REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, HARTMUT LEPPIN

WINRICH LÖHR

Band XXVI:

Nymphen – Pegasus



2015

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

BAND XXVI

DIE HERAUSGABE DES REALLEXIKONS FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM WIRD ALS VORHABEN DER
NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND
DER KÜNSTE IM RAHMEN DES AKADEMIENPROGRAMMS VON DER
BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND UND DEM LAND
NORDRHEIN-WESTFALEN GEFÖRDERT

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Oxfordstr. 15, D-53111 Bonn

www.antike-und-christentum.de

Ein Abkürzungs- und Stichwortverzeichnis sind unter www.antike-und-christentum.de eingestellt.

www.hiersemann.de

ISBN 978-3-7772-1509-9

Diese Buch ist auf holzfreiem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier gedruckt.
Satz: pagina GmbH, Tübingen
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Buchbinderische Verarbeitung: Lachenmaier GmbH, Reutlingen
Printed in Germany

INHALT

Nymphen.

A. Griechisch. I. Name u. Begriff. Der Glaube an die N. reicht in vorhomerische Zeit zurück. Bereits Il. 24, 614/6 beruft sich für die N. am phrygischen Berg Sipylos u. ihren Tanz auf mündliche Überlieferung. Die Vorstellung von den N., wie sie dann bis ans Ende der Antike begegnet, ist in Ilias u. Odyssee grundgelegt (ebd. 6, 419f; 20, 8f; Od. 6, 102/6: Artemis u. die N.; ebd. 13, 102/12: N.grotte; ebd. 14, 434f; 17, 204/11: Kult [s. u. Sp. 15]). – Die Etymologie ist nicht klar (P. Chantraine, Dict. étymologique de la langue grecque[2] [Paris 1999] 759; J. Pokorny, Indogerman. etymolog. Wb. 1[4] [2002] 977f s. v. sneubh; semitischen Ursprung nimmt F. Aspesi, Archeonimi del labirinto e della ninfa [Roma 2011] an). Das Wort νύμφη bezeichnet die Jungfrau, die Braut u. die junge Frau (Pollux 3, 32. 35; E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum [1910] 162/9: jungfräuliche Göttinnen; 201/3: Hera; Andò); dazu entsprechend νυμφίος, Bräutigam (S. Eitrem, Art. Nymphios: PW 17, 2 [1937] 1607). Deshalb heißen die N. oft auch κόραι, ‚Mädchen' (Hesiod. theog. 346/8; dazu M. L. West, Hesiod. Theogony [Oxford 1966] 263f; ders., Hesiod. Works and days [ebd. 1978] 372f; Hesiod. frg. 304, 5 [158 Merkelbach / West]; Petersmann 193). Auf die Quell-N. weist der seit *Homer belegte Name Najade hin, ναιάς oder ναΐς bzw. νηάς oder νηΐς (Il. 6, 21f; 14, 444; Od. 13, 104. 356; Herter, Nymphai 1533/6; zu den verschiedenen Arten der N. s. u. Sp. 7/11).

II. Antike Quellen u. Reflexion. N. u. Namen einzelner N. begegnen in antiken Inschriften (R. Merkelbach / J. Stauber, Steinepigramme aus dem griech. Osten 5 [2004] Reg. 266. 277), auf *Münzen (Larson, Reg. s. v. coins; O. Picard, Les nymphes, images de l'eau sur les monnaies des cités grecques: J. Jouanna / P. Toubert / M. Zink [Hrsg.], L'eau en méditerranée de l'antiquité au MA [Paris 2012] 55/73) u. vor allem in der epischen, hymnischen, bukolischen, panegyrischen u. epigrammatischen Dichtung von Homer bis *Nonnos (W. Peek, Lex. zu den Dionysiaka des Nonnos 3 [1974] 1109f), bei Geschichtsschreibern, Geographen u. Grammatikern. Überaus oft sind sie in der bildenden Kunst, besonders auf Vasen, Weihereliefs u. *Mosaiken (Halm-Tisserant / Siebert) dargestellt. Dazu kommen die literarisch u. archäologisch bezeugten N.-Heiligtümer (s. u. Sp. 19. 27). – Über die N. haben in der Antike folgende Autoren geschrieben, deren Werke aber verloren sind: Kallimachos (frg. 413. 777 Pfeiffer), u. a. über die arkadischen N., Herodotos Olophyxios (Steph. Byz. s. v. Ὀλόφυξος [490 Meineke]), ein unbekannter Dionysios angeblich 33 Bücher (Phot. lex. s. v. Νύμφαι [3, 34 Theodoridis]; Suda s. v. Νύμφαι [3, 487 Adler]; G. Wentzel, Hesychiana: Hermes 33 [1898] 275/312, bes. 287/90)

u. Mnesimachos aus Phaselis (4./3. Jh. vC.; FGrHist 841). Vom Inhalt dieser Werke ist nur sehr wenig bekannt. So zählt Mnesimachos in seinem verlorenen Werk Διάκοσμοι folgende N.arten auf: die himmlischen, die irdischen, die der Flüsse, der Seen, des Meeres sowie die Baum-N. (ebd. 841 F 2f; von einer ähnlichen griech. Vorlage hängt die detaillierte Aufzählung bei Serv. auct. Verg. ecl. 10, 62 [3, 1, 125f Thilo] ab). – Porphyrios deutet in seiner Schrift De antro Nympharum die Verse der Odyssee über die N.grotte (Od. 13, 102/12) allegorisch als einen Offenbarungstext über die Seele (P. Crome, Symbol u. Unzulänglichkeit der Sprache. Iamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos [1970] 142/58; L. Simonini, Porfirio. L'antro delle ninfe [Milano 1986]; W. Speyer, Porphyrios als religiöse Persönlichkeit u. als religiöser Denker: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 3 [2007] 227/30); vgl. Sallust. Philos. de diis 4, 9. – Mindestens seit Theophrast ist auch ein profanwissenschaftlicher Umgang mit dem Thema der Quell-N. zu belegen. Dies zeigt das Kapitel über die Quellen bei Vitruv, der naturwissenschaftlich über warme, schwefel-, alaun-, ölhaltige, tödliche u. a. besondere Quellen im Anschluss an die von ihm genannten Autoren, Theophrast, Timaios, Poseidonios, Hegesias, Herodot (wohl Olophyxios, s. oben), Aristeides u. Metrodoros, schreibt (8, 3, 27; vgl. 8, 3, 1/26; vgl. Plin. n. h. 31, 1/61; Vib. Sequ. geogr. 163/81 [29/32 Gelsomino]). Für die Wasserversorgung u. das Badewesen in den Städten mussten die Quellen in technisch anspruchsvollen Aquädukten u. Leitungen gefasst werden (Frontin. aq.). Aber trotz dieser profanen Verwendung des Wassers wurden die N. bis weit ins 4. Jh. nC. verehrt. In Antiochien feierte man zZt. Kaiser Valens', der oft dort war, ganz öffentlich heidnische Kulte, wie die Dionysien u. die mit diesem Gott oft verbundenen N. (Theodrt. h. e. 4, 24, 2/4; Liban. or. 11, 202 [1, 506 Foerster]; R. Martin, Commentaire archéologique: A. J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne [Paris 1959] 43; G. Downey, Ancient Antioch [Princeton 1963] 100. 234; D. P. Crouch, Watermanagement in ancient Greek cities [New York 1993] Reg. s. v. N., nymphaeum; s. u. Sp. 19. 27). – Für sich steht die Notiz über Damokles, den Höfling von Dionysios II, der die N. ironisiert hat (Timae. Hist.: FGrHist 566 F 32).

III. Charakter. Die N. gehören zu den Elementar- u. Vegetationsgeistern (Plut. def. orac. 11, 415D spricht von ihnen als δαίμονες; J. ter Vrugt-Lentz, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 599. 602) u. sind so Ausdruck einer vitalistisch-animistischen Auffassung bestimmter Erscheinungen der Wirklichkeit, vornehmlich der Quellen u. der Bäume. Ursprünglich wird die konkrete Quelle oder der konkrete Baum die N. unmittelbar verkörpert haben. Eine Vermenschlichung hat wohl erst später stattgefunden (zur Anthropomorphisierung der N. Artemid. onir. 2, 44). Die N. sind als weibliche dämonisch-göttliche Wesen eng mit dem religionsgeschichtl. Typos der Mutter Erde verwandt u. können geradezu als Töchter dieser Urmutter verstanden werden (vgl. *Demeter u. Kore u. die N. als Korai; Petersmann 183/6. 190/5). Apollonios v. Rhodos spricht einmal von den libyschen N. als den chthonischen (2, 504; Schol. Apollon. Rhod. 1322 [314 Wendel] mit Zitat von Callim. frg. 602 [1, 412 Pfeiffer]). Wie die *Erde als Mutter u. als Stiefmutter, als mater / noverca, ambivalent erlebt wurde, so haben auch die N. teil an dieser Ambivalenz von Erde u. Himmel (Apollon. Rhod. 4, 1411/4) u. von Leben u. Tod. Überhaupt sind die N. eng mit Brautschaft, Zeugung u. Geburt verknüpft (Schol. Pind. Pyth. 4, 106 [2, 113 Drachmann]; Schol. Apollon. Rhod. 1217/9 [311 W.]; Artemid. onir. 2, 38; G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 81; E. Simon, Griech. Muttergottheiten: Matronen 157/69, bes. 162f mit Taf. 22; zu ihrer erotischen Kraft Alciphr. frg. 6 [95/7 Hercher]). Als weibliche Wald-, Flur- u. Berggeister erscheinen die N. meist betont jungfräulich u. bilden so den Gegensatz zu den männlichen Flur- u. Waldgeistern, dem Pan, den Satyrn u. den Silenen. In dieser Weise begegnet Priapos u. bisweilen auch *Hermes. Als Mutter des Priapos wird neben anderen die N. Chione oder Dione oder Percota genannt (Schol. Theocr. id. 1, 21 [36f Wendel]; Schol. Lucian. Iupp. trag. 6 [59 Rabe]; H. Herter, De Priapo [1932] 41. 62). Diese männlichen Waldgötter versuchen, die N. zu fangen u. sich in deren Grotten mit ihnen zu vereinen (Hymn. Hom. Ven. 262f; Hor. carm. 1, 1, 30f; Ovid. met. 9, 347; Longus 2, 39, 2f; zu Pans vergeblichem Werben um die N. Pitys, Echo u. Syrinx Merkelbach 32/5). Einzelne N. entziehen sich ihnen, weil sie ihre *Jungfräulichkeit unbedingt bewah-

ren wollen. Der Mythos von Artemis u. ihren N. thematisiert dies (Od. 6, 102/8; D. Detschew, Art. Artemis: o. Bd. 1, 716). Am bekanntesten unter ihnen ist Kallisto: Zeus verführte sie, Artemis verbannte sie aus ihrem Kreis u. *Hera bestrafte sie (Hesiod. frg. 163 [79 Merkelbach / West]; Ovid. met. 2, 425/65; fast. 2, 155/74; Andò 72). – Die N. sind oft mit anderen Gottheiten u. Heroen verbunden: mit Acheloos u. anderen Flussgöttern, Aphrodite, *Apollon, dem Nymphagetes (Inschrift aus Thasos: Wächter 83. 89; J. E. Fontenrose, Didyma. Apollo's oracle, cult, and companions [Berkeley 1988] 217f u. Reg. s. v. N.), mit *Artemis, *Asklepios, *Athena, Chariten, Demeter, Dionysos (*Liber), *Eros, Hera, *Herakles, *Hermes, Horen, Pan, der auf Weihereliefs oft den Tanz der N. mit seiner Syrinx begleitet, Perseus, Poseidon (der bei Cornut. nat. deor. 22 [44, 4 Lang] einmal Nymphagetes heißt), Priapos, Satyrn u. Silenen, Zeus u. a. (Herter, Nymphai 1572/5). Vor allem ist ihre Nähe zu Dionysos u. den Mänaden zu beachten (E. Simon, Art. Efeu: o. Bd. 4, 614; West, Works aO. 373/5). Ihre *Genealogie verknüpft sie mit dem Himmelsgott, der Mutter Erde, dem Okeanos u. dem Meeresgott sowie den Flussgöttern (ferner vgl. Hesiod. frg. 123 [60 M. / W.]). – Wie Quelle u. Grotte zusammengehören (s. u. Sp. 8), so deren aufregende u. andererseits belebende u. bergende Kraft. Die N. heißen zwar wie die *Musen bis in die Spätantike ‚Töchter des Zeus' (Il. 6, 420; Od. 6, 105; Hesiod. frg. 304, 5 [158 M. / W.]; Epigr. Bob. 62, 5; Herter, Nymphai 1528/30), vergegenwärtigen aber neben dem olympischen auch den chthonischen Aspekt; denn ihre Herkunft u. Wirkkraft liegen in der alles Lebendige gebärenden u. wieder zurücknehmenden Erde. Auf den chthonischen Aspekt weisen auch Überlieferungen, die von ihnen als Töchter eines Flussgottes sprechen (Paus. 9, 29, 5; Martial. 10, 7, 1). Sie teilen mit der Erdgöttin Gaia / Hera / Demeter, mit *Kybele / Mater Magna u. Aphrodite den weiblich-mütterlichen u. mit Artemis den jungfräulichen Aspekt (Binder aO. 76). Adjectiva der Quellen betonen ihre Reinheit, Unberührtheit u. Heiligkeit (Ovid. met. 5, 573: Arethusa, sacer fons; F. Vollmer, Art. fons: ThesLL 6, 1 [1912/26] 1027, 23/5. 33f). Bei den Wasser-N. u ihren Quellen gab es einerseits die Thermal- u. Heilquellen, andererseits Quellen mit giftigen Ausdünstungen oder, wie die Quelle Salmacis in *Karien, mit verweichlichender Wirkung (Fest. s. v. Salmacis [439 Lindsay]; Vib. Sequ. geogr. 179 [31 Gelsomino]). Bei dieser Ambivalenz nahm man aber mehr ihre Lichtseite wahr. Deshalb konnten sie als hilfreiche Numina (*Numen) auch weiß vorgestellt werden (A. Hermann, Art. Farbe: o. Bd. 7, 392). Zugleich galten sie als Inbilder des Weiblichen, wie die ihnen entsprechenden göttlichen Liebhaber u. Verfolger als Inbilder des Männlichen (Kenner; Petersmann 171/99; s. o. Sp. 4). – Als individuelle Gestalten begegnen sie an einem geographisch bestimmten hl. Ort, an dem sie wirken u. an den sie meist auch gebunden sind (Gruppe 826 u. Reg. 1829 s. v. N.). Daher erklärt sich die große Anzahl individueller N.namen (ebd. 1830 s. v. N.; Larson 359/64) u. ihrer jeweiligen Kultorte in der gesamten griech. u. später der röm. Welt (Bloch 529/40. 544/52; Herter, Nymphai 1558/72). Seit Homer nennen Dichter u. Geographen N. von Landschaften, Ländern u. Städten (ebd. 1543/5). Seit früher Zeit finden sich bei den Nereiden u. Okeaniden viele Individualnamen (vgl. die Kataloge Il. 18, 37/50 u. Hesiod. theog. 240/64; ferner Hyg. fab. praef. 8 [3 Rose]: Nereides; 182 [127 R.]: Oceani filiae; Verg. georg. 4, 334/45; G. Herzog-Hauser, Art. Nereiden: PW 17, 1 [1936] 1/23; Herter, Okeaniden; M. Durst, Art. Meer: o. Bd. 24, 522f). Nicht wenige dieser *Namen spielen auf die Reisebegleitung, auf das Fahrgeleit der Nereiden, also der Töchter des Nereus, an u. weisen auf deren Helferfunktion hin. Entsprechendes trifft auch auf Wasser-N. zu. – Auf vielen Weihereliefs erscheinen die N. im Dreiverein, halbbekleidet u. mit großer *Muschel in den Händen (Bloch Abb. 7; Larson 258/67). Eine derartige Dreiergruppe ist auch literarisch bezeugt (Theocr. id. 13, 44f; Apollon. Rhod. 4, 1427f nennt die drei Hesperiden Hespere [Pappel], Erytheis [Ulme] u. Aigle [Weide]; Claud. carm. min. 45, 1f; R. Mehrlein, Art. Drei: o. Bd. 4, 272/4; Halm-Tisserant / Siebert). Aber auch Gruppen von zwei, vier, fünf u. neun N. drückten das N.-Kollektiv aus (Kenner 104/6). – Volkstümliche, geradezu märchenhafte Überlieferungen sprechen von einer geschlechtlichen Vereinigung von N. u. Menschen, wobei diese Verbindung oft unglücklich geendet haben soll (Hesiod. theog. 965/8; Charon v. Lampsakos: FGrHist 262 F 12; Schol. Theocr. id. 3, 13c [120f Wen-

del]; F. Panzer, Art. Wassergeister: Bächtold-St. 9 [1938/41] 145/7; Andò 75). Andererseits führten einzelne Geschlechter sich auf eine N. als Stammmutter zurück (s. u. Sp. 14).

IV. Nymphenarten. a. Wasser-Nymphen. Die kultgeographisch am häufigsten zu belegende N.art ist die der Wasser-N. Diese sind Ausdruck der dämonisch-göttlich erlebten Mächte des Wassers, zunächst des reinen Quellwassers, das aus dem Dunkel der Erde hervorbricht u. so zugleich auch einen unmittelbaren Zugang zum Reich der Toten zu besitzen scheint (Hopfner, OZ 2, 2 § 241. 243). Die Quellen wirken auf *Pflanzen u. Tiere u. besonders auf den Menschen, dessen fünf Sinne sie ansprechen. Da es mehr Leben erhaltende als Tod bringende Quellen gibt, erfuhren die Menschen sie mehr als Erhalterinnen des Lebens u. als Spenderinnen pflanzlicher Fruchtbarkeit denn als Todesmächte. Positiv wirken sie, indem sie die Lebewesen vor dem Verdorren u. Verdursten bewahren (Apollon. Rhod. 4, 1393/460). Sodann gewähren sie die Möglichkeiten profaner u. kultischer Reinigung: das erste Bad nach der Geburt (Paus. 8, 41, 2), das Hochzeitsbad (Callim. lav. Pall.), das kultische Reinigungsbad (S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer [Kristiania 1915] Reg. s. v. Baden) u. das Baden von Götterbildern (H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 718f). Nach antikem Glauben wirken die N. aber auch auf die Seele Einzelner im Guten wie im Bösen ein (s. u. Sp. 11). – Sie können bald als Einzelne, bald im Kollektiv erscheinen (zur Vision einer N. Fest. s. v. Lymphae [107 Lindsay]). Die Mittagsstunde war ihre bevorzugte Zeit (Auson. Mos. 178/81 [132 Green]; W. Speyer, Mittag u. Mitternacht als hl. Zeiten in Antike u. Christentum: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 344f. 346_{39}). In ihnen, die als anmutige Mädchen mit schönen Haaren vorgestellt wurden (Od. 6, 108: καλαί; 1, 86; 5, 30. 58; 12, 132; Hesiod. frg. 304, 5 [158 M. / W.]: εὐπλόκαμος), erscheint gestalthaft die in sich bewegte Lebenskraft, die vor allem im lebendigen Wasser erkennbar ist, aber ebenso in Pflanzen u. Bäumen. Die Menschen auf dem Lande, Hirten, Jäger, Fischer, Bauern u. Wanderer, erlebten das Rauschen u. Schäumen des Wassers, das Spiel, den Tanz u. das Springen der Quellen sowie das Rauschen, Ächzen u. Knarren der Bäume als ein Sprechen lebendiger Wesen (Hor. carm. 3, 13, 15f: loquaces Lymphae desiliunt; A. Luisi, Art. Lymphae: Orazio. Encicl. oraziana 2 [Roma 1997] 419); zur arkadischen Berg-N. A. Hermann, Art. Echo: o. Bd. 4, 501f. Das Phänomen des Echos spiegelte sich in der Berg-N. Echo (Ovid. met. 3, 339/510; F. Bömer, P. Ovidius Naso. Metamorphosen 1/3 [1969] 536/70; Longus 3, 23, 1/5). – Ursprünglich wurde das Wasser wie die *Erde als eine doppelgeschlechtige Macht erlebt (H. Baumann, Das doppelte Geschlecht [1955] 351f). Erst auf einer späteren Bewusstseinsstufe erfolgte eine Trennung: Der Okeanos u. die Flüsse erschienen dann als geheimnisvolle männliche Kräfte, die Quellen als weibliche u. damit oft als deren Töchter (Apollon. Rhod. 4, 1414/21; Anth. Gr. 9, 329, 1; Martial. 10, 7, 1: der Rhein als Nympharum pater). Mit diesen *Genealogien konkurriert jene, welche die N. zu Töchtern des Zeus macht (s. o. Sp. 5). Im *Mythos, im Kult u. in der Dichtung begegnen die N. des Meeres, der Quellen, der Flüsse u. Seen (Ovid. met. 9, 334/48; zu den Meer-N. P. Weizsäcker, Art. Nereiden: Roscher, Lex. 3, 1, 207/40, bes. zu den Namenskatalogen; Herzog-Hauser aO.; Herter, Okeaniden 2303/8; J. M. Barringer, Divine escorts. Nereids in archaic and classical Greek art [Ann Arbor 1995]; Durst aO. 522f). Die N. galten bald als halbgöttliche sterbliche, bald als göttliche Wesen (Il. 24, 615f; Ovid. met. 1, 192f; Serv. Verg. ecl. 6, 24 [3, 1, 68 Thilo]; Herter, Nymphai 1530; zu ihren Epiklesen, wie Göttinnen, Herrinnen, Heiligen ebd. 1554). Ihre Natur ist durch die als lebendig erlebte Kraft der Quelle bestimmt, die eng mit der Vorstellung des *Anfangs u. des Ursprungs verbunden ist; so begegnet noch bei lateinischen Kirchenvätern die Formel: fons et origo (A. Souter / J. H. Baxter, The expressions of ‚fons et origo‘: ClassRev 36 [1922] 115). Epische Landschaftsbeschreibungen verbinden die N. oft mit einer Quelle, die aus einer Grotte fließt (Od. 5, 55/74: die Grotte der N. Kalypso; 13, 104/12. 347/50; dazu P. Dräger, Art. Kalypso: NPauly 6 [1999] 214/6; Longus 1, 4, 1/3; Quint. Smyrn. 6, 469/83; Verg. Aen. 1, 166/8; Propert. 1, 20, 33/8; Merkelbach 63/6. 142; Andò 78). Die Grotte mit Quelle galt den frühen Griechen als heiliger Ort der Zeugung u. der Geburt, aber auch des Todes u. damit der Begegnung von Diesseits u. Jenseits (W. Speyer, Die Vision der wunderbaren Höhle:

ders., Christentum 1 aO. 322/31). Deshalb waren auch viele Grotten den N. geweiht (Bloch 509/12; Larson 226/58). Dieser von N. bewohnte hl. Ort war die Vorbedingung für das Entstehen der späteren literarischen Vorstellung vom *Locus amoenus. Zugleich deuteten Quellen u. Grotten auf die geheimnisvolle Tiefe der Erde hin; denn sie galten als Eingänge in das Reich der Toten. Deshalb besteht auch ein Zusammenhang mit Orakelstätten u. der Mantik (Herter, Nymphai 1552f; Larson 11/20). Auf Letzteres weisen die an den vermuteten Eingängen zum Jenseits geübte Nekromantie u. die Hydromantie, für die Wasser aus einer Quelle geholt wurde (F. Boehm, Art. Hydromanteia: PW 9, 1 [1914] 79/86). Diesen Zusammenhang mit der Mantik bezeugen u. a. die Kastalia-Quelle in Delphi (zur N. Kastalia Panyasis bei Paus. 10, 8, 9; zur Kastalia-Quelle bei Antiochia Hopfner, OZ 2, 2 § 229; ferner G. Daverio Rocchi, Art. Kastalia: NPauly 6 [1999] 322f) u. die Kyane-Quelle in Syrakus bei der Erdspalte, durch die Pluton Kore in die Unterwelt entführt haben soll (Paus. 9, 39, 2f zur N. Herkyne u. dem Trophonios-Orakel; R. Ganschinietz, Art. Katabasis: PW 10, 2 [1919] 2359/449, bes. 2379f; G. Radke, Art. Trophonios: ebd. 7A, 1 [1939] 678/95, bes. 685 zu den gegensätzlichen Quellen Lethe u. Mnemosyne, die noch Isid. Hisp. orig. 13, 13, 3 kennt; M. P. Nilsson, Opuscula selecta 3 [Lund 1960] 85/92; zu zwei anderen gegensätzlichen Quellen Paus. 8, 19, 2f; Claud. epithal. Hon. 69/71). Berühmt waren auch das *Orakel der Kithaironischen N. in Böotien (Paus. 9, 3, 9; E. Pieske, Art. Kithairon nr. 1: PW Suppl. 4 [1924] 906f) u. der Tilphusa (E. Wüst, Art. Tilphusa: ebd. 6A, 1 [1936] 1045/8). Auch das Orakel v. Dodona war nach einer N. benannt (A. S. Pease zu Cic. div. 1, 3; zum Murmeln der Quelle Serv. auct. Verg. Aen. 3, 466 [1, 423 Thilo]). Ferner vgl. K. Latte, Art. Orakel: PW 18, 1 (1939) 829/66, bes. 837.

b. Baum-Nymphen. Der altgriech. Volksglaube kennt ferner die Baum-N., die Dryaden (*Eiche) u. Hamadryaden (Homer nennt sie nicht; Il. 6, 419f pflanzen Berg.-N. Ulmen am Grab Eetions) sowie die Melischen N. (Hesiod. theog. 187; West, Theogony aO. [o. Sp. 2] 221; Hesiod. op. 145f; West, Works aO. [o. Sp. 2] 187; Hymn. Hom. Ven. 264/6; Pind. frg. 165 [131 Maehler]; Apollon. Rhod. 4, 1427f [s. o. Sp. 6]; Callim. hymn. in Del. 79/85 [2, 21 Pfeiffer]; W. H. Mineur, Callimachus. Hymn to Delos [Leiden 1984] 114/9; Paus. 10, 32, 9; Schol. Apollon. Rhod. 2, 477 [166 Wendel]; Ovid. met. 14, 527/67; Süss; Herter, Nymphai 1540/3; W. Speyer, Art. Holz: o. Bd. 16, 93). Der hl. *Baum gehört wie die Quelle zu den ältesten Trägern eines Numen (Plin. n. h. 12, 3; Malten 195/201; H. v. Petrikovits, Matronen u. verwandte Gottheiten: Matronen 245f$_{25}$). Im Saft u. in der Lebens- u. Wachstumskraft der Bäume, aber vor allem auch in deren geheimnisvollem Rauschen, das als dämonisch-göttliche Stimme erlebt wurde, erfuhren die Menschen auf dem Hintergrund der ländlichen Stille u. der Einsamkeit wie bei den Quellen eine Offenbarungsform weiblicher dämonisch-göttlicher Wesen. Möglicherweise empfand man den Baum deshalb als weiblich, weil er Früchte bringt (Fehrle aO. [o. Sp. 2] 166$_{3}$). Während eine Quelle in der Regel nicht zu versiegen schien (ein häufiges Beiwort war perennis: Cic. nat. deor. 2, 98; Herter, Nymphai 1535; G. Parker, Art. perennis: ThesLL 10, 1, 1 [1982/97] 1319f), war das Leben der Bäume zeitlich begrenzt. Deshalb galten die Baum-N. als sterblich, wenn auch erst nach langer Zeit (Hesiod. frg. 304 [158 M. / W.]; Pind. frg. 165 [131 Maehler]; Hymn. Hom. Ven. 264/72; Paus. 10, 31, 10; für die Spätantike Auson. ecl. 22, 8 [116 Green] = Anth. Lat. 647 Riese[2]; Epigr. Bob. 62). – Zunächst dürfte man jedes Fällen eines Baumes als einen fluchwürdigen Frevel angesehen haben. Die Heiligkeit der Bäume bezog sich in späterer Zeit vor allem auf den hl. Hain, wie dies die Überlieferung vom Frevel Erysichthons gegen die hl. Eiche im Hain der Demeter nahelegt (Ovid. met. 8, 741/79; ein anderes Beispiel nennt Apollon. Rhod. 2, 474/86; P. Green, The Argonautika [Berkeley 1997] 240; Speyer, Holz aO.). Eine Trennung von Baum u. N. dürfte erst im Laufe der Zeit erfolgt sein (Charon v. Lampsakos: FGrHist 262 F 12). – Quell- u. Baum-N. zeigen aufgrund des geheimnisvollen Murmelns u. Rauschens auch ihre Verbindung zur *Musik u. zum Tanz (s. u. Sp. 13).

c. Berg-Nymphen u. die übrigen Nymphenarten. Eine andere Art sind die Berg-N., die Oreaden (Hesiod. theog. 129f; frg. 123, 1 [60 M. / W.]; Herter, Nymphai 1539f; ders., Oreaden). Der Bezug zur Quelle dürfte aber auch auf diese zutreffen; denn

die Gebirgs- oder Schleierwasserfälle vermitteln gesteigert das Erleben einer Quelle u. ihrer Macht. Bereits Od. 17, 209/11 bemerkt: ‚Von oben, vom Felsen fiel das kühle Wasser herab u. ein Altar war oberhalb für die N. errichtet, auf dem alle Wanderer opferten' (nach dem Etym. M. 604, 2f hießen die Najaden auch Berg-N.; Anth. Gr. 9, 328, 1f). – Nach altgriechischem Volksglauben bewohnen N. nicht nur Quellen u. Grotten, Flüsse u. Seen, Haine, Wälder u. Berge, sondern auch Täler (die Napeae), Wiesen u. Gärten (Il. 20, 8f; Hesych. lex. s. v. λειμωνιάς [2, 580 Latte]; Herter, Nymphai 1538/40; A. Motte, Prairies et jardins de la Grèce antique [Bruxelles 1973] Reg. s. v. N.). – Eine weitere Art bilden die Nymphai Epimelides, die einen Bezug zu den Hirten mit ihren Schafen aufweisen u. diese schützen (Schol. Apollon. Rhod. 4, 1322f [314 W.]; Paus. 8, 4, 2; Ser. auct. Verg. ecl. 10, 62 [3, 1, 127 Thilo]; O. Jessen, Art. Epimelides: PW 6, 1 [1907] 172; Hesiod. theog. 354; West, Theogony aO. 266). – Schließlich kannte man auch himmlische N., wobei hier wohl an Verwandlungen, u. zwar an Verstirnungen einzelner oder von Gruppen von N. gedacht war (Schol. Apollon. Rhod. 4, 1412/4 [317 W.]; zu den sieben bzw. fünf N. der Hyaden Hesiod. frg. 291 [149 M. / W.]; Pherecyd.: FGrHist 3 F 90).

V. Wirkungen u. Aufgaben. Wie bereits angedeutet, prägen die N. auf ihre Weise den für die Erscheinungen der Wirklichkeit so grundlegenden Gegensatz von Heil u. Unheil bringenden Kräften aus (s. o. Sp. 5). Auf diese Ambivalenz weisen auch mythische Quellen, wie die der Mnemosyne u. der Lethe, der Lebens- u. der Todesquelle, hin (R. G. Edmonds III [Hrsg.], The ‚Orphic' gold tablets and Greek religion [Cambridge 2011] Reg. s. v.; vgl. Claud. epithal. Hon. 69/74; zum Trophonios-Orakel s. o. Sp. 9). Die N. von Thermalquellen treten oft als Heilgöttinnen auf (Bloch 512f; Herter, Nymphai 1551f; sie fehlen bei J. H. Croon, Art. Heilgötter: o. Bd. 13, 1199/219). Nach antiker Auffassung vermögen die Quell-N. einerseits seherische Kraft, Mantik, sowie dichterische *Inspiration, Enthusiasmos, zu schenken (Bloch 513/5; Hopfner, OZ 2, 2 § 280) u. andererseits den Menschen mit Wahnsinn zu schlagen. Diese Ambivalenz drückt der Begriff νυμφόληπτος aus, der der Bezeichnung θεόληπτος, von Gott ergriffen, u. verwandten Bildungen entspricht (Pollux 1, 19; Hesych. lex. s. v. νυμφόλημπτοι [2, 719 Latte]; Fest. s. v. lymphae [107 Lindsay]; Gruppe 829_2; W. H. Roscher, Ephialtes [1900] Reg. s. v. N.; H. Hanse, ‚Gott haben' in der Antike u. im frühen Christentum [1939] 38f, wo νυμφόληπτος allerdings fehlt; N. Himmelmann-Wildschütz, ΘΕΟΛΗΠΤΟΣ [1957]; W. R. Connor, Seized by the nymphs. Nympholepsy and symbolic expression in classical Greece: ClassAntiqu 7 [1988] 155/89; Larson, Reg. s. v. nympholepsy). Das Rauschen, die Dämpfe oder der Trank aus einer bestimmten Quelle konnten deshalb bald Segen, bald Fluch verursachen. Die Unheils- u. Todesseite der N. erweist sich ferner darin, dass sie schöne junge Männer in ihr Wasserreich ziehen oder sie bestrafen: Bormos (Nymphis v. Herakleia: FGrHist 432 F 5), Hylas (Apollon. Rhod. 1, 1207/39; vgl. Martial. 6, 68; 7, 15. 50; A. Köhnken, Apollonios Rhodios u. Theokrit [1965] 32/83, bes. 56/8; s. u. Sp. 22), Daphnis (Schol. Theocr. id. 8, 92 [214 Wendel]; Diod. Sic. 4, 84, 4; Serv. auct. Verg. ecl. 8, 68 [3, 1, 103f Thilo]; Longus), Bukolion, Rhoikos, Narkissos (Ovid. met. 3, 505/7; Anth. Lat. 265, 5f Riese[2]). Bei den N. der Seen ist mit dem negativen Spiegeleffekt des Wassers zu rechnen, wie die böothische Mythe von Narkissos beweist (Paus. 9, 31, 7; Ovid. met. 3, 339/510; vgl. auch Artemid. onir. 2, 7). So konnten sie auch als Todesdämoninnen auftreten. Deshalb riefen die Zauberer sie wie andere Mächte der Unterwelt als dämonische Helferinnen vor allem in Defixionen an (K. Preisendanz, Art. Fluchtafel [Defixion]: o. Bd. 8, 21; L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen [1903] 115f). – Versiegten Quellen, so konnte man dies auf den Zorn der N. zurückführen (Hor. sat. 1, 5, 97f; Aelian. frg. 168 [97 Domingo-Forasté] in Suda s. v. Νύμφαι [3, 487 Adler]). – Als inspirierende Kräfte sind bestimmte Wasser- u. Quell-N. mit den *Musen verwandt; diese, besonders die Musen vom Helikon, erscheinen als eine bestimmte Art von N. (Kambylis 38/50). Auf die Nähe der griech. Hirten zur Musik u. zur Dichtkunst, wie sie die *Bukolik u. später noch der Hirtenroman des Longus bezeugt, ist nachdrücklich hinzuweisen; ja der Dichter kann sich mit dem Hirten identifizieren, der den inspirierenden N. begegnet (Hesiod. theog. 22/5; Culex 94/7; Longus 2, 31, 2). Deshalb rufen auch einzelne Dichter die N. als Spenderinnen des Liedes an (Pind. Ol. 6, 84/7;

Theocr. id. 7, 148: Kastalische N.; Verg. ecl. 7, 21f: Nymphae ... Libethrides; Coluth. Epic. 1/8; Gruppe 829f.$_3$; O. Falter, Der Dichter u. sein Gott bei den Griechen u. den Römern [1934] 54). Die Lyder nannten angeblich die Musen N. (Schol. Theocr. id. 7, 92 [102 W.]; Hesych. lex. s. v. νύμφαι, νύμφη [2, 719 Latte]; Suda s. v. Νύμφαι [3, 487 A.]). Auch nach Lykophron sind die Musen mit den N. identisch (bei Eustath. Od. 17, 205 [2, 139 Stallbaum]; ferner vgl. Longus 3, 23, 1f; Pollux 1, 19). Wenn oft vom Tanz oder Reigen der N. wie dem der Musen (Hesiod. theog. 3f) gesprochen wird (Il. 24, 616; Od. 12, 318; Hymn. Hom. Ven. 261; Eur. El. 178f; Propert. 1, 20, 45f; Ovid. met. 8, 746/9), so ist auch hierdurch ihre Nähe zu Musik u. Dichtung gegeben (Herter, Nymphai 1545/7). Die metaphorischen Ausdrücke für das Dichten, weben, ὑφαίνειν, flechten, πλέκειν, verweisen auf eine derartige Tätigkeit der N. So sollen sie in ihrer Grotte weben u. singen (Od. 13, 107f; zu ihrem dichterischen Tun Apollon. Rhod. 4, 1398f; Callim. aet. 1 frg. 26, 5 [1, 35 Pfeiffer]; Verg. georg. 4, 334f. 345/9; G. Kuhlmann, De poetae et poematis Graecorum appellationibus, Diss. Marburg [1906] 5f). In den N. verdichtet sich so die schöpferische Kraft der Natureinsamkeit, die auf den empfindsamen Menschen, also in erster Linie den Dichter-Sänger-Propheten, der oft zunächst ein Hirte war (Hesiod), einwirkt u. ihn begeistert. Die Beziehung der N. zu Sehern / Seherinnen u. Dichtern / Dichterinnen, u. damit zur Inspiration zeigt sich in jenen Überlieferungen, die sie als Mütter von jenen bezeugen. Der weise Silen galt als Kind einer N. (Serv. auct. Verg. ecl. 6, 13 [3, 1, 66f Thilo]), ebenso Bakis u. damit die Bakiden (Aristoph. pax. 1070/2; Paus. 10, 12, 11), Thamyris (ebd. 4, 33, 3), Teiresias (Pherecydes: FGrHist 3 F 92a bei Apollod. bibl. 3, 6, 7), Epimenides aus *Kreta (Plut. vit. Sol. 12, 7; zu seiner Nähe zu den N. Diog. L. 1, 114f) u. Melesagoras (Max. Tyr. 38, 3) sowie einzelne Sibyllen, wie die v. Marpessos u. v. Erythrai (A. Rzach, Art. Sibyllen: PW 2A, 2 [1923] 2073/103, bes. 2081f. 2085 mit Inschrift v. 2). Die geistige Nähe von N. u. Sibylle ergibt sich aus ihrer gemeinsamen *Jungfräulichkeit (G. Schöllgen: o. Bd. 19, 531f) u. aus jenen Nachrichten, die von Grotten mit Quellen als Aufenthaltsort einzelner Sibyllen sprechen (s. o. Sp. 8 zum Jenseitsort) sowie aus der Mitteilung von Paus. 8, 37, 11, die N. Erato sei die Prophetin des Orakelgottes Pan gewesen. Auf die enge Beziehung von N. u. Dichter weist auch die Nachricht hin, dass N. Hesiod bestattet hätten (Alkaios v. Messene: Anth. Gr. 7, 55, 1/3). Noch der platonische Sokrates erfuhr die inspirierende Kraft der N. am Ilissos (Plat. Phaedr. 230bc. 238cd. 241e. 262d. 263d. 278b. 279b; M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult u. Leben der Alten [1921] 90f; Herter, Nymphai 1559). – In Literatur u. Kunst begegnen u. wirken die N. oft als Gebärende, Nährende u. Aufziehende oder *Ammen. Deshalb heißen sie auch öfter Kourotrophai (ebd. 1551; Th. Hadzisteliou Price, Kourotrophos. Cults and representations of the Greek nursing deities [Leiden 1978]; Andò 75; Larson, Reg. s. v. nurses). So sollen die N. u. a. das Zeuskind auf Kreta (Hymn. Hom. Ven. 256f) bzw. nach einer konkurrierenden Überlieferung in einem arkadischen Landstrich mit dem gleichen Namen (Paus. 8, 38, 3 nennt den Dreiverein Theisoa, Neda u. Hagno; 8, 47, 3; R. Stiglitz, Die großen Göttinnen Arkadiens [Wien 1967] 62/7; *Peloponnes) u. die Hyaden den kleinen Dionysos aufgezogen haben (Pherecyd.: FGrHist 3 F 90; eine andere Überlieferung bei Plut. vit. Lysand. 28, 4; ferner vgl. Callim. hymn. in Iov. 1, 32/6 [2, 2 Pfeiffer]; Diod. Sic. 4, 2, 3; 5, 52, 2; Nemesian. ecl. 3, 25f [89 Williams]; Merkelbach 41/9. 90; Andò 71). Auch sollen die N. den kleinen Priap gebadet haben (Herter, Priapo aO. [o. Sp. 4] 72). Entsprechendes erzählte man auch von Daphnis (Diod. Sic. 4, 84, 3), von *Aeneas (Hymn. Hom. Ven. 256/8. 273/5) u. anderen Heroen. Mythologische Verbindungen der N. bestehen ferner mit Perseus (Pherecyd. hist. 2 [FGrHist 3 F 11]) u. *Herakles (Hylas [s. o. Sp. 12]; die Hesperiden: Pherecyd. hist. 2 [FGrHist 3 F 16a. 74]). – Ferner gab es Überlieferungen über ihre Verbindung mit Hirten (Il. 14, 444f; Daphnis galt als Sohn einer N. [Diod. Sic. 4, 84, 2]), so dass sie zu Stammmüttern von Adelsgeschlechtern werden konnten (Il. 6, 21f; 14, 444f; Herter, Nymphai 1547; Larson, Reg. s. v. nymphs as ancestors). So steht die N. Themis, die Mutter des Anchises, an der Spitze der Aeneaden. Aphrodite forderte Anchises auf, er solle den Leuten sagen, dass sein Sohn Aeneas nicht ihr Sohn, sondern der Sohn einer N. sei (Hymn. Hom. Ven. 281/5). – Die N. konnten ferner als Schwurzeuginnen dienen (Longus 4, 19, 3. 22, 4).

VI. Kult. Literarische u. noch weit mehr archäologische Zeugnisse unterrichten über den Kult der N., den ihnen vor allem die Hirten, Jäger, Bauern, Gärtner u. Wanderer seit *Homer bis in die Spätantike entgegengebracht haben. Ein sprechendes Zeugnis ist der Hirtenroman des Longos, Daphnis u. Chloe (Ende 2. Jh. nC.). Neben dem *Gebet (Odysseus betet in Ithaka zu ihnen: Od. 13, 355/60; ebenso Eumaios: ebd. 17, 240/6; ein Bote: Eur. El. 805/7; Orpheus: Apollon. Rhod. 4, 1411/21; vgl. Longus 3, 4, 4) ehrte man sie mit blutigen (Eumaios gibt den N. u. Hermes jeweils den siebten Teil des Gebratenen: Od. 14, 434/6; vgl. ebd. 17, 240/2; Martial. 6, 47, 5f; Longus 2, 30, 5; Herter, Nymphai 1556) u. mehr noch mit unblutigen *Opfern, νηφάλια, wobei mitunter auch die Rauschgetränke Trauben- u. Honigwein zugelassen waren (Leonidas v. Tarent: Anth. Gr. 6, 334; Leonidas v. Alex.: 6, 324; Longus 4, 32, 3; Wächter; Eitrem aO. [o. Sp. 7] 455. 471; Herter, Nymphai 1556f; A. Sallinger, Art. Honig: o. Bd. 16, 444. 449f); aber auch in die Quellen u. Brunnen warf man Pflanzen, Blumen u. *Kränze als Opfergaben (Varro ling. 6, 22; Longus 1, 9, 2; Weinhold 53/5; F. Boehm, Art. Fons: PW 6, 2 [1909] 2838/41, bes. 2839f) u. *Münzen (F. J. Dölger, Die Münze im Taufbecken u. die Münzenfunde in Heilquellen der Antike: ders., ACh 3, 1/24. 149/52). Andere Weihegaben waren Kleider (Weinhold 65/7), Kuchen (Paus. 10, 8, 10), Hirtenstab, Milcheimer (Longus 4, 26, 2), Trinkbecher, Schmuck, Felle von Ebern, Gartenfrüchte (Anth. Gr. 9, 326/9; Longus 2, 30, 5), ländliche Musikinstrumente (ebd. 1, 4, 3; 2, 22, 1; *Musik III); zu archäologischen Funden, wie Tonlampen, Tongefäßen, Terrakottafiguren, Altären, Weihereliefs u. Nachbildungen geheilter Gliedmaßen u. Organe Weinhold 57. 60; Vaillat 79f; Herter, Nymphai 1555. 1557/72; zu Ringen u. Nadeln Kenner 100. 107. – Die Dryaden verehrte man mit Kränzen, Bändern u. mit Votivtafeln, die man in den jeweils verehrten Baum hing (Ovid. met. 8, 744f; Longus 1, 9, 2; Malten 201/3; Th. Klauser, Art. Baum: o. Bd. 2, 15/9), aber auch mit Hörnern u. Fellen (Apul. flor. 1, 1). Dazu trat noch die Beleuchtung von Quellen u. Bäumen durch *Lichter u. *Fackeln (Weinhold 67f). – Wurde eine Quelle verunreinigt, verlor sie ihre Kraft (Paus. 3, 25, 8; Weinhold 32/4).

B. Römisch. I. Frührömisch. Die etruskischen Heilgottheiten, zu denen vor allem Quellgottheiten gehören, bleiben für uns namenlos. Die aufgefundenen Weihegaben mit Nachbildungen der geheilten Gliedmaßen entsprechen Depots bei N.heiligtümern (A. J. Pfiffig, Religio Etrusca [Graz 1975] 269/71). – Für die altröm. u. altitalische Verehrung der Quellen spricht der Kult des Gottes Fons / Fontus mit seinem Fest am 13. Oktober, den Fontanalia (Varro ling. 6, 22; Hor. carm. 3, 13, 1: O fons Bandusiae; Radke 131) u. der Lymphae, ursprünglich Lympe (Nigid. frg. 78, 46 [89 Swoboda] bei Martian. Cap. 1, 46). Nach Varro rust. 1, 1, 6 gehört die Göttin Lympha zu den XII dei consentes, die über den Ackerbau u. damit die Grundlage des Lebens wachten (ebd. 3, 17, 2; W. Schur, Art. Lymphae: PW 13, 2 [1927] 2468; M. Salvadore, Art. lympha u. Ableitungen: ThesLL 7, 2, 2 [1970/79] 1941/6; L. Deschamps, Varron, les lymphes et les nymphes: Festschr. R. Schilling [Paris 1983] 67/83). Insofern ist die Lympha wie die griech. N. ein numen rusticum (Ovid. met. 1, 192f; fast. 6, 323). Die Lymphae sind wie die griech. N. ein kollektiver Verein, dem einzelne mit individuellem Namen u. Kultort gegenüberstehen. Lymphaticus u. Verwandtes entsprechen dem griech. νυμφόληπτος (Salvadore aO. 1943/6), so dass hier die gleiche Grunderfahrung vorliegt (vgl. Heichelheim 1581f).

II. Übernahme der griech. Nymphen-Vorstellung. Die griech. N. haben wohl seit dem 3. Jh. vC. die vor allem im oskisch-umbrischen Gebiet bezeugten Lymphae verdrängt. Dies war Varro (ling. 7, 87) u. Festus nicht mehr bewusst (s. v. lymphae [107 Lindsay]). Besonders den röm. Dichtern der Republik scheint das Verdienst zuzukommen, die griech. N. in Rom bekanntgemacht zu haben, so dass diese die älteren Lymphae verdrängen konnten. Die Dichter haben die verschiedenen griech. N.arten übernommen (Serv. Verg. Aen. 1, 500 [1, 156 Thilo]; georg. 4, 534 [3, 1, 358 Thilo]; M. Leumann, Art. Dryas: ThesLL Onom. 2 [1923] 260) u. in mannigfacher Weise die N.kollektive u. einzelne namentlich genannte N. in bukolischen Darstellungen u. in Verwandlungsszenen auftreten lassen (E. Fantham, Latin poets and Italian gods [Toronto 2009]). Bei den Dichtern, vor allem den Epikern, Bukolikern u. Panegyrikern, gehören die N. zur mythi-

schen Dichterlandschaft u. dies bis in die Spätantike. Die N. erscheinen in Rom als deae, aeternae, divinae, perennes, salutares, sanctissimae (Dessau 3, 1, 547 reg. s. v. N.). In Weihinschriften wechseln Fons-Fontes mit den N. (ebd. nr. 3856/96). – Als die N. an die Stelle der Lymphae getreten waren, wurden sie mit den altröm. Feld- u. Flurgeistern Faunus u. Silvanus verknüpft. Während römische Dichter die N. mit Satyrn, Pan, mit Fauni u. Silvani zusammenbringen (Ovid. met. 1, 192f nennt diese semidei u. rustica numina; Lucan. 3, 402f), aber auch mit Priap (s. o. Sp. 4), u. so griechische Vorstellungen mit römischen verbinden, ist Silvanus als Waldgottheit im röm. Volksglauben von Faunus, aber auch von Pan getrennt. Er erscheint nicht als erotischer Verfolger von N. wie Faunus (Hor. carm. 3, 18, 1: Faune, nympharum fugientum amator), Pan oder Priap (Priap. carm. 33; Ovid. met. 9, 347f; Petron. 133, 3; Herter, Priapo aO. [o. Sp. 4] 86/8. 312). Die Verbindung des Silvanus mit den N. bleibt jedoch unklar (P. F. Dorcey, The cult of Silvanus [Leiden 1992] 15). Werden auch die N. bisweilen mit den Silvanae gleichgestellt, so bilden diese doch eine eigene Art von Waldgeistern. Frauen wie Männer verehrten sie, vornehmlich in Pannonien. Dort besaßen sie bodenständige religiöse Wurzeln, möglicherweise keltische, wobei Verbindungen zum keltischen Matronenkult zu erwägen sind (Kenner 104/7; Dorcey aO. 42/8. 129/31, bes. 45; s. u. Sp. 20). Eine enge Verbindung zeigen die N. auch einmal zu Venus (Pervig. Ven. 28/35. 53/6). – Wie in Griechenland sind auch in Rom die N. Spenderinnen der *Inspiration, vor allem nach der Selbststilisierung einzelner römischer Dichter. So werden die Quellgöttinnen Camenae (Tert. adv. Marc. 1, 13, 4) mit den *Musen gleichgesetzt (Varro ant. rer. div. frg. 212 Cardauns). Varro identifiziert auch die N. mit den Musen (Serv. Verg. ecl. 7, 21 [3, 1, 84f Thilo]). Nach ihm lehrt die N. Camena das Singen (ant. rer. div. frg. 138 C.; Liv. Andr. carm. frg. 1 [21 Blänsdorf]; Martial. 6, 47, 4; Radke 78f; J. H. Waszink, Camena: ders., Opuscula selecta [Leiden 1979] 89/98). Für Horaz u. seine Carmina besitzen die N. als inspirierende Kräfte hohe Bedeutung. Sie gehören auch zu der von ihm entworfenen mythischen Dichterlandschaft (carm. 1, 1, 29/32. 4, 5/7; 2, 8, 13f. 19, 1/4; E. Montanari, Art. Ninfe: Orazio. Enciclopedia oraziana 2 [Roma 1997] 442). Frontinus bezeugt die Heiligkeit u. die Heilwirkung der Camenae (aq. 4, 2). – In besonderer Weise hat die N. Egeria, die in Rom an der Porta Capena (Plut. vit. Num. 4. 8. 13. 15) u. im Hain der Diana in Aricia am Nemisee verehrt wurde u. die der Sage nach die Frau des Königs Numa war, als Inspirationsgottheit zu gelten. Ihr soll König Numa seine Gesetzgebung verdanken (Radke 111f). Ihr opferten aber auch die Schwangeren für eine leichte Entbindung (Fest. s. v. Egeriae nymphae [67 L.]: mit dem Wortspiel Egeria - egerere; bei Ovid. met. 15, 547/52 wird sie in eine Quelle verwandelt; Ovid. fast. 3, 261f: Nympha, mone ...; F. Bömer, P. Ovidius Naso. Die Fasten 2 [1958] 161; s. u. Sp. 23). Bei ihr liegt wieder die Verbindung von Quell- u. Geburtsgöttin vor wie bei der N. Carmenta / Carmentis (Varro ant. rer. div. frg. 103f C.; Ovid. fast. 1, 631/4; Macrob. Sat. 1, 16, 6; Radke 81/3) u. griechischen N. (s. o. Sp. 14). Somit gehören N. auch in Rom zum Typos der Muttergottheit (s. o. Sp. 4). Egeria ist noch um 400 in heidnischen Kreisen durchaus gegenwärtig (Epigr. Bob. 37, 67f). – Die N. Carmenta hat auch eine Beziehung zur Weissagung; die carmentarii zeichneten die Orakelsprüche auf (Serv. auct. Verg. Aen. 8, 336 [2, 248 Thilo]); zurückhaltend gegenüber der Annahme von Quellorakeln Latte aO. (o. Sp. 9) 857. Einzelne Dichter haben das Motiv der Weissagung für ihre Zwecke verwendet; so spricht die Meer-N. Cymodocea zu Aeneas über seine Zukunft (Verg. Aen. 10, 228/45). Wie in Griechenland besteht auch in Rom eine Verwandtschaft von N. u. Sibylle. Die Cumäische Sibylle trug den Namen Amalthea wie jene N., die Zeus genährt haben soll (Tibull. 2, 5, 67; Varro ant. rer. div. frg. 56a. 56c C.; zur Sibylle v. Tibur, Albunea, ebd.; Hor. carm. 1, 7, 12; Rzach aO. [o. Sp. 13] 2096; Radke 60). – Die N. Iuturna gehört zu den di certi Varros (ant. rer. div. frg. 183 C.). Er bezeichnet diese nach ihr benannte Heilquelle, die Hilfe bringe, iuvaret, als Lympha; deshalb suchten sie auch viele Kranke auf (ling. 5, 71; Frontin. aq. 4, 2; Radke 160/2). Die auch archäologisch bezeugte Quelle der Iuturna entsprang am Fuß des Palatin zwischen dem Vesta- u. dem Dioskurentempel (A. Mastrocinque, Art. Iuturna: NPauly 6 [1999] 109f).

III. Kult. Den engen Zusammenhang von heiliger Quelle u. Heiligtum beleuchtet der

lat. Ausdruck delubrum, das ist das ursprünglich beim Heiligtum fließende Wasser, das der kultischen Reinigung diente (Cinc. frg. bei Serv. Verg. Aen. 2, 225 [1, 256 Thilo]; Wissowa, Rel.[2] 469). Wie in der griech. Welt war der Kult der N. über das gesamte *Imperium Romanum verbreitet u. blieb dies bis in die Folgezeit (zu den Kultstätten Bloch 540/52; Herter, Nymphai 1568/72; Heichelheim 1582/99; s. u. Sp. 23). Vor allem die Landbevölkerung u. die Soldaten haben die N. verehrt. Dies beweisen Funde datierbarer Münzen in N.quellen, wie die der Nimfa Coventina am Hadrianswall in England (Dessau nr. 4725f; E. Hübner, Der Fund von Procolitia: Hermes 12 [1877] 257/71; Heichelheim 1598f). Die dort gefundenen Münzen reichen von Kaiser *Claudius bis zu *Gratianus. Für die Blüte der N.verehrung im 4. Jh. nC. zeugen weiter die *Mosaiken von Nabeul, Tunesien (J. P. Darmon, Nymfarum domus [Leiden 1980]; zur Datierung nach 316/17 ebd. 134/9. 241f). Neben den zahlreichen Weihegaben (Heichelheim 1591) u. Weihinschriften (Dessau aO.), in denen öfter der Grund der Weihung angegeben ist: pro salute et incolumitate (Heichelheim 1597), sind als Zeugnisse für die Verehrung der N. während der Kaiserzeit Martial. 6, 47 u. der Hymn. Orph. 51 (36f Quandt) zu nennen. Sie heißen u. a. ,Töchter des Okeanos' (Apollon. Rhod. 4, 1414), ,chthonische' (ebd. 2, 504), ,die sich an den Grotten erfreuen', ,Ammen des Bakchos', die ,erscheinenden' u. die ,unsichtbaren', ferner die ,manischen'. – Für ihre Verehrung in der Kaiserzeit spricht ferner die Tatsache, dass die N. sich unter jenen Gottheiten finden, mit denen Privatpersonen nach ihrem Tod gleichgesetzt wurden (H. Wrede, Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der röm. Kaiserzeit [1981] Reg. s. v. N.). – Der Todes- u. Fluchaspekt war auch in Rom lebendig. So rief man sie bei der Defixion an (Pfiffig aO. [o. Sp. 16] 364 zur Fluchtafel aus Arezzo) u. ein Ertrunkener konnte als von den N. entrafft verstanden werden (CLE 1233, 17/20; Dessau nr. 8482). – Zu N.heiligtümern in Rom: Heichelheim 1591; LexTopUrbRom 3 (1996) 349/53 Abb. 216/8; 5 (1999) 280; zu Nymphäen in den röm. Provinzen Heichelheim 1591. – Nach den Acta Sebastiani (BHL 7543; Mitte 5. Jh.) standen an den Nymphäen ,Zusammentreiber', die nur jenen Wasser zu schöpfen erlaubten, die den Göttern gespendet hatten (PL 17, 1049A).

C. Keltisch / Germanisch. Wie die Römer haben die Kelten die Quellen, vor allem Heilquellen, heilig gehalten. Hierbei sind keltische Göttinnen mit den N. in synkretistischer Weise verknüpft worden: zB. N. Griselicae (Gréoulx), N. Percernes (Vaison), N. Niskae (Amélie-les-Bains) (Heichelheim 1587. 1589; ders., Art. Muttergottheiten: PW 16, 1 [1933] 946/78, bes. 967/9; J. de Vries, Keltische Religion [1961] 141/6; Spickermann 58/61. 129/32. 216f. 313f). Auch die gallo-röm. Diana wurde mit ,Berg-, Wald- u. Quellgottheiten teilweise lokalen Ursprungs verbunden' (Heichelheim aO. 960). – Die Matronen, Matres oder Matrae der Kelten Galliens u. des Rheinlandes sind mit den N., vor allem den Baum-N., verwandt. Ihre Kultreliefs zeigen sie meist sitzend als Dreiergruppe; an den Nebenseiten sind oftmals Bäume zu sehen, die wohl als die ursprüngliche Erscheinungsweise dieser Numina anzusehen sind (de Vries aO. 122. 143f; Heichelheim aO. 952/7. 967/9; ders., Art. Matres: PW 14, 2 [1930] 2213/50; Petrikovits aO. [o. Sp. 10] 242f. 245_{25}; ebd. Taf. 10f. 12, 4. 13; Spickermann 81/3. 191f. 296f. 319f. 326/61 [zur Datierung: bes. 160/250 nC., im Gebiet der Ubier]; B. Maier, Gesch. u. Kultur der Kelten = HdbAltWiss 3, 10 [2012] 193. 289); zum keltischen Baumkultus J. Fontaine = SC 134, 741. Nach Agathias verehrten die Alemannen bestimmte Bäume durch Tieropfer (hist. 1, 7, 1 [18 Keydell]; Weinhold 30). – Andererseits bestehen bei den Matronen auch Verbindungen zum Wasser, wie verschiedene germanische Matronennamen nahelegen (G. Neumann, Art. Matronen: ReallexGermAlt[2] 19 [2001] 438/40). Wie die N. begegnen auch Matronen als *Ammen (Matronen Taf. 14, 2f).

D. Christlich. I. Mitteilungen aus der antiken Nymphen-Überlieferung. Im Gegensatz zu den lat. Kirchenvätern sind Nachrichten der griech. Väter wohl deshalb selten, weil diese sich weniger mit den Glaubensvorstellungen der Landbevölkerung auseinandergesetzt haben. Außerdem wurden im Anschluss an Gen. 1, 9/12 die Wasserquellen u. die Bäume als Geschöpfe Gottes jenseits aller Dämonie aufgefasst (zB. Basil. hex. 4, 1/7; 5, 6f [SC 26, 244/74. 300/10]). Einzelne Kirchenväter berichten vom antiken N.kult, wie Soz. h. e. 2, 4, 5, der vom Münzopfer im Brunnen spricht. Aster. Amas. hom. 1, 5, 5 (10 Datema) kennt die

Lethe-Quelle. Aus gelehrter antiker Überlieferung entnimmt Eustathios sein Wissen über die N. Sie sind für ihn die mit der Erde verbundenen Kräfte der Feuchtigkeit (Eustath. Il. 20, 8 [4, 357f van der Valk]; Od. 6, 125 [1, 242 Stallbaum]; näher ausgeführt im Hinblick auf die N. Kalypso ebd. 1, 14 [1, 9 S.]). Hier nennt er folgende N.arten: Najaden, Hamadryaden, Hamameliden, Berg- u. Wiesen-N. (vgl. ebd. 10, 350 [1, 385 S.]). Die Bräute aber hätten den Namen N. von den mythischen N. entlehnt; denn wie jene erfreuten sie u. seien ebenso jung. Die N. seien Töchter des Zeus, d. h. der Luft u. des Äthers wegen der ihnen von oben folgenden Feuchte u. Wärme (Eusthat. Il. 6, 420 [2, 350f v. d. V.]). Die vier N. genannten Dienerinnen der Kirke deutet er im Sinne physischer Kräfte (Eusthat. Od. 10, 348f [1, 384 S.]). Die enge Verbindung der N. mit Dionysos ist ihm bekannt u. er belegt sie mit einem Hinweis auf den athenischen König Amphiktyon, der den N. u. Dionysos jeweils einen Altar errichtet habe (ebd. 17, 205 [2, 139 S.]). Weiter referiert er Porphyrios, De antro Nympharum (ebd. 13, 96/112 [2, 41f S.]; ferner ebd. 14, 435 [80]; Il. 1, 4 [1, 28/31 v. d. V.]). – Im lat. Westen kennt Tertullian die N. Carmentis als Geburtsgöttin (nat. 2, 11, 6; vgl. Aug. civ. D. 4, 11) u. Laktanz (*Lactantius) zitiert aus der Pindar-Erklärung des Didymus Alexandrinus. Dieser deutete in euhemeristischer Weise (*Euhemerismus) die N. Amalthea u. Melissa, die Ammen des Zeuskindes, als Töchter des kretischen Königs Melisseus (inst. 1, 22, 19; vgl. 1, 21, 38). Ähnlich berichtet Arnobius, der Gott Ianus sei der Mann der N. Iuturna u. Vater des Fons (nat. 3, 29); diese *Genealogie ist nach griechischem Vorbild aufgestellt. Wenn er in einem Katalog von Göttinnen u. ihren menschlichen Geliebten auch eine Nereis, also eine Nereustochter, anführt, so hat er sie für eine Göttin gehalten (ebd. 4, 27). Aufgrund seiner Kenntnis der Annalen des Valerius Antias weiß er von der Überlieferung, dass die N. Egeria ihren Mann, den König Numa, unterrichtet habe (ebd. 5, 1; vgl. Ovid. fast. 3, 275f). Isidor v. Sevilla leitet das Wort N. von den Wolken, a nubibus, ab; er nennt die Najaden Numina des Wassers u. bezieht sich auf die varronische Verknüpfung von N. u. Musen: ‚denn die Bewegung des Wassers schafft die Musik'. Schließlich zählt er nicht ohne Irrtümer fünf Arten von N. auf (orig. 8, 11, 96f; vgl. Serv. Verg. Aen. 1, 500 [1, 156 Thilo]). – Die antik gebildeten christl. u. halbchristl. Dichter, wie Ausonius u. Claudian, verwenden das N.motiv bereits als reines Kunstmotiv im Sinne der hellenist., augusteischen u. kaiserzeitl. Dichtung. So begegnen die Najaden, Satyrn, Pane u. Faune bei Ausonius in Szenen seiner Mosella (82/4. 169/88 [128f. 132 Green]). Vom Tod der Hamadryaden berichtet er im Anschluss an Hesiod (s. o. Sp. 10) in ecl. 22, 8 u. techn. 10, 7; in epigr. 107 beschreibt er die Leidenschaft der Najaden für einen Epheben. Claudian erwähnt die maeonischen N. (rapt. Pros. 2, 67/9); sodann erscheinen bei ihm N. als Töchter des Tiber (paneg. Protr. et Ol. 213. 263). Die jungfräulichen N. bilden bei ihm das Heer Dianas, die sich in einer längeren Rede an sie wendet (Stil. 3, 237/84, bes. 257/60). Die Amoretten gelten ihm als Kinder der N. (epithal. Hon. 72/5; Philostr. imag. 1, 6 [2, 301 Kayser]). Auch benutzt er das Motiv, dass die N. ein gerade geborenes Götterkind baden, für seinen Panegyricus (Stil. 2, 345f; s. o. Sp. 14). Ausgehend wohl von Ovid. met. 1, 192f lässt Sidonius Apollinaris die ländliche Schar der bäuerlichen Halbgötter auftreten u. musizieren; unter ihnen die Dryaden (carm. 1, 13f [2 Loyen]; vgl. ebd. 22, 13/9 [134 L.]). Dracontius lässt in seinem Gedicht über Hylas Venus über die N. klagen, dass diese mehr über die Skandale als über die Siege der Göttin Venus redeten; deshalb solle sie Amor mit der Liebe zu Hylas bestrafen (Romul. 2, 53/64). Ferner lässt er die N., deren Arten er nennt, sich mit den Waldgeistern vereinen (ebd. 7, 33/6; vgl. 7, 145/7: Venus u. die Nereiden; 7, 17: Thetis heißt N.). Sodann vergleicht er die unbekleidete Eva mit einer N. (laud. 1, 394 [1, 171 Moussy / Camus]; vgl. ebd. 3, 392 [2, 35 Moussy]).

II. Kritik. Clem. Alex. protr. 4, 58, 2 zählt neben den Satyrn u. Panen die Wald-N., genauer die Oreaden u. Hamadryaden, u. die Wasser-N., die Najaden der Flüsse u. Quellen sowie die Meer-N., die Nereiden, auf. Sie bildeten den Inhalt der verderblichen Spielzeuge, die bildende Künstler u. Dichter vor Augen stellen. Aster. Amas. hom. 9, 13, 2 (127 Datema) verspottet den Glauben an die Quelle Kastalia mit mantisch begeisterndem Wasser. – Einzelne lateinische christliche Schriftsteller sprechen von der schädlichen Wirkung der Wasserdämonen, wobei sie den Begriff lymphaticus verwenden (Tert. an. 50,

3; bapt. 5, 4; Paulin. Petric. vit. Mart. 4, 252 [CSEL 16, 1, 91]: Castalias poscant lymfatica pectora Lymfas: | altera pocla decent homines Iordane renatos; vgl. Isid. Hisp. orig. 10, 161f). Laktanz knüpft bei seiner Polemik gegen die alte Überlieferung, dass König Numa seine religiöse Gesetzgebung der N. Egeria verdanke, an die rationalistische hellenist. Kritik an, die auch Livius, seine unmittelbare Vorlage, geübt hat (inst. 1, 22, 1/4; Liv. 1, 19, 5. 21, 3; W. Speyer, Religiöse Pseudepigraphie u. literar. Fälschung im Altertum: ders., Christentum 1 aO. [o. Sp. 7] 34/42, bes. 41). Dabei erwähnt er die dunkle N.grotte im Hain von Aricia, in der ein Bach aus einer ‚ewigen' Quelle geflossen sei (s. o. Sp. 8). – Aus dem Carm. c. pag. 67/71 (Anth. Lat. 1, 1, 20 Sh. B.; **Carmen contra paganos) ist jedenfalls so viel zu entnehmen, dass aE. des 4. Jh. der N.kult auch noch bei den Repräsentanten der heidn. röm. Stadtkultur von Bedeutung gewesen ist u. dass auch die nahe Verbindung zwischen N. u. Bacchus (*Liber) bewusst war. Der nicht mit Namen genannte röm. Präfekt wird hier angegriffen: qui cunctos Faunosque deos persuaserat esse, | Egeriae Nymphae comites, Satyrosque Panesque, | Nympharum Bacchique comes. – Vor allem hat Varro auf Augustinus u. über ihn hinaus gewirkt. So setzt sich Augustinus kritisch mit Varros Logistoricus de Curio de cultu deorum auseinander (civ. D. 7, 35; Varro ant. rer. div. frg. app. 1, 4 Cardauns). Hier geht es um die Hydromantie u. um die N. Egeria, die Frau König Numas, deren wohl etruskischer Name hier römisch etymologisiert u. mit egerere, d. h. exportare, verbunden wird (s. o. Sp. 18). Sodann lehnt Augustinus die Aufgliederung des einen Göttlichen auf viele Teilbereiche durch das Beispiel der Lymphae u. ihres Wirkungsbereiches ab, wobei nach antiker Vorstellung das göttliche Wesen u. sein Wirkungsbereich zusammengehören, im Falle der Lymphae / N. das lebendige Wasser (civ. D. 4, 22; 6, 1; Varro ant. rer. div. frg. 3 C.). Auch lobt er im Zusammenhang seiner Kritik der vielen Götter, ihrer Bereiche u. Gaben die Juden auf ihrem Zug durch die Wüste, da sie, als sie durstig waren u. der (von Mose) aus dem Fels geschlagene Quell ihnen Wasser gab, die N. u. Lymphen nicht verehrt hätten (civ. D. 4, 34; Varro ant. rer. div. frg. 182 C.). Ferner zitiert er antike Verse mit dem Incipit: ite igitur Camoenae (mus. 3, 2, 3 [PL 32, 1117]). Außerdem spielt er auf die drei von Varro aufgestellten Arten von Musen an, wobei die erste Art die Wasser-N. betrifft (doctr. christ. 2, 17, 27 [CCL 32, 52f]; Varro ant. rer. div. frg. 212 C.; wieder aufgenommen vom Mythogr. Vat. 2, 64 [CCL 91C, 147f]: de Nymphis). In diesem Kapitel führt der Mythographus verschiedene Arten der N. vor. u. a. die Napaeae als die N. der Gebüsche u. Blumen (anders Serv. Verg. georg. 4, 534 [3, 1, 358 Thilo]), die Potamides als die N. der Flüsse sowie die ortsgebundene N. Marica von der kampanischen Stadt Minturnae. Weiter weiß er, dass Diana den aus der Unterwelt zurückgerufenen Hippolytos / Virbius in Aricia der N. Egeria anvertraut habe (Mythogr. Vat. 2, 151 [CCL 91C, 212]; ähnlich 1, 46 [22f]; Ovid. fast. 3, 263/6; Bömer, Fasten aO. [o. Sp. 18] 163). – In seiner Kritik der Naturvergottung zählt Prudentius die N. der Flüsse, die Dryaden der Wälder u. die Napaeae der weglosen Felder auf (c. Symm. 1, 302f [CCL 126, 196]; vgl. perist. 10, 241/5 [ebd. 338]). – Vor allem in Gallien wurden die N. mehr u. mehr von den Kirchenvätern als dämonische Wesen aufgefasst (C. D. G. Müller, Art. Geister: o. Bd. 9, 774). So bekämpfte **Caesarius v. Arles den Kult u. die Gelübde, welche die Landbevölkerung Quellen u. Bäumen entgegenbrachte (serm. 13, 3. 5; 14, 4; 53, 1 [CCL 103, 66. 68. 71. 233]). Dabei vermeidet er wohl mit Absicht den N.begriff. Er tritt dafür ein, die Altäre an Quellen u. Bäumen zu zerstören u. die Bäume zu fällen u. zu verbrennen. Auch spricht er von rituellen Mahlzeiten bei bestimmten Bäumen u. Quellen (C. F. Arnold, Caesarius v. Arelate u. die gallische Kirche seiner Zeit [1894] 178/81). – Wie *Martin v. Braga meint, sind die Götter der Heiden die aus dem Himmel gefallenen Engel; diese seien in die Flüsse als Lamien, in die Quellen als N. u. in die Wälder als Dianen gelangt. Insgesamt seien sie bösartige Dämonen u. nichtsnutzige Geister, welche die ungläubigen Menschen schädigten u. quälten (vgl. Isid. Hisp. diff. 2, 14, 42 [CCL 111A, 29f]). Hier sieht Martin nur die negative Seite der Wirkung der N. (corr. rust. 8 [188 Barlow]; s. o. Sp. 5. 12). Entsprechend wurden auch in Byzanz die N. dämonisiert (Larson 63. 288; zum Weiterleben im griech. Osten Nilsson, Rel. 1^3, 251; R. P. H. Greenfield, Traditions of belief in late Byz. demonology [Amsterdam 1988] 182/95).

III. Maria als mögliche Kultnachfolgerin. Entsprechungen zur N.-Vorstellung zeigt Maria durch ihre *Jungfräulichkeit u. durch die Geburt des Christus, die nach dem Protev. Jac. 18, 1; 19, 2f; 20, 4 u. Ev. PsMt. 13, 2 in einer Grotte erfolgt sein soll. Ebenso soll eine *Himmelsstimme bzw. der Engel Gabriel nach dem Protev. Jac. 11, 1 bzw. Ev. PsMt. 9, 1 Maria beim Wasserholen am Brunnen die Botschaft mitgeteilt haben. Neben der Kirche repräsentiert Maria im Christentum den Archetypos der göttlichen Mutter (*Gottesgebärerin). Einzelne Marienkirchen haben mit der Zeit auch die Stelle von N.heiligtümern eingenommen (E. Stauffer, Antike Madonnenreligion: ANRW 2, 17, 3 [1984] 1488 mit Bezug auf antike Dominaheiligtümer). Das ‚Religionsgespräch am Hof der Sassaniden' (TU 19, 3, 12, 9/13 u. ö. Bratke; 5. Jh.) spricht von Maria als der göttlichen Quelle (Muthmann 330/46). In Kpel wurde seit dem 5./6. Jh. Maria als heilige Quelle verehrt. Ihr Heiligtum hieß Zoodochos Pege, lebenspendende Quelle, mit einer entsprechenden Darstellung (H. Hallensleben, Art. Maria, Marienbild II: LexChrIkon 3 [1971] 176f; vgl. das Malerhandbuch des Malermönchs Dionysos vom Berge Athos 397 [dt. Übers.: G. Schäfer]). In der volkstümlichen Marienverehrung des MA u. der Neuzeit findet man sehr weit verbreitet die Verehrung bestimmter Bäume, Quellen u. Brunnen. Wie vielfach Frauen aus Gründen der Fruchtbarkeit die N. verehrten, so folgten ihnen hierin die Christinnen mit ihrem Kult Marias an Quellen u. Bäumen. Wie die N. trug auch Maria den Beinamen Kourotrophos u. galt als himmlische Geburtshelferin (Stauffer aO. 1489_{425}. 1491_{449}. 1492). Maria übernahm als Nothelferin aber nicht nur diese, sondern auch andere segenbringende Funktionen der N. (Weinhold; S. Beissel, Gesch. der Verehrung Marias in Deutschland während dem MA [1909] 151/6. 423; L. Strauch, Art. Baum: RDK 2 [1948] 71f; H. Feldbusch, Art. Brunnen als Attribut: ebd. 1310; zur Brunnensymbolik Mariens A. Thomas, Art. Brunnen: LexChrIkon 1 [1968] 335; Red., Art. Quelle, Quellbrunnen: ebd. 3 [1971] 486f; Muthmann, Reg. 474f).

IV. Hagiographisches. Aus einer falschen Lesung einer alten Ortsbezeichnung ad Nymphas, zwischen Via Cornelia u. Via Portuensis bei Rom hat das Volk im Früh-MA eine hl. Nympha entwickelt (ASS Nov. 4, 378; A. Amore, Art. Ninfa: BiblSanct 9 [1967] 1009f; G. Hartwagner, Art. Nympha: LexChrIkon 8 [1976] 74). Bei der Legende der hl. Radegunde ist der Einfluss der N.vorstellung noch gut erkennbar (Arnold aO. 181). Es gab Brunnenheilige u. Überlieferungen, dass bei deren Gebeinen Quellen entspringen. – Bisher konnte nicht eindeutig nachgewiesen werden, dass den o. Sp. 20 genannten Kult der Matronen die Verehrung dreier heiliger Frauen, der drei Töchter der Sapientia, Fides, Spes u. Caritas (BHL 2966/73; BHG 1637x/9), u. mittelalterlich der hl. Einbet, Wilbet u. Worbet u. der Drei Marien, Maria Magdalena, Maria Salome u. Maria Jacobi, sowie dreier heiliger Frauen u. dreier heiliger Jungfrauen verdrängt hat (P. Sartori, Art. Einbet: Bächtold-St. 2 [1929/30] 698/700; M. Zender, Die Verehrung von drei hl. Frauen im christl. Mitteleuropa u. ihre Vorbereitungen in alten Vorstellungen: Matronen 213/28, bes. 215/9. 227f; gegen Kultkontinuität A. Döring, Art. Quellen: ReallexGermAlt[2] 24 [2003] 13f). Eine Transformation ohne Kultkontinuität kann in der Volksfrömmigkeit des Rheinlandes u. angrenzender Gebiete stattgefunden haben, da mit einem Wiederaufleben archetypisch geprägter Vorstellungen, wie es die einer göttlichen Mutter ist, die auch in drei Personen erscheinen kann (*Drei), innerhalb einer Kultur durchaus zu rechnen ist.

V. Kirchliche Verbote der Nymphenverehrung u. Gewaltakte. Die Diözesansynode v. Auxerre (zwischen 561/605) verbietet, Votive an Bäume u. Quellen zu richten (cn. 3 [CCL 148A, 265]). Papst Gregor III verbot in einem Brief an die Optimaten u. an das Volk der german. Provinzen, dass in Hainen oder an Quellen Augurien vorgenommen wurden (ep. 3 [PL 89, 579C]). In verschiedenen Bußbüchern des Früh-MA aus Gallien u. Italien wird der Kult an Bäumen u. Quellen mit einer Buße bei Wasser u. Brot von einem bis zu drei oder vier Jahren belegt (Poenitentiale Burgundense cn. 29, Bobbiense cn. 26, Parisiense cn. 21 u. a.: CCL 156, 41/4 [Synopsis]). – Literarische Quellen sprechen vor allem vom Fällen einzelner kultisch verehrter Bäume, unter denen sicher auch Bäume der Hamadryaden waren. So ließ beispielsweise der hl. *Martin eine *Pinie fällen (Sulp. Sev. vit. Martin. 13, 1/8 [SC 133, 281f]; J. Fontaine = SC 134, 737/66; Klauser aO. [o. Sp. 15] 28f mit weiteren Bsp.;

s. o. Sp. 10). Diese Gewaltaktionen gegen kultisch verehrte Bäume richteten sich zugleich auch gegen die Heiligtümer der Götter u. damit auch gegen solche der N. u. dies vor allem auf dem Land (J. Zwicker, Fontes historiae religionis Celticae [1936] Reg. s. v. arbor). – Im Gegensatz dazu belegen zwei Beispiele, dass die Darstellung von N. als Personifikation von Quellen in der christl. Ikonographie unproblematisch war (vgl. allgemein S. Heydasch-Lehmann, Art. Mythos: o. Bd. 25, 511f): Unter den Marienszenen der sog. Marienseide, einem Tunikafragment des 4./5. Jh. nC., findet sich ein Bildfeld, das durch eine große liegende Quell-N. eingenommen wird, die sich mit einem Arm auf ein Gefäß aufstützt, aus dem Wasser strömt. Durch fehlende Teile des Stoffes ist allerdings eine genaue Benennung der Figur u. die Zuweisung zu einer Szene nicht zweifelsfrei möglich (S. Schrenk, Eine N. im Marienzyklus?: Gedenkschr. U. Horak 2 [Florenz 2004] 455/8). In der Wiener Genesis (6. Jh.) wird die Quelle, aus der Rebekka Gen. 24, 15 schöpft, ebenfalls durch eine N., aus deren Krug Wasser fließt, verbildlicht (B. Zimmermann, Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei [2003] 112 Taf. 5 Abb. 13).

E. Nymphäen. (J. Richard, Water for the city, fountains for the people [Turnhout 2012].) Der Begriff νυμφαῖον für ein N.heiligtum ist seit dem 4. Jh. vC. belegt (Men. dysc. 2; Inschr. auf Delos: IG 11, 2, 144 A, Z. 91), ohne dass das Aussehen eines solchen Heiligtums oder seine architektonische Gestaltung beschrieben würden (S. Settis, ‚Esedra‘ e ‚ninfeo‘ nella terminologia architettonica del mondo romano: ANRW 1, 4 [1973] 696). Bereits Homer erwähnt aber, dass die N. in Quellgrotten verehrt wurden (σπέος: Od. 5, 57f; ἄντρον: ebd. 13, 103f; s. o. Sp. 9). Der wohl früheste Beleg für die lat. Form nymphaeum findet sich bei Pomponius Mela (2, 1, 3; 43/44 nC.; H. Lavagne, Operosa antra [Rome 1988] 286/9; anders W. Letzner, Röm. Brunnen u. Nymphaea in der westl. Reichshälfte, Diss. Münster [1990] 28), der das N.heiligtum von Chersonesos als Höhle im Burgberg erwähnt. Genauer wird ein Nymphäum im Hirtenroman des Longus (1, 4, 1/3; 2. Jh. nC.) beschrieben: ‚Ein mächtiger Fels, der innen hohl u. außen abgerundet war. Die Statuen der N. selbst waren aus Stein gearbeitet ... Wasser, das aus einem Quell aufsprudelte ... Weihegaben älterer Hirten‘. – Zur Ausstattung römischer Villen der Kaiserzeit gehörten Nymphäen in Form künstlich angelegter, zumeist mit Mosaik ausgestalteter Grotten, zB. das Nymphäum der sog. Villa des Cicero in Formiae (1. Jh. vC.; K. M. D. Dunbabin, Mosaics of the Greek and Roman world [Cambridge 1999] 237) oder das Nymphäum der Domus Aurea des *Nero (1. Jh. nC.; V. Blanc-Bijon / J.-M. Spieser, Art. Mosaik: o. Bd. 25, 26f). Im modernen Sprachgebrauch wird der Begriff Nymphäum auch synonym für Brunnen verwendet, vor allem für die in der Kaiserzeit entstandenen prachtvollen Brunnen mit Skulpturenausstattung, von denen besonders viele in Kleinasien erhalten sind (Glaser; C. Dorl-Klingenschmid, Prunkbrunnen in kleinasiat. Städten [2001]). Es gab verschiedene Typen von ‚Prunkbrunnen‘, die häufig mit den Namen von Stiftern verbunden sind, wie etwa dem des Herodes Atticus, der mehrere Nymphäen in Exedraform, zB. in Olympia, stiftete (Settis aO. 709/12 Abb. 15; A. F. Erol, Common characteristics of nymphaeums funded by Herodes Atticus: Anodos 8 [2008] 157/63). Bei diesem Typ wird das halbrunde Brunnenbecken von einer sigmaförmigen Schaufassade umfasst. Mehrstöckige Fassadennymphäen mit gerader, architektonisch gegliederter Schauwand erinnern an die scenae frontes römischer Theater, zB. in Aspendos (S. A. G. Piras, Façade nymphaea in Asia Minor: Cura aquarum in Ephesos [Leuven 2006] 397/400), Milet (Glaser 122 Abb. 21) u. Hierapolis (L. Campagna, Ninfeo dei Tritoni: F. d'Andria [Hrsg.], Hierapolis di Frigia 5 [Istanbul 2012] 533/64). Die Bezeichnung solcher Brunnen als Nymphäum ist zB. durch die Bauinschrift einer mit Statuen geschmückten Brunnenanlage der Mitte des 3. Jh. nC. in Lambaesis belegt, in der der Bau als nymphaei opus bezeichnet wird (CIL 8, 2658; Letzner aO. 51. 396f). – Kaiserzeitliche Nymphäen wurden offenbar auch in der Spätantike weiterhin als repräsentative Bauten geschätzt, die zur Verschönerung des Stadtbildes beitrugen. Der originale Skulpturenschmuck aus Götter- oder Porträtstatuen wurde ebenfalls beibehalten, nicht ohne jedoch regelmäßig die *Genitalien an nackten männlichen Statuen zu entfernen (J. Auinger / E. Rathmayr, Zur spätantiken Statuenausstattung der Thermen u. Nymphäen in

Ephesos: F. A. Bauer / Ch. Witschel [Hrsg.], Statuen in der Spätantike [2007] 249). Eingeritzte Kreuze auf antiken Statuen können ein zusätzlicher Hinweis für ihre Weiterverwendung in der christl. Spätantike sein, zB. bei einer Porträtstatue des sog. Straßenbrunnens in Ephesos (ebd. 254). Ältere Gebäude wurden zT. in Nymphäen umgewandelt, wie zB. im 4./5. Jh. die Celsus-Bibliothek in Ephesos (ebd. 250). Sogar neue Nymphäen wurden in Nachahmung älterer Brunnentypen errichtet, zB. in Side, wo ein kaiserzeitlicher Brunnenbau in der Spätantike in allen Einzelheiten kopiert u. nur die paganen Reliefszenen der Brüstungsplatten durch christliche Symbole ersetzt wurden (Dorl-Klingenschmid aO. 63; vgl. das sog. byz. Brunnenhaus in Ephesos [1. H. 5. Jh.], dessen Brüstungsplatten ebenfalls mit Kreuzen dekoriert waren, bei dessen Skulpturenschmuck jedoch Götterfiguren des 2. Jh. nC. wiederverwendet wurden [Auinger / Rathmayr aO. 249f; anders W. Jobst, Ein spätantiker Straßenbrunnen in Ephesos: Stud. zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann (1986) 57/62, der die Skulpturen in das 4. Jh. nC. datiert]). Allerdings wurde der Bau (aus Kostengründen?) in einem kleineren Format ausgeführt, so wie auch ein kleiner Brunnen im Atrium der Johanneskirche von Ephesos (6. Jh.) auf ein größeres, sogar vorkaiserzeitliches, Modell rekurriert (ebd.; Richard aO. 228f). Dass der Begriff Nymphäum für Brunnenanlagen auch in der Spätantike u. auch im kirchl. Bereich weiterhin verwendet wurde, belegt Lib. pontif. 48 (1, 242f Duchesne), wo der Brunnen im Innenhof vor dem Lateranbaptisterium als nympheum bezeichnet wird. Hier, wie auch in anderen Fällen, wurden die technischen Gegebenheiten einer antiken Thermenanlage für den Bau eines *Baptisteriums genutzt. In Baptisterien umgewandelte Nymphäen sind hingegen nicht bekannt (S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] 20/3).

V. ANDÒ, Nymphe. La sposa e le ninfe: QuadUrbCultClass NS 52 (1996) 47/79. – H. F. BAUZÀ / S. FASCE, Art. Ninfe: Encicl. Virgiliana 3 (Roma 1987) 730/6. – L. BLOCH, Art. N.: Roscher, Lex. 3, 1 (1897/1902) 500/67. – R. BODNER, Art. Wassergeister: ReallexGermAlt 33 (2006) 291/3. – S. BUSCH, Versus balnearum. Die antike Dichtung über Bäder u. Baden im röm. Reich (1999) Reg. s. v. N. – F. GLASER, Fountains and nymphaea: Ö. Wikander (Hrsg.), Handbook of ancient water technology (Leiden 2000) 413/51. – O. GRUPPE, Griech. Mythologie u. Religionsgesch. 1/2 = HdbAltWiss 5, 2 (1906). – M. HALM-TISSERANT / G. SIEBERT, Art. Nymphai: LexIconMythClass 8, 1 (1997) 891/902; 8, 2 (1997) 584/97. – F. W. HAMDORF, Griech. Kultpersonifikationen der vorhellenist. Zeit (1964) 16f. 83f. 126. – F. HEICHELHEIM, Art. Nymphai (römisch): PW 17, 2 (1937) 1581/99. – H. HERTER, Art. Nymphai: ebd. 1527/81; Art. Okeaniden: ebd. 2303/8; Art. Oreaden: ebd. 18, 1 (1939) 937f. – A. T. HODGE, Roman aqueducts and water supply (London 1992). – A. KAMBYLIS, Die Dichterweihe u. ihre Symbolik (1965) 38/50. – H. KENNER, N.verehrung der Austria Romana: Classica et Provincialia, Festschr. E. Diez (Graz 1978) 97/112. – J. LARSON, Greek nymphs. Myth, cult, lore (Oxford 2001). – L. MALTEN, Motivgeschichtl. Unters. zur Sagenforschung: Hermes 74 (1939) 176/206. – Matronen u. verwandte Gottheiten. Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel- u. Nordeuropas = BonnJbb Beih. 44 (1987). – R. MERKELBACH, Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der röm. Kaiserzeit u. der bukolische Roman des Longus (1988) Reg. s. v. N. – T. B. MITFORD, The Nymphaeum of Kafizin (Zypern). The inscribed pottery = Kadmos, Suppl. 2 (Berlin 1980) 270/2. – F. MUTHMANN, Mutter u. Quelle. Stud. zur Quellenverehrung im Altertum u. im MA (Basel 1975) Reg. 478f. 481/5. – NILSSON, Rel. 1^3/2. – W. F. OTTO, Die Musen u. der göttliche Ursprung des Singens u. Sagens^3 (1961) 7/20. – H. PETERSMANN, Altgriech. Mütterkult: Matronen 171/99. – G. RADKE, Die Götter Altitaliens = Fontes et Commentationes 3 (1965). – O. REUTHER, Art. Nymphaeum 1: PW 17, 2 (1937) 1517/24. – E. SAUER, Art. Quelle: NPauly 10 (2001) 695f. – W. SPEYER, Zum weiblichen Aspekt des Wassers im Spiegel antiker Zeugnisse: Badeszenen. Ritual, Entrüstung u. Verführung, Ausst.-Kat. Salzburg (2009) 29/43. – W. SPICKERMANN, ‚Mulieres ex voto'. Unters. zur Götterverehrung von Frauen im röm. Gallien, Germanien u. Rätien (1./3. Jh. nC.) = Bochumer Hist. Stud., Alte Gesch. 12 (1994). – W. SÜSS, Art. Hamadryaden: PW 7, 2 (1912) 2287/92. – C. VAILLAT, Le culte des sources dans la Gaule antique (Paris 1932). – TH. WÄCHTER, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RGVV 9, 1 (1910) Reg. s. v. N. – K. WEINHOLD, Die Verehrung der Quellen in Deutschland = AbhBerlin 1898. – G. WILLE, Musica Romana (Amsterdam 1967).

Wolfgang Speyer (A/D) / Elisabet Enß (E).

O

Oblation I (Personen).

Vorbemerkung. O. (lat. ,als Opfer dargebracht') ist in der Alten Kirche die Bezeichnung für die Darbringung von Personen (Oblaten), bes. von Kindern u. zumeist Jungen (pueri oblati, puellae oblatae), die von *Eltern bzw. Erziehungsberechtigten dem Klerus oder einem Kloster übergeben u. in der Regel für ein geistliches bzw. monastisches Leben erzogen werden.

A. Nichtchristlich. I. Ägypten, Griechenland u. Rom. Nichtchristliche Entsprechungen bzw. Parallelen der christl. O. lassen sich nur begrenzt beobachten (M. Lahaye-Geusen, Das Opfer der Kinder [1991] 15/9). Im Folgenden werden Formen der Trennung von Kindern im kultischen Kontext u. die Kindesaussetzung als soziales Phänomen u. unter zivilrechtlichen Gesichtspunkten betrachtet.

a. Hierodulie. In der Antike bestanden verschiedene Möglichkeiten, sich legal von einem *Kind, Familienangehörigen oder Sklaven zu trennen. Die Trennung kann hierbei religiös bedingt sein. So ist in hellenistischer u. römischer Zeit der Tempeldienst, die Hierodulie, als Form der Selbstbindung oder Übereignung von Personen an einen Kult bekannt (K. Hülsen, ,Tempelsklaverei' in Kleinasien, Diss. Trier [2008] mit Lit. [e-Veröff.]). Hierodulie im Alten Orient sowie in Griechenland u. Unteritalien wird von antiken Autoren nicht ausschließlich, aber häufig als Form der Tempelprostitution, bes. im Kontext des Aphroditekults, beschrieben (Herodt. 1, 105. 199; Strab. 8, 6, 20; Athen. dipnos. 13, 573C u. ö.; W. Fauth / M.-B. v. Stritzky, Art. Hierodulie: o. Bd. 15, 73/82). In griechischen Urkunden aus *Aegypten werden freie Ägypter als Hierodulen bezeichnet, die in einem nicht sicher zu bestimmenden Verhältnis zu einer ägypt. Gottheit stehen (R. Scholl, Ἱερόδουλος im griech.-röm. Ägypten: Historia 34 [1985] 466/92). – Im Gegensatz zur paganen Praxis der Übergabe von Kindern in den Tempeldienst (Hierodulie im eigentlichen Sinne) wie auch zur christl. O. (beides geschieht mit Willen der Eltern oder Erziehungsberechtigten) steht die captio freigeborener junger Mädchen als Vestalinnen in Rom: Im Alter von sechs bis zehn Jahren werden die Mädchen vom röm. *Pontifex Maximus ausgewählt u. der väterlichen potestas unwiderruflich u. mit allen zivilrechtlichen Konsequenzen entzogen, um sie als jungfräuliche Dienerinnen dem Kult der Vesta zu unterstellen (Gell. 1, 12 kennt daneben vergleichbare Praktiken für die Rekrutierung von Priestern anderer Kulte; G. Schöllgen, Art. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 527; H. Cancik-Lindemaier, Art. Vestalin: NPauly 12, 2 [2003] 132).

b. Kindesaussetzung. Neben der *Adoption sind bis in frühchristliche Zeit die *Kindesaussetzung (griech. ἔκθεσις [Herodt. 1, 116; Eur. Ion 956], lat. expositio [Iust. / Trog. 1, 4, 9. 5, 4]), der Kinderverkauf oder die Verpfändung üblich. Eltern sind in der Regel durch *Armut u. Notlage zu diesem

Schritt gezwungen. Ein verkauftes Kind wird Sklave u. steht unter der Gewalt seines Käufers. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass es seine *Freiheit wiedererlangt, sobald die durch Verkauf festgelegte Dienstpflicht abgelaufen ist, ein Ersatzsklave gestellt wird oder die Rückzahlung des Kaufpreises geleistet ist (M. Kleijwegt / R. Amedick, Art. Kind: o. Bd. 20, 928). – Kindesaussetzung, als literarisches Motiv im griech. Mythos u. antiken Roman geläufig (bekanntestes Bsp. ist Oedipus), muss als reales Phänomen nicht notwendigerweise ebenso häufig vorgekommen sein (Eyben 13). Jedoch scheint die Praxis sich in Griechenland seit dem Hellenismus u. in Rom seit der Kaiserzeit verbreitet zu haben (ebd. 14) u. war bis zu ihrer Einschränkung durch die Gesetzgebungen christlicher Kaiser (s. unten) legales u. gesellschaftlich akzeptiertes Mittel der Familienplanung. Die Aussetzung von Kindern steht im Gegensatz zur *Kindstötung, beides oft in ökonomischen Zwangshandlungen begründet. Ebenso können Zweifel an der Vaterschaft des Kindes sowie körperliche Behinderung oder *Missbildung als Gründe für die Aussetzung von Kindern angeführt werden (Corbier 61). Nach Cic. leg. 3, 19 gewährte das republikanische Zwölftafelgesetz jedem Immunität, der ein missgebildetes Kind aussetzte. Eine röm. Eigenheit ist die expositio als Ausdruck des Protests gegen die Götter bzw. anlässlich von Ereignissen, die die röm. Öffentlichkeit als Unrecht empfand (Corbier 61): Im J. 19 löste die Nachricht vom Tod des bei der röm. plebs beliebten designierten Thronfolgers Germanicus neben anderen Protesthandlungen, die sich gegen die röm. Götter richteten, auch Kindesaussetzungen aus (Suet. vit. Cal. 5). Als Zeichen der Entrüstung über den Mord an Agrippina minor durch *Nero ist die Aussetzung eines Kindes auf dem Forum zu verstehen, von der Cassius Dio berichtet. Ein dem Kind um den Hals gehängtes Schild spielt auf den von Nero verübten Muttermord an: οὐκ ἀναιροῦμαί σε, ἵνα μὴ τὴν μητέρα ἀποσφάξῃς, ‚Ich ziehe dich nicht auf, damit du nicht deine Mutter ermordest' (61, 16, 2). – Im Unterschied zu späteren christlichen Gesellschaften gibt es in paganer Zeit keine spezifischen Orte für die Aussetzung von Kindern. Ebenso wenig sind in vorchristlicher Zeit karitative Einrichtungen bekannt, die die Versorgung von ausgesetzten Kindern sicherstellen (Corbier 61f). Dass Kinder häufig an belebten Orten ausgesetzt werden, spricht allerdings für den Wunsch der Eltern, dass die ausgesetzten Kinder überleben u. aufgezogen werden (Kleijwegt / Amedick aO. 875). – Sofern die Kinder nicht gezielt in den Tempeldienst (s. oben) oder in die Obhut bestimmter Personen gegeben werden (zB. Apul. met. 10, 23), werden ausgesetzte Kinder mit großer Wahrscheinlichkeit Sklaven (Plin. ep. 10, 65f; Sen. Rhet. contr. 10, 4). Allerdings bleibt es in Rom dem leiblichen Vater noch bis zJ. 331 vorbehalten, seine Rechte auf das Kind gemäß seiner patria potestas wieder geltend zu machen, sofern er dem Finder die für das Aufziehen des Kindes aufgewendeten Kosten erstattet (Cod. Theod. 5, 9, 1; Corbier 62/4. 69). Nicht zuletzt deswegen werden ausgesetzte Kinder selten von ihren Findern adoptiert (Eyben 29). Auch in Griechenland bleiben die Vorrechte über das ausgesetzte Kind beim leiblichen Vater. Anders als in Rom scheint ein Vater, der sein einmal ausgesetztes Kind wieder bei sich aufnehmen will, hier jedoch nicht einmal die bis dahin für den Unterhalt des Kindes angefallenen Ausgaben erstatten zu müssen (ebd. 29f). Erst ein Gesetz Konstantins (*Constantinus d. Gr.), das dem Finder zugesteht, das Findelkind unabhängig von seiner sozialen Herkunft frei oder als Sklaven zu erziehen (Cod. Theod. 5, 9, 1 vJ. 331), ändert die Rechte auf das ausgesetzte Kind zugunsten desjenigen, der es als Findelkind bei sich aufgenommen hat (Eyben 30/2; Corbier 66f; Kleijwegt / Amedick aO. 928f; diese Regelung wird erst 529 durch *Iustinianus zugunsten der ausgesetzten Kinder geändert, die Cod. Iust. 8, 81, 3 nun generell als Freie betrachtet). – Kindstötung wird erst durch die Gesetzgebung christlicher Kaiser als Straftat geahndet u. unter Todesstrafe gestellt, so durch Valentinian I, Valens u. *Gratianus iJ. 374 u. erneut durch Iustinianus iJ. 541 (Cod. Theod. 9, 14, 1 = Cod. Iust. 9, 16, 7 [8]; Richter 182/4).

II. Jüdisch. a. Menschen- bzw. Kinderopfer. Menschenopfer sind dem AT bekannt, wenn auch hauptsächlich in Form von Kinderopfern, dem sog. molek̲ (H.-P. Müller, Art. molœk̲: ThWbAT 4 [1984] 957/68; M. Bauks, Kinderopfer als Weihe oder Gabeopfer: M. Witte / J. F. Diehl [Hrsg.], Israeliten u. Phönizier [2008] 233/51). Wiederkehrende biblische Wendungen, wie zB. ‚(Kinder /

Nachkommenschaft) für den molek durch das Feuer gehen lassen' (2 Reg. 23, 10; Jer. 32, 25; für Varianten vgl. Dtn. 18, 10; 2 Reg. 17, 16f sowie Lev. 18, 21; 20, 2; Jes. 57, 5) beziehen sich auf eine rituelle Darbringung von Kindern im Rahmen einer Dank- oder Bittzeremonie (Müller aO. 963f; für die mögliche Deutung des Kinderopfers als Sühneritus vgl. Mich. 6, 7), die auf phönizische Herkunft zurückgeführt werden kann. Das ursprüngliche Kinderopfer wird im Lauf der Entwicklung des Ritus durch die Darbringung eines Tieres ersetzt (ausführlich Müller aO. 957/64; auffallend sind in diesem Rahmen die Ähnlichkeiten mit der Erzählung der Opferung *Isaaks [Gen. 22, 1/19, bes. 12f]). Nur wenige biblische Reflexionen (Mich. 6, 7; Hes. 20, 25; Jer. 7, 31) scheinen auf eine Verbindung zwischen Kinderopfer u. einem göttlichen Gebot hinzuweisen (Müller aO. 967f); auf die Vorstellung eines Kinderopfers reagieren die meisten atl. Quellen mit entschiedener theologischer Verurteilung (2 Reg. 23, 10; Jer. 32, 35) u. bedingungslosem Verbot (Lev. 18, 21; 20, 2; vgl. auch Dtn. 18, 10; 2 Reg. 17, 16f; 2 Chron. 33, 6), für dessen Übertretung die Todesstrafe vorgesehen ist (Lev. 20, 2). Denn ein solches Opfer ist für Gott ein Greuel (Jer. 32, 35) u. eine Verunreinigung, wodurch sein Name entweiht wird (Lev. 18, 21; 20, 3). – In den rabbin. Schriften scheint eine eindeutige theologische Verurteilung des molek-Rituals enger mit der Wiederaufnahme u. Wiederholung traditionell festgelegter Satzungen als mit einer aktuellen theologischen Reflexion verbunden zu sein. Dies spiegelt sich deutlich in der rabbin. Verwendung des Begriffs molek wieder, die meist in der formelhaften Wiederholung biblischer Wendungen besteht u. die demzufolge einem von der bibl. Sprache stark beeinflussten Sprachgebrauch entspricht. Hauptsächlich befassen sich die rabbin. Quellen mit Rezeption u. Deutung jener Bibelstellen, die vom Kinderopfer berichten. Ziel dieser Auslegung ist eine möglichst genaue Darstellung des Ritualvollzugs, um schließlich beurteilen zu können, ob u. inwiefern man sich durch das Kinderopfer schuldig machen kann (zB. Sanhedrin 7, 7; Sifra Qedoshin, Parashah 10, 3 zu Lev. 20, 2 [91a Weiss]; bSanhedrin 64ab; jSanhedrin 7, 7, 25bc; vgl. auch Sifre Dtn. 171 zu Dtn. 18, 10 [218 Finkelstein]). Weiterhin befinden sich in den Schriftquellen allgemeine Äußerungen, die für die Vollstreckung der Todes- (zB. Sanhedrin 7, 4. 7) bzw. Ausrottungsstrafe (zB. Keritot 1, 1) für das Kinderopfer plädieren. Dabei handelt es sich um Überlieferungen, die, sprachlich sowie begrifflich betrachtet, explizit von der atl. Tradition abhängen. Einzelne Spuren einer rabbin. Auseinandersetzung mit dem Thema des Kinderopfers spiegeln sich in der Frage wider, ob das molek-Ritual unter der allgemeinen Kategorie *Götzendienst zu subsumieren ist, denn es sei davon durch besondere Nennung ausgenommen (die Fragestellung ist umstritten: Nach dem Babyl. Talmud [Sanhedrin 64a] soll der molek nicht zum Götzendienst gehören, während nach dem Jerusalemer Talmud, obschon dort wiederkehrend zwischen ‚molek u. dem übrigen Götzendienst' unterschieden wird [jSanhedrin 7, 7, 25bc], der molek unter die allgemeine Regel der Diener des Götzendienstes fällt [ebd. 7, 7, 25c]).

b. Personenweihe. Neben der Priesterweihe kennt das antike Judentum auch die Möglichkeit einer für Laien vorgesehenen, meist zeitlich begrenzten Personenweihe, deren liturgisch-kultische Institutionalisierung im sog. Nasiräat erfolgt (vgl. Num. 6, 3/6. 12f; zum Unterschied zwischen der vorübergehenden Heiligkeit des Nasiräats u. dem lebenslänglichen Heiligkeitszustand der Priester vgl. Nazir 7, 1; vgl. jedoch auch ebd. 1, wonach das Nasiräat ebenfalls dauerhaft sein kann; ausführlich zum Nasiräat D. Börner-Klein, Art. Nasiräer: o. Bd. 25, 795/804; H. Salmanowitsch, Das Naziräat nach Bibel u. Talmud [1931]; E. Zuckschwerdt, Zur literar. Vorgesch. des priesterl. Nazir-Gesetzes [Num. 6, 1/8]: ZAW 88 [1976] 191/205). Dabei handelt es sich um ein Weihegelübde, das zu einer Art asketischer Lebensform verpflichtet (Börner-Klein aO. 796; der hebr. Begriff nazir ist mit der Wurzel nzr, ‚dem üblichen Gebrauch entziehen, aussondern', verbunden [G. Mayer, Art. nzr: ThWbAT 5 (1986) 329]). Die Gottgeweihten können sowohl Erwachsene, die selbst das Nasiräatsgelübde ablegen (die Gültigkeit des Weihegelübdes einer *Frau hängt von der Zustimmung ihres Vaters oder Ehemannes ab [Num. 30, 4/9] u. kann dementsprechend immer aufgehoben werden [Nazir 9, 1]), als auch Kinder sein, die von den Eltern auch vor der Geburt Gott geheiligt werden (1 Sam. 1, 11; Iudc. 16, 17). Das Nasiräat ist nur für Israeliten bindend (Num. 6, 2; Nazir 9, 1).

B. Christlich. Im Gegensatz zur paganen Übergabe von Personen u. besonders Kindern durch Veräußerung zum Tempeldienst ist die in Spätantike u. MA verbreitete christl. O. als Donation u. nicht als Kindesaussetzung zu verstehen (Thissen 123/7; Schaten 135/7; Corbier 64/6): Eltern übergeben Kinder an ein Kloster. Der Schwerpunkt der folgenden Darstellung liegt daher auf der O. im *Mönchtum (zur O. von Kindern in den Klerus, bes. in den Stand der Lektoren, *Ordines minores).

I. Bewertung spätantiker Traditionen. a. Kritik. Die pagane Praxis der Hierodulie (s. o. Sp 31) wurde bei christlichen Autoren unter dem generalisierten Vorwurf der Prostitution kritisiert (Fauth / v. Stritzky aO. [o. Sp. 32] 79/81). Eine ähnliche Kritik erfuhr auch die Kindesaussetzung in christlicher Zeit, die nach Justin überhaupt nur dem Zweck dient, die ausgesetzten Kinder der Prostitution zuzuführen (apol. 1, 27; ähnliche Bedenken äußert auch Tert. apol. 9, 17f; Eyben 66/8; Kleijwegt / Amedick aO. 914/27). – Ein wesentlicher Unterschied zwischen paganer Kindesaussetzung u. christlicher O. besteht besonders in sozialer Hinsicht: Während ausgesetzte Kinder nicht selten Sklaven werden, da bis zu einem Erlass vJ. 529 (Cod. Iust. 8, 81, 3) der Finder über den Status des Findelkindes bestimmt (s. o. Sp. 34), ist für Kinder, die dem Kloster übergeben werden (im Gegensatz zu ausgesetzten Kindern handelt es sich hier üblicherweise nicht um Neugeborene), ein als sozial höher eingestufter Status als Mönch vorgesehen (Corbier 66f).

b. Parallelen. Das Haaropfer ist neben anderen Formen, die den Eintritt in ein Kloster ritualisieren, mit Beginn des 4. Jh. ein Zeichen von *Buße, *Demut u. Unterwerfung (v. Pföstl 89/95). Im alten Ägypten ist das Abschneiden der Horuslocke, in Griechenland u. Rom die Haarschur Initiationsritus zur Mannbarkeit (*Initiation). Die Haare werden der Gottheit geweiht (B. Kötting, Art. Haar: o. Bd. 13, 177/203). Das Christentum nimmt diesen Ritus auf u. deutet ihn gleichzeitig um (vgl. Act. 18, 18: Paulus hat sich das Haupt geschoren, wohl um ein *Gelübde zu erfüllen). Das Opfer wird dem christl. Gott oder einem dem Voventen nahestehenden Heiligen dargebracht. Aus der Regel des Pachomius (Hieron. reg. Pachom. 96 [40 Boon]; s. u. Sp. 40) ist bekannt, dass mit dem Eintritt ins Kloster das Haar geschoren wird. Ebenso wird Frauen beim Ablegen des Jungfräulichkeitsgelübdes (*Jungfräulichkeit) das Haar abgenommen (Kötting aO. 199).

II. Biblische u. apokryphe Vorbilder sowie ihre Rezeption. Alttestamentliches Vorbild der O. ist besonders 1 Sam. 1 (J. Hutzli, Die Erzählung von Hanna u. Samuel [2007]). Nach dem bibl. Bericht gelobt die lange kinderlose Hanna, Jahwe einen Sohn zu weihen, wenn er ihr einen männlichen Nachkommen schenke. Nach der Geburt des Sohnes u. seiner Entwöhnung überlässt sie ihn Jahwe. Über die Bestimmung Samsons zum Nasiräat berichten Iudc. 13, 1/7. Samsons Mutter erscheint ein *Engel u. verheißt ihr, die unfruchtbar war, sie werde einen Sohn gebären, dessen Haar nicht geschoren werden soll, da er ein Nasir Gottes sei (ebd. 13, 5). – Über die Verheißung der Geburt *Johannes' d. T. informiert Lc. 1, 8/25. Elisabet, die Frau des Priesters Zacharias, gilt ebenfalls als unfruchtbar. Dennoch gebärt sie Johannes noch in fortgeschrittenem Alter. Ein ‚Engel des Herrn' (ἄγγελος κυρίου) charakterisiert Johannes in der Verheißungsrede an Zacharias. Ebd. 1, 15 hebt er hervor, dass Johannes keine berauschenden Getränke trinken u. bereits vom Mutterschoß an mit dem hl. Geist erfüllt sein werde (*Geist [Heiliger Geist]). Beide Merkmale (der Alkoholverzicht lehnt sich an Iudc. 13, 4 an) lassen Johannes' besondere Gottesnähe erkennen, auch wenn er damit nicht zu einem Nasiräer wird (M. Wolter, Das Lc.-Ev. [2008] 78f). – Der Bericht in Protoev. Jac. 8, 2/9, 2, wonach Joachim u. Anna mit einem Gelöbnis um Beendigung der *Kinderlosigkeit bitten u. als Erfüllung ihres Gelöbnisses Maria vom dritten bis zum zwölften Lebensjahr in den Jerusalemer Tempel zur *Erziehung zu den Tempeljungfrauen geben, ist ebenfalls religiöse Motivation für die O. von Kindern. – In der patristischen Literatur wird 1 Sam. 1, die Geschichte der zunächst unfruchtbaren Hanna u. ihres Sohnes Samuel, häufig aufgegriffen. Orig. in Lev. hom. 11, 1 (GCS Orig. 6, 449) ist Hanna, die ihren Sohn Gott übergibt, Sinnbild dafür, dass der, der heilig sein will, sich ganz Gott weihen müsse (vgl. in Num. hom. 24, 2 [ebd. 7, 229]). Der, der sich in einer Selbst-O. Gott überantwortet, ist imitator ... Christi (ebd.; *Nachahmung [Gottes]). Petr. Chrys. serm. 73, 2 (CCL 24A, 448) die-

nen die Erfüllung des Gelübdes durch Hanna u. die O. ihres Sohnes in einer Predigt über das Osterfest als Ermahnung an die Kirche, die Auferstehung des Herrn umso mehr (multo magis) zu begehen. Leo M. serm. 30, 4 (ebd. 138, 155) steht 1 Sam. 1 im Kontext der Nennung weiterer alttestamentlicher Berichte über die Schwangerschaft lange als unfruchtbar geltender Frauen. Diese Wunderberichte würden, so Leo (magna haec omnia et divinorum operum sunt plena miraculis), durch die einzigartige Geburt Christi noch bei weitem übertroffen.

III. Mönchtum a. Allgemein. Nach biblischen Vorbildern (Samuel, Johannes d. T.; s. oben) vertrauen christliche Eltern ihre Kinder einem Kloster an (Vit. patr. Iurens. 125 [SC 142, 372]: tamquam Samuhel quondam über die O. des Eugendus; Leclercq 1857). Die Gründe für die O. sind dabei nicht nur religiöser, sondern auch wirtschaftlicher, familienpolitischer u. dynastischer Art (ebd. 1857f). Kranke u. behinderte Kinder, aber auch Söhne, die nicht in der Erbfolge stehen, werden bevorzugt einem Kloster übergeben (Weitzel 60). Die O. gilt dabei als sakraler Vorgang u. wird als Opfergabe gedeutet: Das Kind wird dem weltlichen Leben entzogen u. der direkten Verfügung Gottes u. dem Kloster übergeben (Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 49 [5, 229f Martínez Díez / Rodríguez]: proinde eis ad mundum reverti intercludimus aditum et omnem ad saeculum interdicimus regressum; vgl. u. Sp. 42). Die väterliche Verfügungsgewalt über das Kind endet mit der Übergabe an das Kloster, das die weitere Erziehung u. Bildung der Oblaten sicherstellt (Joh. Chrys. oppugn. 3, 11. 18 [PG 47, 366. 379]). Aufgrund ihrer Bildung werden sie auch als monachi literati bezeichnet (H.-J. Becker, Art. Oblatio puerorum: HdWb. zur dt. Rechtsgesch. 3 [1984] 1170). – Für die O. eines Kindes ist grundsätzlich das Einvernehmen zwischen Eltern u. Kloster Voraussetzung. Das unmündige Kind wird bei der O. (devotio paterna) durch seine Erziehungsberechtigten vertreten, die von der professio, der Selbstdedikation von Erwachsenen an ein Kloster, unterschieden wird (Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 49 [5, 229f M. D. / R.]; Becker aO. 1170). Der Zeitpunkt der Aufnahme ist durchaus verschieden. Einzelne Zeugnisse lassen erkennen, dass Kinder bereits vor dem siebten Lebensjahr in ein Kloster gegeben werden (de Jong 18; vgl. unten). Die zweite Trullanische Synode vJ. 691/92 legt zehn Jahre als Mindestalter fest (cn. 40 [1, 1, 175f Joannou]). Verschiedene Bemühungen, die frühe Übergabe in ein Kloster zu verhindern (Conc. Tolet. vJ. 655 cn. 6 [5, 531 Martínez Díez / Rodríguez]: O. von Kindern nicht vor dem 10. Lebensjahr), führen dazu, dass mit dem 12. Jh. die O. zusehends zurückgeht. Erst das Konzil v. Trient (Sess. 25 de reg. 15 [Concilium Tridentinum 9, Actorum 6, 1083]) schreibt jedoch verbindlich vor, dass Kinder u. Jugendliche unter 16 Jahren nicht mehr in ein Kloster aufgenommen werden dürfen u. für den Eintritt eine Profess zwingend ist. Dadurch entfällt die klass. O.praxis. – J. Dubois, Art. Oblato: DizIstitPerfezione 6 (1980) 654/66; M. Eder, Art. Oblaten: RGG[4] 6 (2003) 448/50; S. Haering, Art. Oblaten: LThK[3] 7 (1998) 963f; de Jong 23/30; Riepenhoff; Seidl; R. Metz, La consécration des vierges dans l'église romaine (Paris 1954) 104/13; M. L. Öfele / I. Breuer (Hrsg.), Geweihte Jungfräulichkeit (2011).

b. Mönchsregeln. 1. Pachomius, Basilius u. Augustinus. Die drei Mönchsregeln von Pachomius, *Basilius u. *Augustinus entstanden weitgehend unabhängig voneinander. Dennoch enthalten alle drei Regeln Bestimmungen über den Umgang mit Kindern, auch im Zusammenhang der O. (D. G. Smith, Oblates in western monasticism: Monastic Stud. 13 [1982] 47/72, bes. 50). Pachomius regelt das Leben der von den jüngeren u. erwachsenen Mönchen getrennt lebenden Kinder (Hieron. reg. Pachom. 166. 172 [66. 68f B.]). In seiner Vita wird zudem der Eintritt eines jungen Theodor berichtet, der gegen den Willen seiner Mutter erfolgt sei (Vit. Pachom. Bo 31/3 [CSCO 107 / Copt. 11, 23f]). Er verbleibt im Kloster u. wird später Mönch, obwohl die Mutter mit Briefen von Bischöfen, die vom Eintritt abraten, versucht, ihn von seinem Vorhaben abzubringen (H. Förster, Trat um das Jahr 328 ein unmündiges Kind entgegen dem elterlichen Willen in das Kloster des Pachomius ein?: SavZsKan 97 [2011] 1/19). Ob der Übergabe der Kinder ein O.ritus zugrunde liegt, ist nicht bekannt; ein formales Gelübde scheint mit ihm noch nicht verbunden zu sein (de Jong 17). – Basilius verfasst als erster eine schriftliche Regel. Danach können Kinder, auch elternlose, aufgenommen werden. Die O. erfolgt durch die Übergabe der Eltern in Anwesenheit von

Zeugen. Waisen können ohne weiteren Ritus dem Kloster zugeführt werden. Die dem Kloster übergebenen Kinder können Mönche werden oder das Kloster als Heranwachsende wieder verlassen; sie gelten daher noch nicht als volle Mitglieder der Klostergemeinschaft (reg. fus. 15, 4 [PG 31, 956]). Ein Gelübde sollen sie erst im Reifealter ablegen, wenn sie die nötige Vernunft erlangt haben (ebd. 15 [952/7]; Smith aO. 50). Teile der Vorschriften fließen in spätere Regeln ein (de Jong 16/23 mit Lit.; C. Schroeder, Children and Egyptian monasticism: C. B. Horn / R. R. Phenix [Hrsg.], Children in late ancient Christianity [Tübingen 2009] 317/38; Weitzel 59f). – Die Klostergründungen des Augustinus machen Regelungen des monastischen Alltags notwendig. Praecept. 6, 3 (1, 434f Verheijen) gibt Hinweise zum Umgang mit Jüngeren u. zeigt, dass auch in diesen Klöstern Minderjährige aufgenommen wurden (A. Merkt [Hrsg.], Das frühe christl. Mönchtum [2008] 190f).

2. Caesarius u. Aurelianus. Etwas früher als die Regula Benedicti sind die Regeln des Caesarius u. des Aurelianus v. Arles entstanden. Caesarius ist Verfasser der ersten eigens für Frauen konzipierten Regel, der Regula virginum (abgeschlossen iJ. 534; R. Nürnberg, Art. Caesarius v. Arles: RAC Suppl. Lfg. 10, 278; zu Caesarius' späterer Regula monachorum vgl. ebd. 279). Sie legt fest, dass Mädchen erst mit dem sechsten oder siebten Lebensjahr in ein Nonnenkloster aufgenommen werden sollen (reg. vig. 7 [SC 345, 186]; v. Pföstl 124/8). Aurelianus bestimmt das Eintrittsalter für Jungen auf zehn bis zwölf Jahre (reg. mon. 17 [PL 68, 387. 390]; vgl. A. Schmidt, Zur Komposition der Mönchsregel des hl. Aurelian v. Arles: Studia Monastica 17 [1975] 246). Die Festsetzung dieser Altersgrenzen ist nicht religiös bestimmt; sie beruht vielmehr auf der Erfahrung, dass jüngere Kinder für das Klosterleben noch nicht geeignet sind (v. Pföstl 128/33). Caesarius hält ausdrücklich fest, dass bei einer zu frühen Aufnahme die Kinder noch nicht in der Lage seien, die Kunst des Lesens zu erlernen oder auch klösterlichen Gehorsam zu zeigen (reg. virg. 7 [SC 345, 186]). Die Regeln geben keine Auskunft über einen besonderen O.ritus oder die Möglichkeit eines Klosteraustritts vor dem Erwachsenenalter (Weitzel 64; de Jong 33).

3. Benedikt. Im 6. Jh. wird durch *Benedikt ein liturgisches u. kirchenrechtliches Regelwerk geschaffen, die Regula Benedicti. Ebd. 59 (CSEL 75², 151/3; M. Puzicha, Komm. zur Benediktusregel [2002] 505/9 zSt.; F. Rivas, La vida cristiana como oblación en los escritos de San Benito y Doroteo de Gaza: Coloquio 2 [1999] 45/55; vgl. Reg. mag. 91 [SC 106, 398/410]) wird die Aufnahme von Knaben in benediktinische Klöster geregelt; das Kapitel steht im Zusammenhang einer Kapitelfolge, die grundsätzliche Bestimmungen über die Aufnahme von Brüdern trifft (Bened. reg. 58/61 [CSEL 75², 146/57]): Vermögende Eltern (quis ... de nobilibus) übergeben das Kind, das wahrscheinlich noch keine 15 Jahre alt ist (puer minor aetate: de Jong 28), mit einer Opfergabe u. der von ihnen ausgestellten Urkunde (petitio) dem Kloster. Dabei verpflichten sie sich, ihrem Kind zu keiner Zeit mehr irdische Besitztümer zukommen zu lassen, die es nur korrumpieren würden (Bened. reg. 59 [CSEL 75², 152]; zur Enterbung des Oblaten vgl. de Jong 23/30 mit Lit.; Lahaye-Geusen aO. [o. Sp. 31] 4/41; Weitzel 61/6). Statt dessen wird den Eltern die Möglichkeit eingeräumt, dem Kloster eine Spende (eleemosyna) anzubieten. Mittellose Eltern übergeben den Knaben lediglich mit der ausgestellten Urkunde u. einer Opfergabe, jedoch in Anwesenheit von Zeugen. Die Kinder erhalten in den Klöstern eine Schulausbildung (*Erziehung), die durch die Zuweisungen der Familien an das Kloster gewährleistet wird u. dem nicht zu leistenden Erbteil des im Kloster verbleibenden Oblaten entspricht (de Jong 267/90; vgl. oben). – Bened. reg. 59 (CSEL 75², 151/3) beschreibt die O. als sakrale Handlung u. spiegelt darin die frühmittelalterl. Religiosität wieder. Die Institutionalisierung dieser Zeremonie war bis zum Ende des 9. Jh. üblich. Ihre Liturgie basiert auf dem AT, wie die Gebete des O.ritus zum Ausdruck bringen (de Jong 13f). Das Kind wird als Opfer zusammen mit den eucharistischen Gaben dargebracht. Die Eltern übergeben ihr Kind dem Abt u. dem Klosterheiligen u. versprechen im Namen des Kindes Beständigkeit u. *Gehorsam. – Nach der Regula Benedicti ist die O. ein unwiderruflicher Akt; sie ist eine absolute Verpflichtung zum monastischen Leben u. kann nicht aufgehoben werden (Weitzel 63; zur in der Forschung begegnenden Bestreitung der

Verbindlichkeit der O. vgl. U. K. Jacobs, Die Regula Benedicti als Rechtsbuch [1987] 97; A. Lentini, Note sull'oblazione dei fanciulli nella regola di S. Benedetto: Studia Anselmiana 18/19 [Città del Vat. 1947] 195/225; Weitzel 63f).

c. Ägypten. Bereits in den Apophthegmata patrum werden für das frühe ägypt. Eremiten- u. *Mönchtum Kinder genannt, die zum Mönchtum bestimmt sind (Apophth. patr. Cario. 2 [PG 65, 249/52]; vgl. Theodrt. hist. rel. 13, 18 [SC 234, 506]; s. o. Sp. 40; zur O. von Kindern in Ägypten allgemein s. A. Papaconstantinou, Donation and negotiation: J.-M. Spieser / E. Yota [Hrsg.], Donations et donateurs dans le monde byzantin [Paris 2012] 75/95). Aus verschiedenen Viten koptischer Heiliger aus späterer Zeit ist bekannt, dass Kinder bereits in frühen Jahren einem Kloster übergeben werden, die später dauerhaft eine monastische Lebensform übernehmen. Von ihnen berichten die Viten des Viktor (O. v. Lemm, Zu einem Enkomium auf den hl. Viktor: ZsÄgSpr 48 [1910] 81/6), des Matthäus (E. Amelineau, Fragments de la vie de Matthieu le pauvre: Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire 4 [1886/88] 707/16) u. des Mose (R.-G. Coquin, Moses of Abydos: CoptEnc 5 [1991] 1679/81). Der fünfjährige Mose wird von den Eltern der Kirche ihres Dorfes (nicht einem Kloster) ‚bis zum Tage seines Todes' geschenkt (Vit. Moyses p. 11f [dt. Übers.: W. C. Till, Kopt. Heiligen- u. Märtyrerlegenden 2 (Roma 1936) 66]; Parallelisierung mit der atl. Samuel-Gestalt). Obwohl als Oblate gerade nicht in die Obhut eines Klosters übergeben, wird Mose als Heranwachsender dennoch zunächst Mönch u. später Archimandrit (R.-G. Coquin, Moïse d'Abydos: Cahiers de la Bibliotheque Copte 3 [1986] 12/14). Die Vita des Viktor zeigt in einer Wundererzählung, die diesem Heiligen zugeschrieben wird, den typischen Verlauf einer Schenkung: Gelübde der Eltern, Erkrankung des Sohnes, Brechen des Gelübdes, Tod des Kindes, Rettung durch den Heiligen u. Eintritt in das Kloster (A. Steinwenter, Miszellen. Zu den kopt. Kinder-O.: SavZsKan 12 [1922] 385f). – Die Abfolge eines dramatischen Prozesses, verbunden mit rechtlichen wie auch religiösen Konnotationen, kann auch in Kinderschenkungsurkunden des 8. Jh. aus dem Phoibammon-Kloster in Djême nachgewiesen werden, die zum Bestand der kopt. Rechtsurkunden des Klosterarchivs gehören (P.KRU 78/103; ed.: W. E. Crum / G. Steindorff, Kopt. Rechtsurkunden des 8. Jh. aus Djême [Theben] [1912]; dt. Übers.: W. C. Till, Die kopt. Rechtsurkunden aus Theben [Wien 1964]). Das Kloster wurde in den Terrassen-Tempeln der Hatschepsut in Deir el-Bahari eingebaut. Die 26 Urkunden, erstellt in den Jahren 734/85, finden schon vor ihrer zusammenfassenden Edition u. Übersetzung ein großes Interesse (eine rechtshist. Untersuchung erfolgte von Steinwenter [175/207]). Weitere Bearbeitungen stammen aus jüngerer Zeit (zuletzt Richter 164/98 mit umfassender Lit.). – Aussteller der Urkunden sind in 24 Fällen die Erziehungsberechtigten, wobei in vier Fällen die Mutter allein (P.KRU 79. 81. 86. 95 [256/9. 264/6. 276/8. 299/301 Crum / Steindorff; dt. Übers.: Till, Rechtsurkunden aO. 150f. 154f. 162/4. 176f]), in den anderen der Vater unterzeichnet. In zwei Fällen wird die Urkunde von mehreren Männern ausgestellt. In einer werden zwei Brüder übergeben, in den anderen Fällen ist von einem männlichen Kind die Rede. Für ein Kind wird das Alter mit drei Jahren angegeben (P.KRU 78, 15f [254 C. / S.; dt. Übers.: Till, Rechtsurkunden aO. 149]). Nur in einem Fall wird von der Mündigkeit berichtet, u. dass die Zustimmung des Oblaten zur Übergabe vorliege (P.KRU 79, 30/2 [258 C. / S.; dt. Übers.: Till, Rechtsurkunden aO. 151]). In einem Fall handelt es sich um die O. eines Erwachsenen. – Die Urkunden selbst sind in einem für diese Zeit typischen Formular geschrieben: der unveränderlichen Eingangsformel, dem Urkundenkorpus u. dem Schlussformular, das die Urkunde rechtsverbindlich macht. Die Schenkung der Kinder erfolgt aufgrund eines Gelübdes, das die Eltern geleistet haben. Hierbei wird deutlich, dass die Eltern ihr Gelübde oft nicht erfüllt haben: Die Erkrankung eines Kindes wird dann auf das Außerachtlassen des Gelübdes zurückgeführt (P.KRU 80, 16/9 [260f C. / S.; dt. Übers.: Till, Rechtsurkunden aO. 153]). Nach der Genesung wird das Gelöbnis ‚vergessen', u. erst eine zweite, mitunter todesbedrohende Erkrankung, das Sicherinnern mit neuem Geloben u. die Errettung des Kindes führen zur endgültigen Schenkung. In diesen Fällen scheint es undenkbar, an eine leichtfertige O. zu denken. Es muss nicht unbedingt eine wirtschaftliche Not zu

diesem Schritt geführt haben (A. Papaconstantinou, ΘΕΙΑ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ. Les actes Thébains de donation d'enfants ou la gestion monastique de la pénurie: Mélanges Gilbert Dagron 14 [2002] 511/26), sondern die Vorstellung, dass eine weitere Nichterfüllung des Gelübdes sogar den Tod u. weitere Strafen Gottes herbeiführen könnte. – Mit dem Ausstellen der Schenkungsurkunde wird das Kind dem Kloster übereignet. Die Abfolge des Geschehens zeigt sich auch in der Viktor-Vita: Der Tod eines Kindes wird darauf zurückgeführt, dass die Eltern das Kind trotz ihres Gelübdes nicht einem Kloster übergeben haben (v. Lemm aO.; P.KRU 80, 20/8 [261 C. / S.; dt. Übers.: Till, Rechtsurkunden aO. 153]). Als das tote Kind im Martyrium des hl. Viktor auf den Altar gelegt wird, u. die Eltern geloben, mit dem Kind bis zum Tod im Kloster zu leben, wird das Kind wieder lebendig u. später zu einem Mönch (v. Lemm aO.). In P.KRU 89, 17f; 100, 30/2 (284. 315f C. / S.; dt. Übers.: Till, Rechtsurkunden aO. 167. 184) heißt es: ,Der, der die Bitte der seligen Prophetin Anna, der Mutter des Propheten Samuel, gehört hat, erhörte auch uns' u. ebd. 89, 23; 100, 37/9 (285. 316 C. / S.; dt. Übers.: Till, Rechtsurkunden aO. 167. 184): ,auch wenn wir nicht an das Maß der seligen Anna, der Prophetin u. Mutter des Propheten, heranreichten'. Hier wird auf das AT Bezug genommen. – Auffallend ist, dass in keiner Urkunde dem Oblaten die Stellung eines Mönchs zugedacht wird (Schaten 132; vgl. PVat. Copt. Doresse 7; G. Schenke, Kinderschenkungen an das Kloster des Apa Thoma[s]?: Journ. of Juristic Papyrology 37 [2007] 177/83). Er wird dem Kloster als Knecht, Sklave u. ä. übereignet (Steinwenter 24f). Insbesondere wird auf die niedrigen Dienste in der Kirche hingewiesen. So werden in P.KRU 80, 37f (262 C. / S.; dt. Übers.: Till, Rechtsurkunden aO. 153) die Aufgaben wie folgt benannt: ,Er soll Knecht des hl. Klosters sein zum Auskehren, Besprengen, Wasser für die Waschfässer, Versorgung der Lampe des Altares, die ganze Dienstleistung für den hl. Ort u. alles, was der Verwalter ihm auftragen wird'. Warum die Kinder nicht zu Mönchen erzogen werden, was in den Urkunden ausdrücklich betont wird, bleibt unbekannt. Ob neben den religiösen Aspekten auch wirtschaftliche Not dazu führt, Kinder in ein Kloster zu geben, kann nur vermutet werden (Richter 192/4; vgl. oben). Dabei sind Gemeinsamkeiten mit der Praxis der O. in der frühmittelalterlichen Zeit vorhanden: das Gelübde der Eltern, die Übergabe des Kindes an das Kloster u. der Verweis auf 1 Sam. 1 (Steinwenter 207).

IV. Jungfrauenstand. Neben dem Kloster- u. Eremitenleben bilden Ehelosigkeit gelobende Frauen einen besonderen Stand in der christl. Gesellschaft. Mit einem vor dem Bischof vollzogenen Ritus nach Mt. 19, 10 u. 1 Cor. 7, 7, der Jungfrauenweihe, die auch der sozialen Sicherung u. offiziellen Anerkennung dient, geloben sie *Jungfräulichkeit, die sie außerhalb einer klösterlichen Gemeinschaft leben. Sie unterscheiden sich durch diese Lebensform, der Selbst-O., von jungen Mädchen, die von ihren Eltern einem Kloster übergeben werden (Conc. Aurel. vJ. 549 cn. 19 [CCL 148A, 155]; Conc. Matiscon. vJ. 581/83 cn. 12 [ebd. 226]). Von ihnen, aber auch von solchen, die bereits vor der Geburt Gott geweiht werden u. dann als Jungfrauen im Haus ihrer Eltern verbleiben, berichtet Hieron. ep. 24, 2; 107, 3. 6. Sulp. Sev. vit. Martin. 19, 1 (SC 133, 292) weiht der Prefekt Arborius seine Tochter sogleich Gott, als sie durch einen Brief Martins, der ihn zufällig erreicht hatte, von heftigem Fieber geheilt worden ist (zu Gallien G. Muschiol, Famula Dei [1994] 41/63; Conc. Paris. vJ. 614 [CCL 148A, 279]: Frauen, die als Kinder in den Jungfrauenstand gegeben worden sind, brechen ihr Gelübde). Kritik an einer allzu ausufernden Weihe von jungen Mädchen äußern Basilius u. Hieronymus. Eltern versuchten hierdurch offenbar, die Aussteuer für ihre Töchter zu sparen (Basil. ep. 199, 18 [2, 155/7 Courtonne]; Hieron. ep. 130, 6). Die O. von Jungen geht aus Prud. perist. 2, 521/4 (CCL 126, 275) hervor, ein Brauch, der unter nobiles verbreitet war.

M. Corbier, Child exposure and abandonment: S. Dixon (Hrsg.), Childhood, class and kin in the Roman world (London 2001) 52/73. – E. Eyben, Family planning in antiquity: AncSoc 11/12 (1981/82) 5/82. – M. de Jong, In Samuel's image. Child o. in the early medieval west = Brill's stud. in intellectual hist. 12 (Leiden 1996). – H. Leclercq, Art. Oblat: DACL 12, 2, 1857/77. – M. K. v. Pföstl, Pueri oblati. Eine hist.-anthropolog. Unters. des Reifealters 1. Spätantike u. frühes MA (2011). – P. A. Quinn, Better than the sons of kings. Boys and monks in the early MA = Stud. in hist. and culture 2 (New York 1989). – T. S. Richter, ,... auch

wenn wir nicht an das Maß der seligen Anna heranreichten ...'. Kindesschenkungen an ein oberägypt. Kloster im 8. Jh. nC. u. ihr narrativer Horizont: H. W. Fischer-Elfert / T. S. Richter (Hrsg.), Lit. u. Religion im Alten Ägypten. Ein Symposium zu Ehren von E. Blumenthal = AbhLeipzig 81, 5 (2011) 164/98. – J. R. RIEPENHOFF, Zur Frage des Ursprungs der Verbindlichkeit des Oblateninstituts. Ein Beitr. zur Gesch. des mittelalterl. Bildungswesens = Münst. Beitr. zur Geschichtsforschung 74/75 (1939). – S. SCHATEN, Kopt. Kinderschenkungsurkunden: BullSocArchCopte 35 (1996) 129/42. – J. N. SEIDL, Die Gott-Verlobung von Kindern in Mönchs- u. Nonnenklöstern oder De pueris oblatis. Eine kirchenrechtsgeschichtl. Unters. (1872). – A. STEINWENTER, Kinderschenkungen an kopt. Klöster: SavZsKan 11 (1921) 175/207. – H.-J. THISSEN, Kopt. Kinderschenkungsurkunden. Zur Hierodulie im christl. Ägypten: Enchoria 14 (1986) 117/28. – J. WEITZEL, Oblatio puerorum. Der Konflikt zwischen väterlicher Gewalt u. Selbstbestimmung im Lichte eines Instituts des mittelalterl. Kirchenrechts: Vom mittelalterl. Recht zur neuzeitl. Rechtswissenschaft. Bedingungen, Wege u. Probleme der europäischen Rechtsgesch., Festschr. W. Trusen = Rechts- u. staatswissenschaftl. Veröff. der Görres-Gesellschaft NF 72 (1994) 59/74.

Sofia Schaten.

Oblation II (Sachen).

Vorbemerkung. Unter O. wird in diesem Artikel die kultische oder gottesdienstliche Spende u. Darbringung von materiellen Gaben u. Gegenständen verstanden (im Unterschied zur O. von Personen, die Gott geweiht wurden oder sich Gott weihten [s. o. Sp. 31/47], u. auch zu Tieropfern). Der Begriff ‚kultisch' ist hier in einem weiten Sinn verwendet: Er bezieht sich auf die regelmäßigen Zusammenkünfte der Christen, die normalerweise mit liturgischen Formen wie ritualisierten Gemeinschaftsmählern, gemeinsamer Schriftlesung oder *Gebet (I) verbunden waren. Die dargebrachten Gaben konnten für unterschiedliche Zwecke verwendet werden: für die materielle Unterstützung bedürftiger Gemeindemitglieder, aber auch für den Lebensunterhalt des Klerus. Sie konnten bloße ‚Abgaben', zB. Beiträge (in Naturalien u. / oder *Geld) an die Gemeindekasse, sein. Oft wurden sie zugleich auch als *Opfer, im Sinne von Darbringungen für Gott, verstanden (wobei sie zugleich fast immer für die genannten kirchl.-sozialen Zwecke benutzt wurden). – Der Ursprung der frühchristl. O. geht auf die christl. Gemeinschaftsmähler zurück, genauer auf die schon 1 Cor. 11, 21 bezeugte Gewohnheit, Speisen u. Getränke zum Gemeindemahl mitzunehmen u. in brüderlicher Liebe zu teilen (Klauck 293f; P. Lampe, Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenist.-röm. Mahlpraxis u. paulinischer Theologia Crucis [1 Kor 11, 17/34]: ZNW 82 [1991] 183/213, bes. 192/8). Diese umfassten *Brot u. Wein (u. auch andere materielle Beiträge), die als Grundbestandteile gemeinantiker Mähler auch in den christl. Gemeinschaftsmählern eine zentrale Rolle spielten. Sehr früh entwickelte sich die Gewohnheit, einen Teil der mitgebrachten Gaben, die nicht während des Mahles gegessen u. getrunken wurden, für den Lebensunterhalt des Klerus zu verwenden u. unter die Armen u. Bedürftigen zu verteilen (s. u. Sp. 57. 59. 65). Weitere Faktoren, die zur Entwicklung der christl. O. beigetragen haben, sind die weitverbreitete Gewohnheit, die Erstlinge der Ernte zur Kirche zu bringen, um sie für Gott oder den Klerus darzubringen, wie auch der Brauch, materielle Gaben segnen zu lassen (die Grenzen zwischen O. im eigentlichen Sinn u. Segnungen im Sinne von Benediktionen kann hierbei fließend sein). – Vor allem in den frühesten Quellen ist die Terminologie, die zur Bezeichnung

der O. benutzt wird, uneinheitlich. Die griech. u. lat. Schlüsselverben (προσφέρειν u. offerre) u. die davon abgeleiteten Substantive προσφορά u. oblatio haben im Allgemeinen im vorchristl. Sprachgebrauch keine spezifisch kultische Bedeutung. Die Grundbedeutung von προσφέρειν ist ‚herbeibringen', ‚herantragen', ‚zu jemandem bringen' oder auch ‚schenken' (Lampe, Lex. 1182/4 s. v. προσφέρω). Ähnliches gilt für das lat. Verb offerre, das im außerchristl. Sprachgebrauch kein kultischer Terminus ist (R. Heine, Art. offero: ThesLL 9, 2 [1968/81] 499/511; Berger 36/42). Wenn die Wörter im Zusammenhang frühchristlicher Gemeindemähler begegnen, beziehen sie sich deshalb in den Ohren derjenigen, die die klass. Sprechweise gewöhnt sind, auf ein Abgeben, Überreichen oder Auf-den-Tisch-stellen der mitgebrachten Gaben, ohne kultische Assoziationen hervorzurufen. Andererseits ist es wichtig zu beachten, dass die genannten Schlüsselverben in der LXX (A. Baumstark, Art. Anaphora: o. Bd. 1, 423; Berger 45f) u. in der Vulgata sehr häufig benutzt werden, um die hebr. Wurzel qrb (im Kausativstamm) zu übersetzen, die mehrere Bedeutungen haben kann, aber oft im Zusammenhang mit dem Opferkult vorkommt u. sich dann auf das Darbieten von für Gott bestimmten Opfern, wie Brandopfer (ʿolā), Schlachtopfer (zebaḥ) u. Speiseopfer (minaḥ), bezieht. Προσφορά u. oblatio übersetzen regelmäßig das hebr. qorban, das in diesem Zusammenhang die dargebotene Opfergabe bezeichnet. Es sei noch hinzugefügt, dass man in der syr. Peschitta die gleichen semitischen Wurzeln beibehalten hat, u. dass die hebr. Verbalform aus der Wurzel qrb u. die Substantive qorban mit qareb u. qurbana übersetzt werden (R. Payne Smith, Thesaurus Syriacus 1 [Oxford 1879/1901] 3722f. 3725f). Daraus folgt, dass diese Verben für christliche Ohren, neben der geläufigen, profanen Bedeutung, einen kultischen Klang haben u. Assoziationen mit der Darbringung von für Gott bestimmten Opfern wecken können. Ein kultisches Verständnis der O. wurde von der weiteren Ritualisierung u. Entwicklung der christl. Liturgie, die mit einem zunehmenden Einfluss des atl. Opfer- u. Tempelkultes verknüpft war, stark gefördert. Dies wird am deutlichsten in der Entwicklung der frühchristl. Gemeinschaftsmähler sichtbar, die sich spätestens ab dem 3. Jh. zu klassischen Eucharistiefeiern entfalteten. Sie waren nicht mehr der Sättigung der Gläubigen gewidmet, erlangte doch in ihnen das Gedächtnis des Todes Christi u. der ntl. Einsetzungsbericht eine immer zentralere Bedeutung (vgl. P. F. Bradshaw / M. E. Johnson, The eucharistic liturgies [Collegeville 2012] 50/8. 129/32). – Aufgrund der Verwurzelung der frühchristl. O. in den frühchristl. Gemeindemählern liegt es nahe zu untersuchen, inwieweit man in Beschreibungen jüdischer u. paganer Kult- u. Gemeinschaftsmähler Phänomenen begegnet, die mit den christl. O. verwandt oder vergleichbar sind. Zugleich erhebt sich die Frage, welche anderen nichtchristlichen Traditionen die christl. O., die nicht immer im Rahmen eines Gemeinschaftsmahles bzw. der Eucharistie stattfanden, beeinflusst haben könnten. Von besonderer Bedeutung sind hier die atl. u. insbesondere die vegetativen (unblutigen) Opfer, wie die Speise- u. Erstlingsopfer, auf die in christlichen Quellen regelmäßig ausdrücklich verwiesen wird. Vor allem seit dem 4. Jh. sollte aber auch mit einer möglichen Weiterwirkung vergleichbarer griechischer u. römischer Traditionen gerechnet werden. Darum sollten bei einer Suche nach möglichen vorchristlichen Einflüssen u. Parallelen auch diese Traditionen berücksichtigt werden.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-Römisch. a. Kultmähler. Bei den privaten Mahlzeiten u. Gemeinschaftsmählern der Antike hat das Herantragen oder Herbeibringen von Speisen, Getränken oder anderen materiellen Gaben keine besondere Rolle gespielt. Abgesehen von Opfermählern, bei denen dem engeren Mahl die Darbringung eines Tieropfers voranging, war das Herbeibringen von Speisen u. Getränken nicht mehr als eine primär funktionale Handlung. Nichts deutet darauf hin, dass die sog. Eranos-Mähler, bei denen die Teilnehmer selber Speisen u. Getränke mitbrachten oder während der Mahlzeit finanzielle Beiträge spendeten (M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl u. Mahlgemeinschaft [1996] 31f; Lampe, Herrenmahl aO. 194/7), eine Ausnahme bildeten. Andererseits kannte man die Opfermähler, denen ein (Schlacht-)Opfer voranging; die Abfolge Opfer - Mahlzeit war also allgemein bekannt. Zudem war es namentlich in Rom Brauch, das tägliche Mahl mit einer Spende an die (Haus-)Götter zu beginnen (Varro sat. Men.

265; Iuvenal. 9, 137f; 12, 87/90; Plin. n. h. 28, 267; Porph. abst. 2, 20; vgl. Ovid. fast. 6, 305f; Latte, Röm. Rel. 90; Klauck 53f; B. Eckhardt, Art. Mahl V [Kultmahl]: o. Bd. 23, 1016f. 1023; *Haus I).

b. Opfertraditionen. Obschon sowohl in der griech. u. röm. Antike als auch im Judentum im Zeitalter des ersten u. zweiten Tempels (vgl. u. Sp. 73f) die große Mehrheit der Opferrituale Tieropfer waren (W. Burkert, Homo necans[2] [1997]; M.-Z. Petropolou, Animal sacrifice in ancient Greek religion, Judaism, and Christianity. 100 BC to AD 200 [Oxford 2008]; J. W. Knust / Z. Várhelyi, Ancient mediterranean sacrifice [ebd. 2011]), wurden für die Götter auch zahlreiche ‚unblutige' Opfer dargebracht. – Neben Tieropfern wurden den Göttern verschiedenste Opfergaben dargebracht, wie Getreide, Brot (Porph. abst. 2, 7; J. Haußleiter, Art. Brot: o. Bd. 2, 613f), Früchte, Gemüse (vgl. Th. Klauser, Art. Bohne: ebd. 490/2 mit Belegen), Haar (Il. 23, 135f; Eur. Electr. 91. 518; Anth. Gr. 6, 156; B. Kötting, Art. Haar: o. Bd. 13, 182/5), Honig (A. Sallinger, Art. Honig: ebd. 16, 449/52), Käse (Dion. Hal. ant. 4, 49, 3; O. Schuegraf, Art. Käse: o. Bd. 19, 921f), Kuchen, Milch (Varro rust. 2, 11, 5; A. C. Stewart, Art. Milch: o. Bd. 24, 788/90), *Öl, Wolle, Wein u. Weihrauch (für die griech. Religion L. Ziehen, Art. Opfer: PW 18, 1 [1939] 579/88; Stengel, Kult.[3] 98/103). Besondere Beachtung verdienen hier die Erstlingsopfer, die aus den Erstlingen der Jagd oder des Fischfangs, aber auch des Ackerbaus oder der Feldfrüchte bestehen konnten (Ovid. met. 10, 431/5; Plin. n. h. 4, 91; 18, 8; W. Burkert, Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche[2] [2011] 108/11 mit Belegen; Wissowa, Rel.[2] 409f). Das Darbringen der Erstlingsfrüchte u. der Erstlinge der Getreideernte war manchmal wie andere vegetative Opfer von Tieropfern begleitet (zB. Il. 9, 26 [vgl. Ovid. met. 8, 273]; Xen. exped. 5, 3. 9; Sokolowski, LSCG 5: Primatialopfer für die Getreidegöttin *Demeter), konnte aber auch ohne solche geschehen (Paus. 8, 42, 11; vgl. Burkert, Religion aO. 110f).

II. Jüdisch. a. Mahlzeiten. Jüdischen Mählern ging weder eine Spende an Gott noch ein Speiseopfer voran. Kennzeichend für jüdische Mahlzeiten sind Segnungen (Berakot), die aA. der Mahlzeit über das Brot u. über einen *Becher mit Wein (falls Wein getrunken wird) gesprochen werden, u. in denen Gott als Geber gepriesen wird, dem man das Essen u. Trinken verdankt (vgl. u. a. Berakot 6). Den Gedanken, dass für Gott eine Speise geopfert oder eine Libation für ihn verrichtet wird, gibt es hier nicht; stattdessen wird betont, dass der Mensch die Nahrung von Gott erhalten habe.

b. Opfertraditionen. Das Judentum kannte bis zur Tempelzerstörung neben Tieropfern (Petropolou aO.; Knust / Várhelyi aO.) Teig- u. Mehlopfer (minḥā) sowie verschiedene Formen des Erstlingsopfers.

1. Mehlopfer. Mehlopfer wurden mit *Öl, aber ohne Sauerteig, gebacken, zT. vom Priester auf dem Altar verbrannt u. zT. für Priester bestimmt (Lev. 2). Das Mehlopfer konnte mit Tieropfern kombiniert oder auch allein dargebracht werden (eine detaillierte Beschreibung der verschiedenen Formen der minḥā bei K. McClymond, Beyond sacred violence [Baltimore 2008] 72/8; vgl. Num. 15, 18/21 für das Teigopfer).

2. Erstlingsopfer. Der erste Ertrag der Ernte (u. a. Früchte, Korn, Teig) soll als Erstlingsopfer zum Heiligtum gebracht u. dem Herrn dargeboten werden (Ex. 22, 29; Lev. 19, 24; Num. 15, 20f; 18, 30; Dtn. 26, 1; Neh. 10, 36. 38; Eissfeldt). Alljährlich wird auch an einem Tag nach dem Schabbat (nach Pesach) die erste Garbe der Gerstenernte geopfert (Lev. 23, 9/12). Auf ähnliche Weise sollte fünfzig Tage später am Wochenfest dem Herrn ein Mehlopfer, das aus der neuen Weizenernte (aber diesmal mit Sauerteig) hergestellt war, dargebracht werden (ebd. 23, 16/8; vgl. Ex. 23, 16).

3. Abgabe des Zehnten. Der Darbringung des Erstlingsopfers verwandt ist die verpflichtende Abgabe des Zehnten vom Ertrag des Landes (Olivenöl, Korn, Wein; Lev. 27, 30; Num. 18, 12f; Dtn. 14, 22/7; 18, 4; 26, 12f; Neh. 10, 38f; vgl. Eissfeldt). Nach Lev. (u. Neh.) ist der Zehnte ausdrücklich für den Lebensunterhalt der Leviten u. Priester bestimmt; Dtn. 26, 12f nennt jedoch auch Witwen u. Waisen als zu Versorgende (E. Sanders, Judaism[4] [London 2005] 148f).

4. Weitere Entwicklung. Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels konnten diese Traditionen im Judentum, wie überhaupt der ganze Tempelkult, nicht länger praktiziert werden. Die diesbezüglichen Passagen der Tenach wurden in der Synagoge gelesen u. die rituellen Details in Mischna, Tosefta u. Talmud ausführlich beschrieben u. diskutiert

(vgl. vor allem die Traktate Terumot, Ma'aśrot, Ḥallah, Bikkurim, Menaḥot); auf diese Weise wurde die Erinnerung an die Traditionen lebendig gehalten. – Die (zumindest literar.) Bewahrung der Traditionen diente dem frühen Christentum dazu, eigene Bräuche, die wahrscheinlich teilweise aus der griech.-röm. Welt übernommen wurden, zu legitimieren (wie etwa die Erstlingsopfer) u. daran christliche Organisationsformen (zB. in Bezug auf den Lebensunterhalt des Klerus) anzulehnen.

B. Christlich. Vor allem für die ersten drei Jhh. ist das überlieferte Quellenmaterial sehr bruchstückhaft u. situativ. Die Forschung ist zumeist auf beiläufige Bemerkungen frühchristlicher Schriftsteller angewiesen, die zudem einen gottesdienstlichen Kontext als bekannt voraussetzen, der heute im Dunkel liegt. Detaillierter sind die pseudapostolischen Kirchenordnungen, insbesondere die Dokumente, die als Varianten der bis vor kurzem dem *Hippolytus (II) zugeschriebenen u. auf Anf. des 3. Jh. datierten sog. Traditio apostolica gelten (s. u. Sp. 60f; die präzise Bestimmung der Abhängigkeitsverhältnisse der lat., kopt., arab. u. äthiop. Versionen u. die Rekonstruktion einer Grundschrift [oder wenigstens seiner ältesten rekonstruierbaren Gestalt] müssen zZt. als ungelöst gelten; Bradshaw / Johnson / Philips, bes. 1/17; vgl. Ch. Markschies, Wer schrieb die sog. Traditio Apostolica?: W. Kinzig / Ch. Markschies / M. Vinzent [Hrsg.], Tauffragen u. Bekenntnis [1999] 1/74). Erst ab dem Ende des 3. u. Anf. des 4. Jh. wird das Quellenmaterial umfangreicher u. leichter interpretierbar.

I. Die ersten drei Jhh. a. Frühchristl. Gemeinschaftsmähler. 1. Der erste Clemensbrief. Abgesehen von 1 Cor. 11, 21 (s. o. Sp. 48) findet sich der früheste Hinweis auf die O. von Gaben (in einem gottesdienstlichen Kontext) 1 Clem. 44, 4: Hiernach soll man diejenigen, die ‚auf tadellose u. heilige Weise die Gaben herbeigebracht haben' (ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα), nicht vom Aufseheramt (τῆς ἐπισκοπῆς) absetzen (*Absetzung). Auf der Grundlage dieses kurzen Hinweises lässt sich nur wenig über den genaueren gottesdienstlichen Kontext aussagen. Es liegt nahe anzunehmen, dass die O. im Rahmen eines Gemeinschaftsmahles stattfand, über dessen Struktur u. Ablauf aber weitere Informationen fehlen. Falsch wäre es, bereits aE. des 1. Jh. die Existenz der von späteren Quellen bezeugten zweiteiligen Eucharistiefeier vorauszusetzen u. auf der Basis dieser Annahme das Herantragen der Gaben als eine Art Offertorium aA. des zweiten Teils der Gottesdienstfeier zu interpretieren (mit Recht daher K. W. Stevenson, Eucharist and offering [New York 1986] 17). Die 1 Clem. 44, 4 genannten ‚Gaben' (δῶρα) können Brot u. Wein sein, die während der Eucharistie herbeigebracht wurden (Hanson 7). Diese Annahme ist durchaus plausibel, aber es kann sicher nicht ausgeschlossen werden, dass neben Brot u. Wein auch andere Gaben herbeigebracht wurden. Ob die O. als ein funktionelles Herantragen oder als ein kultisches ‚Opfern' aufgefasst werden sollte, lässt sich auf Basis der kurzen Anspielung nicht entscheiden. Der Ausdruck προσφέρειν τὰ δῶρα könnte an alttestamentliche Opfer erinnern (etwa Num. 15, 4; vgl. Mt. 5, 23), aber auch in einem nichtkultischen Sinne verstanden werden. Bemerkenswert ist schließlich, dass die Aufseher (Presbyter) u. nicht die anderen Teilnehmer oder die *Diakone die Gaben herbeibringen.

2. Justin. Etwas genauere liturgische Angaben findet man in Justins bekannten u. oft zitierten Beschreibungen der sonntäglichen Eucharistiefeier (apol. 1, 61/7). Am A. des zweiten Teils der Feier, nach der Fürbitte u. vor dem Danksagungsgebet, werden Brot, ein Becher mit Wasser u. ein Becher mit Wasser u. Wein (ebd. 1, 65; im letzten Satz des Kap. u. ebd. 1, 67: Brot, Wein, Wasser) dem Vorsteher gereicht (1, 65. 67: προσφέρεται). Harnack (Brot u. Wasser. Die eucharistischen Elemente bei Justin = TU 7, 2 [1891]) u. McGowan 151 haben die Meinung vertreten, die Erwähnung des Weins sei das Ergebnis einer Textkorrektur, was bedeutete, dass nur Wasser u. kein Wein herbeigebracht u. getrunken wurde, aber für diese Annahme gibt es keine überzeugenden textkritischen Gründe (vgl. G. Rouwhorst, L'usage et le non-usage du vin: A. Lossky / M. Sodi [Hrsg.], Rites de communion [Città del Vat. 2010] 232f). Aus der Textpassage lässt sich nicht ableiten, dass im Verb προσφέρειν die kultischen Konnotationen, die es in der LXX haben kann, mitklingen (so R. Stählin, Die Gesch. des christl. Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart: Leiturgia 1 [1954] 18). Am wahrscheinlichsten ist es, dass ein einfaches ‚Herantragen' oder

,Überreichen' der Gaben, die vom Vorsteher entgegengenommen werden, gemeint ist (Berger 48f; vgl. Hanson 8).

3. Irenaeus v. Lyon. Vom theologisch-inhaltlichen Gesichtspunkt her besonders interessant sind die Hinweise auf die eucharistische O. (Iren. haer. 4, 17, 5; 4, 18, 1f. 4; vgl. Hanson 8/10; D. N. Power, Irenaeus of Lyons on baptism and eucharist [Bramcote 1991] 15/22; *Irenaeus v. Lyon). Für Irenaeus impliziert die Eucharistie eine Darbringung von (materiellen) Gaben, womit nur Brot u. Wein gemeint sein können. Er betrachtet sie zudem als Erstlingsopfer, als Darbringung der Erstlingsfrüchte der Schöpfung, worin die Dankbarkeit der Gläubigen dem Schöpfer gegenüber zum Ausdruck gebracht wird. Diese von der Kirche dargebrachte O. ist im letzten Abendmahl begründet, bei dem Jesus Gaben, die der Schöpfung angehörten, nämlich Brot u. einen Becher, genommen, eine Danksagung darüber ausgesprochen u. sie als seinen Leib u. sein *Blut gedeutet hatte (haer. 4, 17, 5). Diese theologische Deutung der eucharistischen O. richtet sich einerseits gegen die Auffassung, dass Gott Opfer brauche (es wird mehrfach betont, dass die O. nur Ausdruck der Dankbarkeit seien u. dass Gott nichts benötige) u. andererseits gegen schöpfungsfeindliche Tendenzen unter Gnostikern: Dass Jesus selber materielle Gaben genommen hatte u. die Christen diese für Gott darbringen, gilt als Anerkennung der Schöpfung u. ihres Schöpfers sowie als eine Widerlegung der Auffassung, der Schöpfergott sei ein anderer u. niedrigerer Gott als der Vater Jesu Christi (ebd. 4, 18, 4; vgl. Jungmann 1, 35). Über die rituelle Form der O. von Brot u. Wein lässt sich nichts Genaueres aussagen (unklar bleibt, ob die Darbringung mit dem eucharistischen Dankgebet zusammenfällt u. darin impliziert ist, oder ob Irenaeus sie mit dem Akt des Herantragens durch die Gläubigen verbindet).

4. Tertullian. Schwierig zu deuten sind mehrere Anspielungen auf O. in den Schriften Tertullians. Im Apologeticum schreibt Tertullian, jedes Gemeindemitglied lege an einem bestimmten Tag im Monat, wenn es will u. kann, einen bescheidenen Geldbeitrag hin (modicam ... stipem ... apponere), der aber nicht für Schmausereien u. Trinkgelage ausgegeben werde, sondern für den Unterhalt u. das Begräbnis Armer u. die Unterstützung anderer Gemeindemitglieder, die materielle Hilfe benötigen (apol. 39, 5f). Es ist bemerkenswert, dass der freiwillige monatliche Beitrag nicht in der bald darauffolgenden Beschreibung des als dilectio bezeichneten ,Gemeinschaftsmahles' (cena) erwähnt wird (ebd. 39, 16). Die Zahlung dieses Beitrags fand also wahrscheinlich nicht während des Mahles statt u. war vermutlich nicht in einen gottesdienstlichen Kontext eingebettet. – In den Schriften Tertullians finden sich nur äußerst dürftige Auskünfte über die Art u. Weise, wie Brot u. Wein (u. evtl. andere materielle Gaben) während der Eucharistiefeier hinein- u. dargebracht wurden. Aus der Beschreibung der cena im Apologeticum, die vermutlich nichts anderes als eine Eucharistiefeier war u. zwar die einzige Form dieser Feier, die Tertullian gekannt hat (Bradshaw, Origins 97/103; A. McGowan, Rethinking agape and eucharist in early north African Christianity: Studia Liturgica 34 [2004] 165/76; C. Leonhard, Art. Mahl V [Kultmahl]: o. Bd. 23, 1081/3), erfährt man darüber nichts. Zwar begegnen die Termini oblatio u. offerre in den Schriften Tertullians öfter im Zusammenhang mit der Eucharistiefeier u. werden sogar als Bezeichnungen für diese Feier verwendet (virg. vel. 9, 1; castit. 7, 4). Die Termini scheinen sich aber vor allem auf Gebete oder Danksagungen zu beziehen, die während des eucharistischen Mahles gesprochen wurden (adv. Marc. 4, 9, 9. 35, 11; vgl. Berger 56). Diese Deutung stimmt mit der Tatsache überein, dass die Begriffe sich auch in anderen Zusammenhängen bei Tertullian auf Gebete beziehen, die in seiner Deutung an die Stelle alttestamentlicher Opfer getreten sind (ebd. 51f). Die einzige Stelle, die unzweideutig auf ein Herantragen der eucharistischen Gaben, genauer des Brotes, anspielt, ist praescr. 40, an der Tertullian die Auffassung vertritt, dass der Teufel in den *Mysterienkulten die oblatio panis imitiert. Oblatio panis dient hier als eine technische Bezeichnung der ganzen Eucharistiefeier, was voraussetzt, dass dem Vorgang eine große Bedeutung beigemessen wird. Jedenfalls werden die O. hier nicht in einem kultischen Sinne, als Darbringung für Gott, verstanden. Andere Textpassagen, in denen das Verb offerre (in einem zwar nicht christl.-liturgischen Zusammenhang) Speisen (u. a. Brot) als Objekt hat, suggerieren das Gegenteil: Offerre bedeutet dort immer ein reines Herantragen u. das Stellen von

Speisen auf den Tisch (adv. Iud. 3, 1; an. 24, 5; Berger 48 mit Anm. 251).

5. Cyprian. Die Schriften Cyprians bezeugen eine auffallende Weiterentwicklung des O.motivs, besonders im Vergleich zu Tertullian. Dies hängt mit Cyprians Akzentuierung des Opfercharakters der Eucharistiefeier zusammen, die er als das Gedächtnis des Opfertodes Christi, d. h. dessen passio, interpretiert. Christus wird in der Eucharistiefeier vom zelebrierenden Bischof / Priester repräsentiert. Das Verb offerre wird einerseits häufig mit dem Begriff sacrificium u. andererseits mit den eucharistischen Gaben (Brot, Wein, Kelch) verbunden (ep. 63, 4. 9. 12. 16f u. ö.; vgl. Berger 61, bes. Anm. 306). Es betrifft hier also eine kultische Darbringung, die während des eucharistischen Gebetes vom sacerdos (Bischof, Priester) vollzogen wird (ebd. 63). Nur selten wird von Cyprian eine Darbringung durch nichtordinierte Gläubige berichtet: Eleem. 15 (CCL 3A, 64f) wird eine reiche *Frau getadelt, die meint, das Herrenmahl (dominicum) feiern zu können, ohne den ‚Opferkorb' (corban) zu beachten; ep. 34, 1 ist von der Darbringung von oblationes während der Eucharistiefeier (durch lapsi) die Rede (über das genaue Moment der Darbringung wird in keiner von den beiden Stellen etwas Näheres ausgesagt). Es ist anzunehmen, dass zu den dargebrachten Gaben u. a. Brot u. Wein gehörten, die für die Eucharistiefeier benötigt wurden (vgl. V. Saxer, Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III[e] s. [Città del Vat. 1969] 245). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass ep. 65, 3 Kleriker neben stipes u. lucra auch oblationes bekamen: Mit dem letztgenannten Terminus sind wahrscheinlich die Gaben gemeint, die während der Eucharistiefeier dargebracht wurden (vgl. Schöllgen 64). Hieraus kann gefolgert werden, dass es sich bei der Darbringung während der Eucharistiefeier nicht nur um Brot u. Wein handelte.

6. Didaskalie. Weitere Auskünfte über O. findet man in den syr. u. lat. Versionen der Didaskalie, die wahrscheinlich ursprünglich auf Griechisch in Nordsyrien verfasst worden ist (zum Folgenden Schöllgen 87/100). Im achten u. neunten Kap. werden die atl. Bestimmungen zum Priester- u. Levitenunterhalt (Gaben, Opfer, Erstlinge, Zehnte usw.) auf den christl. Klerus übertragen. Sie dienen zur Begründung des Unterhaltsrechts des Klerus, dessen materielle Versorgung durch die Gemeindemitglieder sichergestellt werden soll (8 [CSCO 401 / Syr. 175, 95. 98/102; engl. Übers.: CSCO 402 / Syr. 176, 91. 93/8]; Const. apost. 2, 25, 5f [SC 320, 228/30]). Die Gläubigen schulden ihre Gaben in erster Instanz dem *Bischof, dem seinerseits wieder die Sorge u. Verantwortung für die Verteilung der Gaben unter den Diakonen u. Presbytern, aber auch unter den Armen, Witwen usw. obliegt (9 [CSCO 401 / Syr. 175, 103f; engl. Übers.: CSCO 402 / Syr. 176, 99f]; Const. apost. 2, 26f [SC 320, 234/44]). Aus dem Text wird nicht völlig deutlich, wann u. wie die Gaben eingesammelt wurden. Sicher ist aber, dass die Gläubigen für die Eucharistiefeier Gaben mitbrachten (9 [CSCO 401 / Syr. 175, 115; engl. Übers.: CSCO 402 / Syr. 176, 110]; Const. apost. 2, 36 [SC 320, 260/2]) die aA. der Feier von den vor der Tür stehenden Diakonen angenommen wurden (12 [CSCO 407 / Syr. 179, 144f; engl. Übers.: CSCO 408 / Syr. 180, 131f]; Const. apost. 2, 57 [SC 320, 311/20]). Die betreffenden Passagen lassen vermuten, dass nicht ausschließlich Brot u. Wein eingesammelt wurden (9 [CSCO 401 / Syr. 175, 103f; engl. Übers.: CSCO 402 / Syr. 176, 99f]; vgl. Taft 18). Ferner erhielten Kleriker bei den Agapemählern (in der syr. Version: Totenmähler), die für Witwen veranstaltet wurden, Ehrenportionen (9 [CSCO 401 / Syr. 175, 103f; engl. Übers.: CSCO 402 / Syr. 176, 99f]; Const. apost. 2, 28 [SC 320, 244/8]; vgl. Schöllgen 91f). Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass, abgesehen von den Eucharistiefeiern u. Agapen, auch bei anderen Gelegenheiten von den Gläubigen Beiträge in Naturalien oder Geld bezahlt wurden.

b. Jährliche Totengedenktage. Die Schriften Tertullians bezeugen O., die alljährlich für die Verstorbenen an ihren Todestagen stattfinden (castit. 11; cor. 3; monog. 10, 4). Die O. sind hier sicher keine Gaben oder Speisen, die während der Totenmähler den Toten oder Göttern geopfert u. im Anschluss gegessen u. getrunken wurden, weil diese pagane Tradition von Tertullian abgewiesen u. bekämpft wird (Saxer 50f; vgl. Tert. spect. 13, 4f). Aus dem Kontext ergibt sich, dass die O. aus Gebeten für die Verstorbenen bestanden, die als ein ‚Opfer' (sacrificium) zu Gott emporstiegen (vgl. cor. 3). Dass dies, wie oft angenommen wird (Saxer 50), im Rahmen einer Eucharistiefeier geschah, lässt sich

aufgrund der Passagen nicht mit Sicherheit belegen. Der Gebrauch des Verbs offerre u. die von castit. 11 bezeugte Anwesenheit eines sacerdos bieten dafür nicht genügend Anhalt (gegen Saxer 50f). Wenn, wie in neueren Forschungen angenommen wird, die Eucharistiefeier zZt. Tertullians noch den Charakter eines Gemeinschaftsmahles hatte, würde das sogar aufgrund der Ähnlichkeit des eucharistischen Mahles mit den heidn. Totenmählern gegen diese These sprechen. Davon abgesehen, lässt sich auf der Basis der Passagen nicht entscheiden, ob die Gebete mit Spenden verbunden waren (die von E. de Bhaldaithe, Oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus. What did Tertullian mean?: StudPatr 20 [Oxford 1989] 346/51 vertretene These, man habe an Totengedenktagen die O. nur ‚hergestellt', d. h. gebacken, u. sie seien dann während der sonntäglichen Eucharistiefeier ‚herangebracht' worden, ist schwach begründet). – Cyprian erwähnt die O. im Zusammenhang mit den alljährlichen Totengedenktagen, die zum Gedächtnis der Märtyrer gehalten wurden (ep. 1, 2; 12, 2; 39, 3). Im Unterschied zu den genannten Schriften Tertullians unterliegt es hier keinem Zweifel, dass der Begriff, der zusammen mit dem Terminus sacrificium verwendet wird, auf das Offerieren der eucharistischen Gaben (vermutlich durch die Priester) verweist (Saxer 103f). Weitere Einzelheiten (zB. über den Anteil der Gläubigen an den O.) fehlen.

c. Erstlinge u. Zehnte. Abgesehen von einigen Stellen in der Traditio apostolica (s. u. Sp. 64), die schwer zu datieren sind, gibt es in der christl. Literatur der vorkonstantinischen Periode nur vereinzelte Hinweise auf das Weiterleben des Erstlingsgebotes. Did. 13 soll man den Erstling des Ertrages von *Kelter u. Tenne, der Rinder u. Schafe (vgl. Ex. 22, 29) den Propheten geben, weil sie die neuen *Hohepriester (der Christen) seien. Sie sollten auch den Erstling bekommen, wenn Brot gebacken (vgl. Num. 15, 19/21) oder ein Wein- oder Ölkrug geöffnet wird. Die Vorschriften, die auf alttestamentliche Bestimmungen zurückgehen u. die Abgabe der Erstlinge an die Priester festlegen (aber nicht an den Hohepriester; vgl. Dtn. 18, 4f; Num. 18, 12f), werden vom Verfasser / Redaktor der *Didache erweitert: Die (wandernden) Propheten sollen auch den Erstling von Geld, Kleidung u. allem Besitz bekommen. Es sei angemerkt, dass die Idee einer Darbringung der Erstlinge als Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer (vgl. Dtn. 26, 1/11 aber auch Num. 15, 20) hier keine Rolle spielt. Die Erstlinge dienen dem Lebensunterhalt der Propheten anstatt der Priester (vgl. Bradshaw, Offering 34; Schöllgen 39f; H. van de Sandt / D. Flusser, The Didache [Assen 2002] 360/4). Interessant ist, dass nach Did. 13, 4 (wahrscheinlich eine Interpolation) die Erstlinge, wenn es keinen Propheten gibt, den Armen geschenkt werden sollen. Dies könnte darauf hindeuten, dass die O.praxis, nach dem Verschwinden der Propheten, eine neue Funktion bekam. Der Brauch, Erstlinge abzugeben, ist weiter auch von *Origenes (für Caesarea) bezeugt. Hom. in Num. 11, 1 (GCS Orig. 7, 74/8) interpretiert er das atl. Gebot (einigermaßen überraschend) wörtlich. Empfänger der Erstlinge sind ihm zufolge die Mitglieder des Klerus (Bischöfe, Presbyter, Diakone; vgl. Schöllgen 69f). – Die Abgabe der Erstlinge wird manchmal auch als Modell für christliche O., die nicht als Erstlinge im strikten Sinne zu betrachten sind, gedeutet. Abgesehen von der Deutung des Herantragens von Brot u. Wein als Erstlingsopfer, die man bei Irenaeus antrifft, kann hier auf das schon oben erwähnte neunte Kap. der Didaskalie (s. o. Sp. 58) verwiesen werden. Die Erstlinge werden dort mit den christl. O. verglichen, die durch die Bischöfe als die neuen Hohepriester für Gott dargebracht werden u. für die Presbyter u. Diakone (u. zudem für Waisen u. Witwen) bestimmt sind. Außer den Erstlingen werden hier auch die ‚Abgabe' u. die ‚Zehnten' im gleichen Zusammenhang erwähnt u. als Vorabbildungen der christl. O. betrachtet. Die Zehnten erfüllen eine ähnliche Rolle bei Cyprian, der die Spenden der Gläubigen für den Lebensunterhalt der Kleriker mit den ‚Zehnten der Früchte' vergleicht (ep. 1, 1, 2; vgl. Schöllgen 59). Unit. eccl. 26 bestätigt die Vermutung, dass es sich nur um einen Vergleich handelt u. faktisch keine Zehnten von den Gläubigen abgegeben wurden.

d. Traditio apostolica. Für die Interpretation der Traditio apostolica, besonders der Passagen, die sich auf O. beziehen, sind folgende methodische Grundlagen wichtig: 1) Man sollte (wenigstens zZt.) auf die Rekonstruktion einer allen Versionen gemeinsamen Grundschrift, die es vermutlich gegeben

hat, aber von Anfang an interpoliert u. bearbeitet worden ist, verzichten. 2) In den lat. (L) u. sahidischen (S) Versionen u. vor allem in den Teilen, die diesen beiden Versionen gemeinsam sind (wenn vorhanden), sind die ältesten erreichbaren Entwicklungsphasen des Dokuments (meistens) am besten erhalten. Für die Rekonstruktion älterer Entwicklungsphasen sind die anderen, d. h. die arab. (A) u. die äthiop. (E) Versionen nur mit größter Vorsicht heranzuziehen. Das gilt auch für die Bearbeitungen, die man in Kirchenordnungen des 4. Jh. (Can. Hippol., Const. apost. u. Test. Dom.) findet. All diese Fassungen sind vor allem für die Erforschung (späterer) lokaler oder regionaler Entwicklungen von Bedeutung. 3) Sogar der Text, den L u. S miteinander gemeinsam haben, ist schon das Ergebnis eines komplizierten Überlieferungsprozesses u. enthält jüngere u. ältere Schichten. Die älteren Schichten könnten auf den Anf. des 3. oder sogar das Ende des 2. Jh. zurückgehen, die jüngeren datieren spätestens aus der Mitte des 4. Jh. (Bradshaw / Johnson / Philips 13/5). Über die geographische Herkunft der Grundschrift lässt sich zZt. nichts mit Sicherheit aussagen (Bradshaw u. weitere; A. Stewart-Sykes, Hippolytus. On the Apostolic Tradition [Crestwood 2001] hält dagegen am röm. Ursprung fest).

1. Gemeinschaftsmähler u. Mahlsitten (Kap. 26/30). Das Motiv der O. erscheint in der lat. Version einmal im Kontext frühchristlicher Gemeinschaftsmähler u. Mahlsitten (Kap. 26/30). Kap. 27 Botte handelt von einem Mahl, das von einem Gastgeber veranstaltet worden ist, das als ‚Herrenmahl' (cena dominica) bezeichnet wird. Katechumenen (*Katechumenat) dürfen an ihm zwar teilnehmen, aber scheinbar nicht gemeinsam mit den Getauften essen. In diesem Zusammenhang wird gesagt, dass derjenige, der ‚opfert' (offere; Getaufter oder Katechumene?), desjenigen, der ihn eingeladen hat, gedenken solle. Die Stelle thematisiert ein Gemeinschaftsmahl, das möglicherweise eine ältere Form der Eucharistiefeier darstellt als diejenige, die in anderen Teilen der Traditio apostolica (u. a. 4 B.) beschrieben wird (Bradshaw, Origins 48; G. Rouwhorst, The roots of the early Christian eucharist: A. Gerhards / C. Leonhard [Hrsg.], Jewish and Christian liturgy and worship [Leiden 2007] 297/9; Leonhard aO. [o. Sp. 56] 1086f). Leider ist aber die genaue Bedeutung von offerre undeutlich. Ebenso wenig lässt sich entscheiden, ob L hier eine alte Textform bewahrt hat oder eine Sonderentwicklung des Gemeinschaftsmahles vorliegt (S, A u. E schreiben ‚essen'). Das offerre der lat. Version sollte jedenfalls nicht mit ‚essen' oder ‚ein Mahl halten' übersetzt werden (Bradshaw / Johnson / Philips 144 gegenüber G. Dix, The treatise on the Apostolic tradition [London 1968] 46_6 u. B. Botte, La tradition apostolique de s. Hippolyte[5] [Münster 1989] 69_3).

2. Eucharistiegebet (Kap. 4). Eine andere Form von O. begegnet in Teilen der Traditio apostolica (nach allen bekannten Versionen), in denen, wie bei Justin, dem eucharistischen Gebet eine Überreichung der als oblationes oder oblatio gedeuteten Gaben (Brot u. Wein) durch die Diakone an den Bischof vorangeht (4 B.). Beachtenswert ist, dass im eucharistischen Gebet, dessen Text nur von L u. E überliefert wird, eine Darbringung von Brot u. Wein auf den Einsetzungsbericht folgt, u. dass über diese oblatio der Hl. Geist herabgerufen wird (*Geist [Heiliger Geist]). Aus dem Text des eucharistischen Gebets ergibt sich deutlich, dass der Terminus oblatio hier in einem kultischen Sinne aufgefasst wird. Möglicherweise gehören die Passagen, in denen diese Form der Eucharistiefeier u. die damit verbundene oblatio beschrieben werden, zu den jüngeren Schichten der Traditio apostolica (s. o. Sp. 53).

3. Darbringung von Gaben. An die Darbringung von Brot u. Wein vor Beginn des eucharistischen Gebetes konnte sich die O. anderer Speisen oder materieller Gaben anschließen. Der Bischof spricht Trad. Apost. 21 (28) B. im Zusammenhang der Taufeucharistie u. im Anschluss an eine Danksagung über Brot u. Wein eine Danksagung über Milch u. Honig, die die Neugetauften zu sich nehmen sollen (Stewart aO. [o. Sp. 51] 793/5; O. Böcher, Art. Honig: o. Bd. 16, 466/8), u. nach L zudem über Wasser (das getrunken wird). – Im Anschluss an den Text des eucharistischen Gebetes (4), erwähnen L u. E in Kap. 5 zudem die Möglichkeit, Öl darzubringen (L: offerre) u. darüber eine Danksagung zu sprechen (B. Kranemann, Art. Krankenöl: o. Bd. 21, 927f; Can. Hipp. 3 [PO 31, 350/5]; Test. Dom. 1, 24 [48 Rahmani]). L u. E bieten ein Exempel eines Gebetes, das dabei zur Anwendung kommen

kann. Undeutlich ist, ob diese Speisen während der Eucharistiefeier gegessen wurden (McGowan 117; Stewart-Sykes aO. 76f). Aus dem Wortlaut des Textes ergibt sich eher, dass sie außerhalb der Eucharistiefeier benutzt wurden u. nicht primär als Nahrung dienten. – In der lat. Fassung wird Gott gebeten, dass das Öl denjenigen, die es benutzen u. empfangen, zur Stärkung u. ‚Gesundheit' (sanitatem) dienen soll. Dabei wird zudem auf die Salbung der Könige, Priester u. Propheten Bezug genommen. Am wahrscheinlichsten ist, dass das Öl für die Salbung von Kranken benutzt wurde (vgl. A. Chavasse, Étude sur l'onction des infirmes dans l'église latine du IIIe au XIe s. [Lyon 1942] 31/9), was nicht ausschließt, dass es gelegentlich auch Nahrungsbestandteil war u. getrunken wurde (aber dann nicht während der Eucharistiefeier). Aufgrund der Erwähnung der Salbung von Königen, Priestern u. Propheten hat E. Segelberg (The benedictio olei in the Apostolic tradition of Hippolytus: OrChr 48 [1964] 268/81) vermutet, dass der Text eine Bearbeitung eines Gebetes sei, das ursprünglich für die Segnung von Tauföl bestimmt war. Seine Argumentation ist nicht zwingend. Denn die Nennung dieser Salbungen könnte auch einfach zur Unterstützung der Bitte u. zur Erhöhung der Wirksamkeit des Öls dienen. – Anschließend erwähnt L in Kap. 6 B. die Möglichkeit, Öl, Käse u. Oliven ‚darzubringen' (vgl. Schuegraf aO. [o. Sp. 51] 926f). Dass dieser Passage eine frühchristl. Gewohnheit, während Gemeinschaftsmählern Käse u. Milch zu essen u. zu trinken, zugrunde liegt (McGowan 104/7; vgl. H. R. Seeliger, Käse beim eucharistischen Mahl: Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Festschr. Th. Schneider [1995] 195/207), scheint schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil diese Passage nur von L bezeugt ist. Jedenfalls gibt es keinen Hinweis darauf, dass zZt. der Redigierung von L eine solche Praxis noch existierte. Eher ließen Gläubige diese Speisen während der von Kap. 4 B. bezeugten Eucharistiefeier segnen, um sie nachher für den eigenen Gebrauch wieder mit nach Hause zu nehmen. – Wenn diese Deutung richtig ist, erhebt sich die Frage, ob man hier noch von einer O. im eigentlichen Sinne sprechen kann, weil hier nicht von einer Darbringung für Gott oder einer Spende (für den Lebensunterhalt des Klerus oder für die Armen u. Notleidenden) die Rede ist. Wir begegnen hier eher frühen Beispielen eines Rituals, das im Christentum ab dem MA auf Dauer eine ungeheuer weite Verbreitung finden wird, nämlich die Benediktion oder Segnung von Gegenständen oder Sachen, die im alltäglichen Leben konsumiert oder anderweitig benutzt werden (vgl. Franz 361/81; A. Stuiber, Art. Eulogia: o. Bd. 6, 900/28, bes. 919/22).

4. *Erstlingsfrüchte.* Alle Versionen der Traditio apostolica bezeugen die Gewohnheit, Erstlingsfrüchte zum Bischof zu bringen (offerre; προσφέρειν), der sie Gott darbringt u. mittels eines Dankgebetes segnet (Kap. 31 B.). Bemerkenswert ist, dass in Kap. 32 B. zwischen Früchten u. Blumen, die gesegnet, u. solchen, die nicht gesegnet werden, unterschieden wird. Zur ersten Kategorie gehören Trauben, *Feigen, *Granatäpfel, Oliven, Birnen, *Äpfel, Maulbeeren, Pfirsiche, Kirschen, Mandeln u. Pflaumen. Nicht gesegnet werden *Kürbisse, *Melonen, Gurken, Zwiebeln, Knoblauch u. (andere) Gemüsesorten. Die einzigen Blumen, die gesegnet werden, sind Rosen u. *Lilien. – Die Früchte u. Gemüsesorten sind offensichtlich nicht für den Genuss während eines gemeinsamen eucharistischen Mahles bestimmt. Dies ergibt sich schon daraus, dass in keiner der Versionen die Segnung in einer Eucharistiefeier begegnet (im Gegensatz zur O. von Öl, Käse u. Oliven in Kap. 5f B.). Es gibt zudem keinen Beleg für die Annahme, die gesegneten Früchte u. Gemüsesorten seien während eines Gemeinschaftsmahles gegessen worden (gegen McGowan 126; Stewart-Sykes aO. 151). Über den Verwendungszweck der dargebrachten Erstlinge lässt sich nichts mit Sicherheit aussagen. Man darf aber vermuten, dass sie für den Lebensunterhalt des Klerus (Schöllgen 56), oder vielleicht auch für die Armen, bestimmt gewesen sind (vgl. Did. 13). Der Akt scheint ein reiner Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer (das wichtigste Motiv des Dankgebetes) zu sein (Bradshaw, Offering 35) u. ist in dieser Hinsicht am besten mit der jüd. Gewohnheit, Berakot über verschiedene Speisen u. Getränke zu sprechen, vergleichbar (bes. Berakot 6, 4), auch wenn diese dort keine Erstlingsfrüchte betrifft. – Was den Unterschied zwischen Früchten, die gesegnet, u. solchen, die nicht gesegnet werden sollten, betrifft, sei angemerkt, dass in der Bibel einige von den Früchten, die ge-

segnet werden, mit dem Gelobten Land in Zusammenhang gebracht werden (vgl. Dtn. 8, 8: Weizen, Gerste, Trauben, Feigen, Granatäpfel, Oliven, Honig; Num. 13, 23: Trauben, Granatäpfel; *Land [Heiliges]). Andererseits werden ebd. 11, 5 in Ägypten Gurken, Melonen, Lauch, Zwiebeln u. Knoblauch gegessen. Es sei weiter auf einige sehr bemerkenswerte Parallelen in der Mischna hingewiesen: Bikkurim 1, 3a; 3, 9a werden für die Darbringung der Erstlingsfrüchte die sieben Früchte von Dtn. 8, 8 vorgeschrieben, auch wenn die Datteln an die Stelle des Honigs treten. Zudem hat nach einigen von der Mischna bezeugten Traditionen (wenn es mehrere Speisen gibt, die gesegnet werden sollen) die Segnung von den in Dtn. 8, 8 erwähnten Früchten Priorität (Berakot 4, 4 u. 8; bBerakot 41ab; vgl. J. Bauer, Die Früchtesegnung in Hippolyts Kirchenordnung: ZKTh 74 [1952] 71/5). – Auffallend ist schließlich, dass nicht die Erstlinge der Getreideernte genannt werden (im Gegensatz zu Dtn. 8, 8). Möglicherweise lässt sich dies dadurch erklären, dass Getreide, besonders Weizen, vor allem mit der Eucharistiefeier assoziiert wurde, u. dass man bemüht war, diese von der Segnung der Früchte zu unterscheiden (McGowan 127).

II. Viertes bis siebtes Jh. a. Ritualisierung der Darbringung von Brot u. Wein in der Eucharistiefeier. Im Zuge des weiteren rituellen Ausbaus der Eucharistiefeier im 4. u. 5. Jh. fand in allen christlichen Traditionen eine Ritualisierung der Darbringung der eucharistischen Gaben statt. In diesem Prozess entwickelten sich zwei Grundtypen der Darbringung der Opfergaben, von denen die eine vor allem in Nordafrika u. Italien, einschließlich Rom, beheimatet war, während die andere im Osten u. auch in einigen nicht-römischen, westlichen Kirchen begegnet.

1. Westen. Das auffallendste Kennzeichen des ersten Grundtyps ist, dass das Herantragen bzw. Einsammeln der Gaben innerhalb der Eucharistiefeier, vor dem eucharistischen Hochgebet, stattfand. In Nordafrika wurden sie von den Gläubigen herangetragen u. auf den Altar gelegt (Aug. conf. 5, 9; serm. 82, 3. 5 [PL 38, 508/10]). Der Priester (Bischof / Presbyter) nahm sie entgegen u. brachte sie Gott dar (Aug. ep. 111, 8; en. in Ps. 129, 7 [CCL 40, 1894f]; W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtl. Quelle [1930] 116f). Aus den Schriften des Ambrosius ergibt sich, dass auch in *Mailand die Gaben vor dem eucharistischen Hochgebet durch die Gläubigen dargebracht wurden (expos. in Ps. 118, prol. 2 [CSEL 62, 4]; für weitere weniger eindeutige Belegstellen: J. Schmitz, Gottesdienst im altchristl. Mailand = Theophaneia 25 [1975] 372/8, bes. 374; vgl. auch Taft 27f, der bestreitet, dass Ambr. ep. ex. coll. 11 [15], 15 [CSEL 82, 3, 217], wo von der Darbringung von Gaben durch Kaiser Theodosius die Rede ist, sich auf das Herantragen von Brot u. Wein bezieht). In Nordafrika wurde während der Gabendarbringung, wenigstens in Hippo, seit dem Anf. des 5. Jh. ein Psalm gesungen (Aug. retract. 2, 137). Auch in Rom geschah die Darbringung vor dem eucharistischen Hochgebet (dem röm. Kanon). Wenigstens im päpstlichen Stationsgottesdienst (vgl. Ordo Romanus 1, 68/86 [2, 90/5 Andrieu]; S. de Blaauw, Cultus et decor [Delft 1987] 37) wurden sie aber nicht von den Gläubigen auf den Altar gelegt, sondern vom Papst, Erzdiakonen u. Diakonen eingesammelt. Ein Teil der dargebrachten Brote wurde für die Konsekration u. die Kommunion abgesondert u. von den verschiedenen Assistenten des Papstes auf den Altar gestellt. Die übrigen Brote waren für die Armen (u. vielleicht zT. auch für den Klerus) bestimmt. Die ‚sieben aus reinstem Silber verfertigten Altäre‘, mit denen nach Lib. pontif. 34, 10 (1, 172 Duchesne) die Lateranbasilika von Kaiser Konstantin ausgestattet wurde, haben möglicherweise ursprünglich zur Niederlegung der Brote, die von den sieben Diakonen unter den Armen verteilt wurden, gedient (Jungmann 2, 11).

2. Osten. Kennzeichnend für das zweite Grundmodell der Gabendarbringung ist, dass die Gaben (dazu gehörten u. a. auch Brot u. Wein) vor dem Anfang des Wortgottesdienstes von den Gläubigen an einen oder an mehrere Diakone abgegeben wurden (vgl. dazu schon Didasc. apost. 12 [CSCO 407 / Syr. 179, 143; engl. Übers.: CSCO 408 / Syr. 180, 129f]; s. o. Sp. 57). Sie wählten die Brote, die für die Eucharistiefeier verwendet wurden, aus u. trugen sie nach der Fürbitte (*Gebet II) u. vor dem eucharistischen Hochgebet zum Altar(raum). Diese Praxis ist von verschiedenen östlichen u. auch von einigen nicht-römischen, westlichen Quellen bezeugt (vgl. für die östl. Quellen: Taft 16/52; für die westl.: Smyth 72/82; ders., La liturgie oubliée

[Paris 2003] 197/9; für den syr.-paläst. Raum: Test. Dom. 1, 19; 2, 20 [22/7. 140/3 Rahmani]; Const. apost. 8, 12, 3 [SC 336, 178]; Theod. Mops. hom. 15, 45 [531 Tonneau / Devreesse]; PsDion. Areop. eccl. hier. 3; myst. 3, 9 [PTS 36, 80. 89]; Narsai, hom. 17, 3f [R. H. Connolly, The liturgical homilies of Narsai (Cambridge 1909) 3]; für Kpel: Eutych. Cpol. ep. ad Vitalium 8 [PG 86, 2, 2400f]; Max. Conf. myst. 16 [ebd. 91, 694]). Die Gaben wurden, nachdem sie mit einer Liste der Verstorbenen, für die Fürbitte gehalten wurde, abgegeben waren, bis nach dem Wortgottesdienst in einem Nebenraum aufbewahrt u. vorbereitet (die Bereitung der Gaben entwickelte sich zu einem komplexen Ritual; für die byz. Tradition: H.-J. Schulz, Die byz. Liturgie[3] [2000] 146/54). Dieser Nebenraum konnte sich in der Nähe vom Eingang der Kirche (so das vom Test. Dom. 1, 19 [22/7 R.] erwähnte diaconicon [syr.: bēt mshamsēnē]) oder auch außerhalb des Hauptraumes der Kirche (so das in Kpel übliche σκευοφυλάκιον; vgl. Th. F. Mathews, Early churches of Cple[3] [University Park 1980] 158/61; Taft 185/91) befinden; an bestimmten Orten wurden sie wahrscheinlich in einer der Nebenapsiden (Pastophorien) neben dem Altarraum aufbewahrt u. vorbereitet. Das Herantragen der Gaben (vor dem eucharistischen Hochgebet) durch die Diakone (u. nicht durch die Gläubigen) bekam allmählich den Charakter einer *Prozesssion, woraus der große Einzug entstand, der zu den Charakteristika der byz., ostsyr. u. armenischen Liturgien gehört (für den byz. Ritus: Taft; vgl. zu Sach-O. an Klöster in Ägypten A. Papaconstantinou, Donation and negotiation: J.-M. Spieser / E. Yota [Hrsg.], Donations et donateurs dans le monde byz. [Paris 2012] 75/95, bes. 78/80). – Eine parallele Entwicklung fand auch in Gallien statt: Aus zahlreichen Quellen ergibt sich, dass in den Kirchen Galliens die Gläubigen ihre Gaben vor Beginn der Eucharistiefeier abgaben (Greg. Tur. glor. conf. 64 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 335f]; Caes. Arel. serm. 13, 2; 14, 3; 16, 2 [CCL 103, 65. 71. 77]; Stat. eccl. ant. 49 [93] [ebd. 148, 174; Ch. Munier, Les Statuta Ecclesiae Antiqua (Paris 1960) 88]), u. diese nach dem Wortgottesdienst in einer Prozession von einem als sacrarium oder secretarium bezeichneten u. durch Conc. Agath. vJ. 506 (cn. 19 [66] [CCL 148, 228]) mit dem griech. διακονικόν identifizierten Raum (vgl. Smyth 72/5) zum Altar(raum) getragen wurden (Greg. Tur. glor. mart. 85 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 95f]; PsGerm. expos. 1 [PL 72, 92f]; vgl. Test. Remigii: ebd. 65, 971; Vita s. Desiderii 9f [ebd. 87, 229]). Eine typisch gallische Gewohnheit war die Benutzung von ‚eucharistischen Türmen' (turres), Behältern in der Form von Türmen, während der Prozession (ebd.; Greg. Tur. hist. Franc. 10, 31, 13 [MG Script. rer. Mer. 1, 1[2], 532]; Test. Aredii: PL 71, 1147; O. Nußbaum, Die Aufbewahrung der Eucharistie = Theophaneia 29 [1979] 185/7). Dieses Modell scheint im Westen nicht auf Gallien beschränkt gewesen zu sein. Einige span. Quellen spielen auf das Herantragen der Gaben durch Diakone an, ohne die Gläubigen zu erwähnen (Isid. Hisp. eccl. off. 2, 8, 4 [CCL 113, 67f]; ep. 1, 8 [PL 83, 895B]; PsHieron. sept. ordin. eccl.: 40f Kalff). Das deutet darauf hin, dass auch in Spanien (oder wenigstens in Teilen von Spanien) dieses Modell geläufig war (vgl. auch eine Inschrift in der Kirche von Son Bou auf Menorca, die erwähnt, dass die hl. Opfergaben von den Dienern in hl. Gefäßen getragen wurden: J. Vives, Inscripciones cristianas de la España y visigoda[2] [Barcelona 1969] nr. 352a). Ferner führt auch das irische Poenitentiale von Cummean 12, 11 (ed.: J. Zettinger, Das Poenitentiale Cummeani: Arch. für kath. Kirchenrecht 82 [1902] 501/40) das Herantragen der Gaben durch einen Diakon an.

b. Darbringung anderer Gaben. Neben Brot u. Wein wurden auch in dieser Periode andere materielle Gaben dargebracht. Deutliche Belege findet man schon in den verschiedenen Versionen der sog. Traditio apostolica (s. o. Sp. 53), die (auch wenn die ältesten Teile möglicherweise im 3. Jh. entstanden sind) sicher in späteren Zeiten benutzt u. weiterentwickelt wurden. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang auch das Fußbodenmosaik des sog. Südsaales der Basilika in **Aquileia, in dessen Mitte eine weibliche Figur (die Kirche) zwischen einem Korb mit Broten u. einem Becher abgebildet ist; um dieses Bildfeld herum sind zahlreiche weitere Darstellungen von Männer- u. Frauenfiguren, die u. a. Weintrauben, Vögel u. Blumengirlanden herantragen, gruppiert (314 nC.; Abb.: G. Marini, I mosaici della basilica di Aquileia [Aquileia 2003] 47/57). Wahrscheinlich liegen diesen Szenen liturgische Bräuche zugrunde (vgl. Jungmann 2, 14). – Leider lässt sich auf-

grund der Versionen der Traditio apostolica oder anhand des *Mosaiks aus Aquileia nicht entscheiden, in welchem genauen liturgischen Zusammenhang u. wie die Darbringung der genannten Gaben stattfand. So muss die Frage, ob das Mosaik auf eine Opferprozession während der Eucharistiefeier anspielt (so ebd.), unentschieden bleiben. Für genauere Angaben sind wir auf weitere literarische Quellen angewiesen. – In Bezug auf die Eucharistiefeier lassen sich hier folgende Beobachtungen machen: Die Praxis, neben den eucharistischen andre Gaben darzubringen, ist sowohl von östlichen wie von westlichen Quellen ausführlich bezeugt. Zugleich hat sie verschiedene u. sogar gegensätzliche Reaktionen hervorgerufen. Einerseits fordert **Caesarius v. Arles die Gläubigen dazu auf, neben den Opfergaben, die auf dem Altar geweiht werden, auch Kerzen u. Öl darzubringen (serm. 13, 2 [CCL 103, 65]; hier kann auch auf die O. [d. h. *Münzen oder kostbare Gaben, aber nicht Brot u. Wein], die der byz. Kaiser aA. der Eucharistiefeier in den Altarraum brachte, verwiesen werden [Taft 26/31]), andererseits lässt sich eine weitverbreitete Tendenz beobachten, zwischen Brot u. Wein u. anderen Gaben zu unterscheiden (Aug. ep. 149, 16) sowie die Kategorie von Gaben, die überhaupt während der Eucharistiefeier zum Altar gebracht werden, einzuschränken. Die Canones apostolorum, die u. a. vom achten Buch der Apostolischen Konstitutionen (8, 47 [SC 336, 274/309]) aufgenommen u. im 6. Jh. von Dionysius Exiguus in Rom ins Lat. übersetzt worden sind (A. Strewe, Die Canones-Slg. des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion [1931]), bestimmen, dass ein Presbyter oder Bischof, der etwas anderes als Brot u. Wein (zB. Honig, Milch, Geflügel oder andere Tiere) auf dem Altar darbringt, abgesetzt werden soll (Can. apost. 2 [SC 336, 274]; vgl. für das Verbot, Honig u. Milch darzubringen, auch Concilium Quinisextum vJ. 692 cn. 57 [1, 181 Beneševič]). Auch Conc. Carthag. vJ. 397 cn. 24 (CCL 149, 333f) erklärt, dass bei dem Sakrament des Leibes u. Blutes nichts als Brot u. mit Wasser gemischter Wein geopfert werden solle (vgl. für spätere Quellen, die sich auf ältere Traditionen beziehen könnten, Jungmann 2, 15/9). Die Aufzählung materieller Gaben, die nicht während der Eucharistiefeier geopfert werden dürfen, ist interessant, weil die Verbote sich offensichtlich gegen tatsächlich existierende Gewohnheiten richten. Die im Vergleich mit Caesarius v. Arles größere Strenge der afrikan. Richtlinien erklärt sich vielleicht zT. dadurch, dass in Nordafrika die Gaben von den Gläubigen während der Eucharistiefeier dargebracht u. nicht vor der Feier den Diakonen abgegeben wurden (dies erklärt jedoch nicht die strengen Bestimmungen der Canones apostolorum).

c. Erstlinge u. Zehnte. Die zunehmende Tendenz, die Darbringung der Gaben zum Altar auf Brot u. Wein zu beschränken, gilt nicht (wenigstens nicht in gleichem Maße) für die Erstlinge der Ernte. In allen Traditionen wird hier eine Ausnahme gemacht (mit restriktiven u. weniger restriktiven Tendenzen). – Der oben genannte Kanon des 3. Konzils v. Karthago beschränkt die Kategorien von Erstlingen, die zum Altar gebracht werden dürfen, auf Getreide u. Trauben. Nach den Can. apost. 3 (SC 336, 274) dürfen überdies Öl für die hl. *Lampe u. Weihrauch dargebracht werden (es ist nicht völlig klar, ob diese zu den Erstlingen gerechnet werden); ebd. 4 (276) fügt ausdrücklich hinzu, dass alle anderen Früchte als Erstlinge zum Haus des Bischofs (oder der Presbyter) geschickt werden sollen. Das Concilium Quinisextum vJ. 692 erlaubt die Darbringung von Trauben als Erstlingsfrüchte, grenzt sie aber explizit gegenüber der Darbringung u. Konsekration von Brot u. Wein ab (*Consecratio I): Die Trauben sollen eigens gesegnet werden, dürfen aber nicht dem ‚unblutigen Opfer der Darbringung beigefügt' u. während der Kommunion mit dem konsekrierten Brot u. Wein ausgeteilt werden (cn. 28 [1, 162f Beneševič]). – Aus verschiedenen römischen Quellen ergibt sich, dass man versuchte, die Darbringung u. Segnung von Erstlingsfrüchten in Rom auf Bohnen (Klauser aO. [o. Sp. 51] 500f) u. Trauben zu beschränken. Nach Lib. pontif. 28, 2 (1, 159 Duchesne) hat Bischof Eutychianus (274/84) vorgeschrieben, dass nur diese Erstlinge auf dem Altar gesegnet werden dürften. Obschon diese Tradition jüngeren Datums zu sein scheint, als Lib. pontif. suggeriert (Franz 369f), wird ihre Existenz spätestens für das 6. oder 7. Jh. von den ältesten röm. Sakramentaren bezeugt. So kennt das Sacramentarium Gelasianum vetus am Himmelfahrtsfest eine Bohnensegnung, die in den röm. Kanon integriert ist

(nr. 577 Mohlberg). Nahezu der gleiche Text wird vom Sacramentarium Hadrianum für die Segnung von Trauben am Fest des hl. Sixtus am 6. August zugrunde gelegt (innerhalb des röm. Kanons; Sacr. Hadr. 631 [1, 255 Deshusses]). Sacr. Gelas. vet. nr. 1603 M. u. Sacr. Hadr. 1462 (1, 477 D.) gibt es eine Variante, die die Möglichkeit bietet, entweder neue Bohnen oder neue Trauben zu segnen (im [gallischen] Miss. Bobb. 560 [170f Lowe] diente eine andere Variante zur Segnung der Äpfel; vgl. zu den Varianten dieses Gebetes: A. Chavasse, Le sacramentaire gélasien [Vaticanus reginensis 316] [Tournai 1958] 464/6; Franz 370). Andererseits kennt das gleiche Sakramentar auch einen Verweis auf die Segnung von ‚Geschöpfen' in der Pfingstvigil (1, 78), die im röm. Kanon stattzufinden scheint. Wie Chavasse, Sacramentaire aO. 466f vermutet, ist es sehr wahrscheinlich, dass hier eine Benedictio der Erstlinge hingehört, deren Text man im Sacr. Gelas. vet. nr. 1604 M. findet (die aber dort nicht mehr in den röm. Kanon integriert zu sein scheint). Schließlich findet sich im Sacr. Gelas. vet. noch eine Segnung der neuen Äpfel (nr. 1605 M.; Chavasse, Sacramentaire aO. 468f). Diese scheint aber auch nicht innerhalb des Kanons stattgefunden zu haben. Die Gewohnheit, Früchte zZt. der Ernte (bes. im August) zu segnen, hat Parallelen mit vorchristlichen römischen Traditionen u. wird davon vermutlich beeinflusst sein (ebd. 463; Franz 367f). – Die zT. restriktiven Tendenzen (s. o. Sp. 64) kontrastieren mit den (ägypt.) Canones des Hippolyt, die in Kap. 36 (PO 31, 140/2), im Gegensatz zu der von ihnen bearbeiteten Stelle Trad. apost. 31 (L, S, A u. E), die Erstlinge, die von den Gläubigen in die Kirche mitgebracht werden dürfen, auflisten. Genannt werden: die Erstlinge der Dreschtenne u. der Ölmühle, Öl, Honig, Milch, Wolle u. die ersten Produkte der Hände sowie auch die Erstlinge der Bäume (vgl. Dtn. 18, 4). Bemerkenswert ist zudem die völlige Umarbeitung von Trad. apost. 32 B., wo explizit zwischen Früchten, die gesegnet, u. solchen, die nicht gesegnet werden dürfen, unterschieden wird. Stattdessen schreiben Can. Hipp. 36 (PO 31, 140/2) vor, dass jede Art von Gemüse sowie die Früchte aller Bäume u. Gurkenfelder gesegnet werden sollen. Die Frage erhebt sich, ob hier vielleicht eine spezifisch ägypt. Sondertradition vorliegt. – Auch in anderen Regionen scheint die Darbringung der Erstlinge (u. manchmal auch der Zehnten) eine prominente Rolle gespielt zu haben. Für *Armenien kann auf die Canones des Sahak (5. Jh.?) 4. 6 u. eine dem Joh. Mandakuni (5. Jh.?) zugeschriebene Homilie (c. 6) verwiesen werden (F. C. Conybeare, Rituale Armenorum [Oxford 1905] 67/71. 73f). Eine ausführliche Aufzählung von Erstlingen (u. Zehnten), sowohl der Ernte wie des Viehs, die die Gläubigen der Kirche u. dem Klerus schulden, findet man unter Fragmenten des ersten Konzils v. Sevilla (vJ. 590) zitiert (10, 453 Mansi). Die auffallend zahlreichen Gebete u. Formulare für die Darbringung u. Segnung von Erstlingsfrüchten u. Zehnten, die man in den mozarab. liturgischen Büchern findet (dessen Hss. zwar aus dem MA stammen, aber sicher ältere Traditionen bewahrt haben) bestätigen die Vermutung, dass diese schon früh in den span. Kirchen eine wichtige Rolle gespielt haben (J. Janini, Liber ordinum episcopal [Burgos 1991] 158/60; ders., Liber ordinum sacerdotal [ebd. 1981] 83/6; M. Férotin, Le liber Mozarabicus sacramentorum et les manuscrits Mozarabes [Paris 1912] 646/66; vgl. Franz 379f). – In Bezug auf die Vielfalt von Benediktionen, die man in den verschiedenen liturgischen Traditionen findet, sei noch bemerkt, dass sich eine Tendenz durchgesetzt zu haben scheint, die sich schon in der Traditio apostolica (s. o. Sp. 62) ankündigte: Die Gaben werden nicht (sicher nicht immer) abgegeben, sondern oft für den eigenen Gebrauch mit nach Hause genommen (vgl. zB. Sacr. Gelas. vet. nr. 1603 M.: ad percipiendum nobis cum gratiarum actione). – Es ist auffallend, dass man in den vorhandenen gallischen Quellen keine eindeutigen Spuren einer christl. Darbringung der Erstlinge findet (eine Ausnahme ist Joh. Cassian. conl. 21, 2f [CSEL 13², 574f]; aber es ist nicht klar, ob hier tatsächlich auf eine gallische Praxis verwiesen wird; vgl. Lesne 15f). Dagegen kennt man in dieser Region spätestens aE. des 5. Jh. die anderswo kaum bezeugte Gewohnheit (s. aber Conc. Hispal. vJ. 590: 10, 453 Mansi), Zehnte (der Früchte) abzugeben (Caes. Arel. serm. 13, 3; 14, 3; 16, 2 [CCL 103, 66. 71. 77f]; Conc. Matiscon. vJ. 585 cn. 5 [ebd. 148A, 241]; vgl. Pomer. 1, 21; 2, 16 [PL 59, 435/7. 459/61]; Joh. Cassian. conl. 21, 2f [CSEL 13², 574f]; Lesne 16. 186/90). Conc. Matiscon vJ. 585 cn. 5 (CCL 148A, 241) ist dies ein alter Brauch, der aber

zZt. des Konzils von vielen Gläubigen vernachlässigt wurde (das erklärt wahrscheinlich auch, warum Caesarius v. Arles in den zitierten Passagen so stark auf die Beachtung des Zehntgebotes insistiert).

d. Weiterleben von Tieropfern. Die Zerstörung des Zweiten Tempels bedeutete sowohl für die Christen als auch für die Juden im Prinzip das Ende des Opferkultes als ritueller Praxis. Manche von den oben erwähnten O. lassen sich aber mit der Darbringung von materiellen Gaben, die im AT u. in der griech.-röm. Welt verbreitet waren, wenigstens vergleichen oder sogar als Fortsetzungen bzw. Transformationen der unblutigen Opferriten deuten. Anders verhält es sich mit den Tieropfern. Hier war der Bruch mit der vorchristl. Opferpraxis drastischer. Im Christentum wurden die vom AT beschriebenen Tieropfer metaphorisch, vor allem typologisch, d. h. als Vorabbildungen des Todes Christi oder der Eucharistiefeier, gedeutet, aber grundsätzlich nicht mehr als Opferriten im eigentlichen Sinne praktiziert (vgl. G. G. Stroumsa, Das Ende des Opferkults [2011]). Zugleich waren die paganen Tieropfer, die den heidn. Göttern dargebracht wurden, u. jede Teilnahme an ihnen verpönt (für Belegstellen aus dem 2. u. 3. Jh. vgl. Young 88/95; Petropolou aO. [o. Sp. 51] 247/54). Das bedeutete aber nicht das plötzliche u. endgültige Verschwinden jeder Form von Tieropfern oder sogar von ritueller Schlachtung von Tieren. Einerseits wurden die paganen Tieropfer noch lange Zeit praktiziert, andererseits nahmen auch Christen, trotz der kirchl. Verbote, daran teil (F. R. Trombley, Hellenic religion and Christianization 1² [Leiden 1995], bes. 1/97). Aus verschiedenen Quellen ergibt sich zudem, dass bestimmte Formen u. Elemente von vorchristlichen Tieropfern im Christentum in einer verchristlichten u. auch von den kirchl. Autoritäten akzeptierten Form weiterlebten (F. C. Conybeare, The survival of animal sacrifices inside the Christian church: AmJournTheol 7 [1903] 62/90; ders., Les sacrifices d'animaux dans les anciennes églises chrétiennes: RevHistRel 44 [1901] 108/14; E. Kovaltchuk, The encaenia of St. Sophia. Animal sacrifice in a Christian context: Scrinium 4 [2008] 161/203). So bezeugt Paulinus v. Nola die Gewohnheit, Märtyrern Tieropfer darzubringen (carm. 20 [CSEL 30, 143/58]). Zahlreiche Zeugnisse von Tieropfern finden sich auch in der armenischen Tradition. Manche stammen zwar aus dem MA, aber schon in den Canones des Sahak (cn. 3f [Conybeare, Rituale aO. 67/9]) werden Agape-Mahlzeiten erwähnt, die in der Kirche begangen wurden u. denen die Schlachtung von Tieren (außerhalb der Kirche) vorausging (F. C. Conybeare, The Armenian canons of St. Sahak Catholicos of Armenia [390/439 A. D.]: AmJournTheol 2 [1898] 828/48; vgl. ders., Survival aO.; Kovaltchuk aO. 178/80 mit Quellen).

R. Berger, Die Wendung ‚offerre pro' in der röm. Liturgie = LiturgQuellForsch 41 (1965). – P. F. Bradshaw, The offering of the firstfruits of creation. A historical study: Creation and Liturgy, Festschr. H. Boone Porter (Washington, DC 1993) 29/41; Eucharistic origins (Oxford 2004). – P. F. Bradshaw / M. E. Johnson / L. E. Philips (Hrsg.), The Apostolic Tradition. A commentary = Hermeneia (Minneapolis 2002). – O. Eissfeldt, Erstlinge u. Zehnten im AT. Ein Beitr. zur Gesch. des israelit.-jüd. Kultus = Beitr. zur Wissenschaft vom AT 22 (1917). – A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA 1 (1909). – R. P. C. Hanson, Eucharistic offering in the early church = Grove liturgical study 19 (Bramcote 1979). – J. A. Jungmann, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der röm. Messe 1/2³ (1952). – H. J. Klauck, Herrenmahl u. hellenist. Kult² = NtlAbh NF 15 (1982). – E. Lesne, La propriété ecclésiastique en France aux époques romaine et mérovingienne = Histoire de la propriété ecclésiastique en France 1 (Lille 1910). – A. McGowan, Ascetic eucharists. Food and drink in Early Christian ritual meals (Oxford 1999). – M. Righetti, Storia liturgica 3. Eucarestia (Milano 1949). – V. Saxer, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine = Théologie historique 55 (Paris 1980). – G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchl. Amt in der Syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 (1998). – M. Smyth, ‚Ante altaria'. Les rites antiques de la messe dominicale en Gaule, en Espagne et en Italie du Nord = Liturgie 16 (Paris 2007). – R. Taft, The great entrance. A history of the transfer of gifts and other pre-anaphoral rites of the liturgy of John Chrysostom² = OrChrAn 200 (Roma 1978). – F. Young, The use of sacrificial ideas in Greek Christian writers from the NT to John Chrysostom (Philadelphia 1979).

Gerard A. M. Rouwhorst.

Oceanus s. Fluß II (ikonographisch): o. Bd. 8, 75. 79/82. 97; Meer: o. Bd. 24, 514/7.

Odysseus.

Einleitung. O., der ‚Vielgewandte' (πολύτροπος: Od. 1, 1), war aufgrund der Komplexität seines von *Homer gezeichneten Charakters eine in Antike u. Nachantike höchst populäre Figur (zur nachantiken Rezeption zB. G. Finsler, Homer in der Neuzeit [1912]; Stanford; M. Kunze [Hrsg.], Wiedergeburt griech. Götter u. Helden [1999]; Hofmann; H. Krefeld, Der unsterbliche O. Der Wandel einer mythischen Gestalt: Alvarium, Festschr. Ch. Gnilka = JbAC ErgBd. 33 [2002] 227/39; A. Luther, Odyssee-Rezeptionen [2005]). Die große Menge an literarischen u. bildlichen Zeugnissen macht es notwendig, sich in diesem Beitrag auf wesentliche Punkte zu beschränken. Die Motive, die für die spätantike, nichtchristl. u. christl. Rezeption exemplarisch herausgegriffen wurden, sind: 1) die Begegnung mit dem menschenfressenden Riesen Polyphem, bei der in der Rezeption die problematischen oder lächerlichen Züge des O. thematisiert werden konnten. Diese Züge waren der Spätantike durchaus bekannt (vgl. zB. die extrem pejorative Darstellung des O. auf einer Silberschale mit dem Motiv des armorum iudicium: Moraw, Nacktheit), auch wenn sie in der christl. Rezeption in der Regel nicht aufgegriffen wurden; 2) die Begegnung mit den verführerischen Sirenen, der in der Rezeption eine im Vergleich zu ihrer Rolle im homerischen Text weit überproportionale Bedeutung zugemessen wurde; 3) die Heimkehr nach Ithaka, die in der literarischen Rezeption eine beliebte Allegorie für die Heimkehr der Seele in ein philosophisch oder christlich imaginiertes Vaterland darstellte. Für das zweite mit O. verbundene Motiv, welches für die christl. Rezeption wichtig war, nämlich die Begegnung mit Kirke bzw. das Zauberkraut Moly, das O. gegen Kirkes Verwandlungszauber immunisierte, vgl. *Circe u. *Moly. – Die homerischen Mythen waren Bildungsgut u. wurden als kulturelles Erbe innerhalb des Röm. Reiches weitertradiert (zB. A. Cameron, The last pagans of Rome [Oxford 2011] 398). Als ‚christlich' werden hier deshalb nur diejenigen Bilder aus dem O.-*Mythos angesprochen, die sicher im Sinne einer interpretatio Christiana rezipiert wurden. Das sind in Bezug auf O. nicht viele: Für die Dekoration eines Hypogäums in Rom (s. u. Sp. 87), das in der Forschung lange als christlich oder zumindest einer Sekte zugehörig galt, machte N. Himmelmann-Wildschütz deutlich, dass sie keine explizit christlichen Merkmale enthält, sondern vielmehr mit Absicht im Ambivalenten belassen wurde (Himmelmann-Wildschütz; vgl. V. Fiocchi Nicolai / F. Bisconti / D. Mazzoleni, Roms christl. Katakomben[2] [2000] 118f). Die noch in der neuesten Literatur genannten ‚christl. Sarkophage des 4. Jh., wo O. am Mastbaum symbolisch für den Kreuzestod Christi stand' (Zilling 80), sind ein Phantom, zurückgehend auf H. Rahner: Dieser hatte eine Gruppe stadtrömischer paganer Sarkophagdeckel des 3. Jh. mit Darstellung des Sirenenabenteuers (s. u. Sp. 89) fälschlich zu christlichen Werken des 4. Jh. erklärt (Rahner 324 mit Abb.; eine Zusammenstellung der tatsächlichen Motive auf frühchristl. Sarkophagen u. in den Katakomben bietet J. Dresken-Weiland, Bild, Grab u. Wort. Unters. zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. u. 4. Jh. [2010]). Bei einigen wenigen Fragmenten aus dieser Gruppe kann aufgrund des Fundortes, in den Katakomben u. in einer Kapelle,

aber zumindest von einer christl. Zweitverwendung u. Neuinterpretation zu einem unbekannten Zeitpunkt ausgegangen werden (s. u. Sp. 90). Die immer wieder postulierte Gleichsetzung des O. am Mastbaum mit Christus am *Kreuz hält einer näheren Überprüfung allerdings kaum stand (s. u. Sp. 90). Intentional für eine christl. Aussage produzierte O.-Bilder gab es erst im 9. Jh., in der Klosterkirche von Corvey (s. u. Sp. 90). – Ein vergleichbares Problem stellt sich bei der Suche nach spätantiken Bildern, die eine philosophische *Allegorese des O.-Mythos verbildlichen sollen: Für die bereits genannten stadtröm. Sarkophagdeckel mit Sirenenabenteuer wurden die verschiedensten philosophischen Ausdeutungen vorgeschlagen, aber widerlegt, da sich nichts davon in den Bildern beweisen lässt (s. u. Sp. 89). Dasselbe ließe sich von einem *Mosaik aus Apameia sagen, das für eine dezidiert neuplatonische u. antichristl. Propaganda in Anspruch genommen wurde (s. u. Sp. 87). Die spätantiken Künstler visualisierten in ihren Mythenbildern alle möglichen Wertvorstellungen u. Diskurse; aber sie machten aus den Darstellungen keine Allegorien, weder philosophische noch christliche. Die Ausnahme ist ein spätes Mosaik aus Skythopolis / Beth Shean, Israel (5. oder 6. Jh. nC.; R. u. A. Ovadiah, Mosaic pavements in Israel [Rome 1987] 34/6 nr. 31A Taf. 30/2): Eine direkt ins Bild eingefügte griech. Inschrift hebt die Darstellung des Sirenenabenteuers auf eine allegorische, sich auf den jüd. Gott beziehende Ebene.

A. Mythos u. Charakterisierung. I. Genealogie. In Od. 16, 118f ist O. der Sohn des Laertes, dem er seine Stellung als König von Ithaka verdankt. Laertes wiederum war Sohn des Arkeisios (ebd. 16, 118; Hygin. fab. 189), welcher der antiken Tradition entweder als Sohn des Zeus (Schol. in Od. 16, 118 [625 Dindorf]; Ovid. met. 13, 144f) oder des Kephalos (Hygin. fab. 189) galt. Mutter des O. ist Antikleia, die Tochter des Autolykos (Od. 11, 84f), eines für seine Kunstfertigkeit berüchtigten Diebes u. Betrügers, entweder der Günstling (ebd. 19, 394/8) oder der Sohn des *Hermes (Hygin. fab. 201). Schon diese Abstammung mütterlicherseits ließ O. in der griech. Vorstellung, derzufolge *Name u. Herkunft einen Menschen bestimmten (W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1147. 1170/2), nicht in rein positivem Licht erscheinen (vgl. Stanford 8/24). Sollte O. in einem bestimmten Kontext ohne jeden Zweifel negativ charakterisiert werden, dann griffen die antiken Autoren auf einen weiteren Überlieferungsstrang zurück: Nach diesem wurde Antikleia vor ihrer *Hochzeit mit Laertes von Sisyphos, dem Erzfrevler, geschwängert. Das Kind, O., das dieser Verbindung entstammte, gab sie betrügerisch als dasjenige ihres Gatten aus (Sophocl. Ai. 190 u. Scholien; Eur. Iph. Aul. 524; Hygin. fab. 201; Serv. Verg. Aen. 6, 529).

II. Ilias. In der Geschichte von der Belagerung Trojas verfügt O. über die Fähigkeiten der übrigen homerischen Helden (C. J. Classen, Vorbilder, Werte, Normen in den homerischen Epen [2008], bes. 54/65; allgemein zu O. bei Homer: Stanford 8/80): tapferer Kämpfer, guter Anführer, erfolgreicher Sportler. Zusätzlich ist er ein überzeugender Redner u. von listiger *Klugheit. Das macht O. in den Augen der anderen suspekt u. bringt ihn in Gegensatz zur Hauptfigur der Ilias, Achill (G. Nagy, The best of the Achaeans [London 1999] 42/58).

III. Odyssee. Das *Epos umfasst die Erzählung von den Irrfahrten des O. sowie der Wiederherstellung seines Status als Ehemann der Penelope u. Herrscher von Ithaka. Im Lauf der Abenteuer der Irrfahrt verliert O. sämtliche Gefährten. Er selbst reift durch die langjährigen Leiden zum besonnenen Mann heran, auch wenn List, Lüge u. Verstellung nach wie vor zu seinem Wesen gehören (R. B. Rutherford, The philosophy of the Odyssey: JournHellStud 106 [1986] 145/62). Die entscheidende Rolle bei seiner Wiedereingliederung in die Gesellschaft von Ithaka u. bei der Ermordung der Freier, die O.' Stellung einnehmen wollten, spielt Penelope (J. J. Winkler, The constraint of desire [New York 1990] 129/61; I. Papadopoulou-Belmehdi, Le chant de Pénélope [Paris 1994] 92 u. ö.).

IV. Außerhomerische Tradition. Sie verkehrt die Aussage der Odyssee, die glückliche Heimkehr zu der in unerschütterlicher Treue auf O. wartenden Penelope u. ein ruhiger gemeinsamer Lebensabend, ins Gegenteil: O. bricht zu neuen Wanderungen auf, heiratet diverse Frauen u. zeugt Kinder mit ihnen. Er wird aufgrund eines Missverständnisses vom eigenen Sohn Telegonos, den er von Kirke hat, erschlagen. Seine Leiche wird zur Insel der Kirke verschifft. Penelope war

ihm während seiner Abwesenheit untreu oder heiratet nach seinem Tod den Vatermörder Telegonos (vgl. Apollod. epit. 7, 34/40; Hygin. fab. 127; zu den Nachkommen des O.: M. Bettini / C. Franco, Il mito di Circe [Torino 2010] 69/72).

V. Nachhomerische literarische Rezeption. a. Griechisch. (Vgl. Stanford 90/127; Buffière 365/91; F. Pontani, Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'Odissea [Roma 2005] 23/136.) In der lyrischen Dichtung wurde gelegentlich auf die Person des O. angespielt; die erste ausführlichere (u. extrem negative) Erwähnung stammt von Pindar, bezogen auf den seiner Meinung nach unverdienten Sieg des O. über Aias im Waffenstreit (Nem. 8, 21/34; Isthm. 4, 34/40). In den Schriften der Sophisten (zB. Gorg.: VS 82 B 11a) wurde O. kaum freundlicher charakterisiert. In der klass. Tragödie ist O. meist ein skrupel- u. mitleidsloser schlauer Schurke u. Feigling, ein ‚Realpolitiker', der über Leichen geht (Sophocl. Philoct.; Eur. Hec.; Eur. Troad.; Eur. Iph. Aul.). Einzig im Sophokleischen Aias entwickelt er zuletzt eine humane, tugendhafte Seite (vgl. Plat. resp. 10, 620cd). In den Satyrspielen wurde O. möglicherweise lächerlich gemacht u. misshandelt (Aeschyl. frg. 180* [TragGrFrg 3, 293f] wird ein Nachttopf auf seinem Kopf zertrümmert; vgl. aber R. Krumeich / N. Pechstein / B. Seidensticker [Hrsg.], Das griech. Satyrspiel [1999] 206f zu dem Problem, ob frg. 180* wirklich einem Satyrspiel zugehörig ist). Eine Wendung zum Positiven erlebte die O.-Figur dann in den Texten der Stoa. Diese legten den Schwerpunkt auf die Taten des O. in der Odyssee (die moralisch weniger problematisch waren als diejenigen vor Troja) u. verliehen diesen mittels der *Allegorese eine allgemeingültige Bedeutung: O. wurde zum Inbegriff des Weisen, der über alle Laster u. Leidenschaften triumphiert (bestes Bsp.: Heraclit. quaest. Hom. 70/5; vgl. Buffière 589).

b. Lateinisch. Die Rezeption in Rom (vgl. Perutelli) begann im 3. Jh. vC. mit der Odusia des Livius Andronicus, einer Übertragung der Odyssee in Saturniern, u. mit einem vermutlich vorrangig positiven O.-Bild. Vergleichbar der griech. Literatur wurden bei den röm. Autoren je nach Literaturgattung u. Aussageintention verschiedene Aspekte der O.-Gestalt in den Vordergrund gestellt. Von den frühen Tragödien ist nur wenig erhalten; es ist jedoch anzunehmen, dass die Charakterisierung des O. dort ähnlich negativ war wie in den griech. Vorbildern. Mit Senecas Troades wurde dann einer der Tiefpunkte des O.-Bildes erreicht (obgleich Seneca ihn in philosophischer Hinsicht durchaus positiv darstellt, s. unten). In den Komödien des Plautus (Bacch. 940/52) konnte die Gestalt des O. ins Böswillig-Lächerliche gezogen werden; ähnliches galt für die Satiren des Horaz (sat. 2, 5), für die Liebesdichtung (zB. Laevius frg. 20 [136 Courtney]) u. für den Roman (bestes Bsp.: Petron. sat. 97f. 130; Perutelli 89/94). Auch im Epos, vor allem Vergils Aeneis (zB. 3, 569/683) u. Ovids Metamorphosen (zB. 13. 14, 158/220), wurde O. eher kritisch gesehen; in seiner (unvollendeten) Achilleis verwendete Statius die drei existenten O.-Stereotypen (Held, Bösewicht, lächerliche Figur) nebeneinander (Perutelli 98/104). Viel positiver war das Bild des O. in Philosophie u. Rhetorik: Der Stoa galt O. auch hier als exemplarischer Weiser (Sen. const. sap. 2, 1, 2; vgl. Hor. ep. 1, 2, 17/26; Buffière 374/7; Stanford 121/5); in den rhetorischen Schriften wurde er als *Exemplum des herausragenden Redners genannt (zB. Quint. inst. 11, 3, 157f; 12, 10, 64f; vgl. Perutelli 105/18). Diese positive Sicht wurde für die lat. Spätantike prägend.

VI. Ikonographie. Die von den griech. Künstlern entworfene Ikonographie wurde die gesamte Antike u. Spätantike hindurch beibehalten (Touchefeu-Meynier 967f): Die Künstler zeigten O. mit lockigem *Haar u. Vollbart, was an die Porträts von Philosophen erinnerte u. auf seine Klugheit verwies. Er trägt meist ein kurzes, nur an einer Schulter befestigtes Gewand, die Exomis, sowie eine rundliche Kopfbedeckung, den Pilos. Beide *Kleidungs-Stücke galten als typisch für Männer, die sich viel im Freien aufhalten u. dort hart arbeiten. O. wurde so einerseits als jahrelang umherreisender, sich unendlich mühender Dulder charakterisiert; andererseits rückte ihn diese Ikonographie in die Nähe der Darstellung der unteren Schichten der Bevölkerung.

B. Nichtchristlich. I. Polyphem. a. Texte. 1. Griechisch. O. u. seine Gefährten werden beim Ausrauben der Wohnhöhle des Polyphem von diesem überrascht u. eingeschlossen. Der Riese tötet einen Teil der Gefangenen u. verzehrt sie, bis O. ihn schließlich mit Wein betrunken macht. Als Polyphem

eingeschlafen ist, blenden die noch lebenden Helden sein einziges *Auge, binden sich unter seine Schafe u. lassen sich von diesen aus der Höhle tragen. Nach gelungener Flucht verhöhnt O. Polyphem u. dessen Vater Poseidon (Od. 9, 105/566). Der moralischen Ambiguität der Episode wurde von vielen spätantiken Texten Rechnung getragen: Porphyrios diskutierte das Verhältnis des Polyphem u. der anderen Kyklopen zu Göttern u. Recht (Porph. in Od.: 86. 90 Schrader) u. die problematische Verhöhnung eines Gottes durch O. (ebd.: 94. 96 Sch.). Eine neuplatonische Allegorese erklärte O. zum philosophisch inspirierten Menschen, Polyphem hingegen zum Bild für das sinnliche Leben des O., welches dieser auszulöschen versucht habe: Die Blendung war in dieser Lesart ein versuchter Selbstmord u. damit ein Vergehen (Porph. antr. nymph. 35; s. u. Sp. 84f). Eine eher schlichte Aussage, Polyphem als abschreckendes Beispiel für alkoholischen Exzess zu sehen, findet sich bei Athen. dipnos. 1, 10E.

2. Lateinisch. Hier ist O. der über jeden Tadel erhabene Held, Polyphem ein abstoßendes Monster, das seine gerechte Strafe erleidet (PsAuson. periocha Odyssiae 9 [689 Green]; Boeth. cons. 4, 7, 8/12; vgl. Serv. Verg. Aen. 3, 636). Eine Ausnahme macht PsDiktys v. Kreta (ephem. belli Troiani 6, 5 [123f Eisenhut]). Unabhängig von einer Nennung des O. konnte ‚der Kyklop' auch als Bild für einen hässlichen u. charakterlich abscheulichen Mann stehen (Hist. Aug. vit. Maximin. 8, 5; vit. quatt. tyr. 4, 1; Claud. in Eutr. 2, 376/8).

b. Ikonographie. 1. Osten. Obwohl griechische Vasenmaler einst die bildlichen Formulierungen für die drei wesentlichen Momente der Polyphem-Geschichte entworfen hatten, die Darreichung des Weines (ab dem 6. Jh. vC.: Touchefeu-Meynier 955 nr. 67f), die Blendung (ab dem 7. Jh. vC.: ebd. 956f nr. 88f. 94/6) u. die Flucht aus der Höhle (ab dem 7. Jh. vC.: ebd. 958f nr. 100/21), brach die künstlerische Tradition im Osten bereits vor Beginn der Spätantike ab (s. die Denkmälerlisten bei Touchefeu-Meynier).

2. Westen. Mittels der griech. Kolonien waren die Motive früh im Westen bekannt u. rezipiert worden (zB. G. Camporeale, Art. O. / Uthuze: LexIconMythClass 6 [1992] 970/83, bes. 973 nr. 56); um die Zeitenwende hatten sie als Schmuck der Stadthäuser u. Villen der röm. Elite gedient (so die berühmten Skulpturen in der Grotte von Sperlonga: B. Andreae, O. [1999] 177/223; vgl. Vitr. 7, 5, 2). In der Spätantike wurden vor allem die Weinreichung (Touchefeu-Meynier 955 nr. 70/2. 78f) u. die Flucht unter dem Widder (ebd. 959f nr. 130. 135f) dargestellt: beides Motive, bei denen O. auf den ersten Blick keine besonders gute Figur macht, sondern in subalterner oder lächerlicher Pose auftritt. Das weitaus heroischere Motiv der Blendung erscheint nur einmal (ebd. 957 nr. 97): Als Dekoration eines Sarkophags sollte es vermutlich als Allegorie für die Überwindung des Todes verstanden werden. Eine Verbindung zu den in der zeitgleichen Literatur vorgenommenen Allegoresen besteht nicht.

II. Sirenen. a. Texte. 1. Griechisch. Auf Kirkes Rat verstopft O. bei der Vorbeifahrt an der Insel der Sirenen seinen rudernden Gefährten die Ohren. Er selbst, der das Lied der angeblich allwissenden (Od. 12, 184/91) Verführerinnen hören will, lässt sich, gleichfalls auf Kirkes Rat hin, an den Mastbaum fesseln u. entgeht so dem Verderben (ebd. 12, 39/54. 158/200). In der spätantiken Rezeption wurden die Sirenen vor allem zu einem Bild für etwas, das als zugleich anziehend u. gefährlich galt (vgl. S. Wedner, Tradition u. Wandel im allegorischen Verständnis des Sirenenmythos [1994]), zB. für Hetären (Palaephatus: Hieron. chron. zJ. 1168 vC. [GCS Eus. 7^2, 62b, 24/6]; *Dirne). Sodann konnten sie eingesetzt werden als Bild für etwas, das tendenziell auf einer niedrigeren Stufe steht: für die Freude an Speisen u. geschlechtlicher Liebe, im Unterschied zu den Freuden des Intellekts, die mit den *Musen gleichzusetzen seien (Pythagoras: Porph. vit. Pyth. 39), oder für den Bereich des Leiblichen, während Musen zur Welt des geistig Wahrnehmbaren gehören (Procl. in Plat. resp. 2 [2, 238f Kroll]; vgl. Lamberton 230/2). Sogar eine Beschränkung auf die positiven Aspekte war möglich: In der Kaiserzeit galt ‚Sirene' als Kompliment für eine schöne u. musisch begabte Frau (zB. Lucian. im. 13f; vgl. Ewald 245/9) sowie als Kompliment für einen großen Dichter, vor allem natürlich *Homer (Anth. Gr. 14, 102), oder einen kultivierten Mann (Synes. ep. 139 [3, 279 Garzya / Roques]; vgl. Rahner 303).

2. Lateinisch. Hier dominiert eine Allegorese der Sirenen als Verführung durch weib-

liche Sexualität. Sie sind ein Bild für die Verlockungen der geschlechtlichen Liebe u. der Lust (Claud. carm. min. 30; Fulg. myth. 2, 8 [48f Helm]), werden abwertend gleichgesetzt mit den Musen der nichtphilosophischen Dichtkunst u. mit ‚Theaterdirnchen' (scaenicae meretriculae: Boeth. cons. 1, 1, pr. 26/43). Andere Texte thematisieren ihren Selbstmord aufgrund von erotischer Frustration (Serv. Verg. Aen. 5, 864; Fulg. myth. 2, 8 [48f H.]). O., sofern er erwähnt wird, tritt auf als der standhafte Weise, der den Verlockungen dank seiner Klugheit widersteht. Der Umstand, dass ihm dies bei Homer nur mit Hilfe Kirkes gelang, wird unterschlagen.

b. Ikonographie. 1. Osten. Im 6. Jh. vC. hatten griechische Vasenmaler das für die ganze Antike gültige Bildschema geschaffen: O. gefesselt an den Mastbaum seines Schiffes, umgeben von *Mischwesen aus Vogel u. Mädchen, den Sirenen (O. Touchefeu-Meynier / J. Leclercq-Marx, La Sirène dans la pensée et dans l'art de l'antiquité et du MÂ [Bruxelles 1997]). Die ikonographische Entwicklung der Sirenen war dann dahingehend verlaufen, dass ihre Tierbestandteile zugunsten des Frauenkörpers immer stärker zurücktraten: Die Verführung, die sie ausstrahlten, war nicht intellektueller, sondern erotischer Natur (Moraw, Schöne 466/9). In der Spätantike war das Motiv nicht mehr populär; eine Darstellung aus dem heutigen Israel (5./6. Jh.; s. o. Sp. 77) steht außerhalb der ikonographischen Tradition.

2. Westen. Mittels der griech. Kolonien war das Motiv früh im Westen bekannt u. rezipiert worden (Touchefeu-Meynier 962 nr. 156). In der Spätantike diente es vor allem als Dekoration von Deckeln stadtrömischer Sarkophage des 3. Jh. (15 bekannte, meist fragmentierte Exemplare; Vorlage u. Diskussion: Klauser; Ewald) oder von in den Westprovinzen angelegten Brunnen u. Thermen (ebd.), mit jeweils spezifischer Aussage: Auf den *Mosaik-Böden der Brunnen u. Thermen sind die Sirenen Teil einer größeren Inszenierung, der des *Meeres, u. verbildlichen dessen Ambivalenz von Schönheit u. tödlicher Gefahr. Entsprechend ist O. hier nur von untergeordneter Bedeutung. Anders sieht es vermutlich mit der Darstellung auf den stadtröm. Sarkophagdeckeln aus, auch wenn O. u. die Sirenen nie die weitaus wichtigere Vorderseite des Sarkophagkastens einnehmen (vgl. Zanker / Ewald 55/7). Ebenso wenig trägt O., im Gegensatz zu Mythenbildern, die eine eindeutig rühmende Aussage über den verstorbenen Menschen machen sollten (vgl. ebd. 45/9), jemals einen Porträtkopf. Komplettierend zur Hauptaussage des Bildmotivs auf dem Kasten konnte O. möglicherweise dennoch als eine Allegorie für den Verstorbenen verstanden werden, als jemand, der einer tödlichen Bedrohung ins Auge sieht u. ihr durch seine Standhaftigkeit ‚widersteht'. Die Sirenen wären damit eine Allegorie für den Tod. Für die in der älteren Forschung postulierten Deutungen der Sirenen als Allegorien für neupythagoreisches oder neuplatonisches Gedankengut bzw. als Allegorien für das Bemühen um *Bildung oder ethische Orientierung, zu denen O. bzw. der / die Verstorbene gestrebt habe, gibt es in den Bildern keinerlei Hinweise (Widerlegung der von Marrou, Cumont u. Courcelle postulierten philosophischen Allegorien: Klauser 89/96; Widerlegung der populärphilosophischen Interpretation Klausers: Ewald 232/8; ebd. 245 interpretiert die Sirenen als positives Paradigma für die Macht der *Musik. Dagegen spricht, dass in den spätantiken lat. Texten die Sirenen rein negativ konnotiert sind [s. o. Sp. 82] u. dass die Künstler sie aufgrund des Zwangs zur bildlichen Konkretisierung nicht nur verführerisch, sondern durchaus auch bedrohlich darstellen, mitsamt den Raubvogelklauen).

III. Heimkehr. a. Texte. 1. Griechisch. Die Odyssee widmet mehr als die Hälfte des Textes den Ereignissen auf Ithaka (1/4 u. 13/24), vor allem dem Kampf des O. um die Wiedergewinnung von Besitz, Status u. Gattin. Dieser Gewichtung folgte die Rezeption, die sich stärker für die Abenteuer der Irrfahrt interessierte, in der Regel nicht. Interessant waren in der Spätantike vor allem die Beziehung zwischen O. u. Penelope, sodann, wenn auch in deutlich geringerem Umfang, das Motiv der Heimkehr als Allegorie. Penelope hatte O. 20 Jahre lang die Treue u. ihre unerwünschten Freier mittels ihrer Webstuhllist zum Narren gehalten. Entsprechend wurden ihre Gattenliebe (zB. Zauberpapyrus Oslo [14, 288f Eitrem]; Athen. dipnos. 13, 559BC) u. ihre Klugheit (zB. Iulian. Imp. or. 2 [3], 112B/D [1, 1, 84f Bidez]: Gleichsetzung εὐσέβεια / Πηνελόπη; rühmende Gleichsetzung einer Verstorbenen mit Penelope auf Grabinschriften des 2. u. 3.

Jh.: M.-M. Mactoux, Pénélope [Paris 1975] 167f; R. Merkelbach [Hrsg.], Steinepigramme aus dem griech. Osten 1/5, Reg. Bd. 5 [2004] 279 s. v. O.), die es sogar ermöglichte, aus ihr eine Allegorie der Philosophie zu machen (Diog. L. 2, 79; Joh. Stob. 1, 246, 1/5 [101 Wachsmuth / Hense]), thematisiert. Gelegentlich wurden diese Züge ins direkte Gegenteil verkehrt. Penelope erscheint als potentiell (zB. Porph. in Od.: 121f Schrader) oder tatsächlich (Nonn. Dion. 14, 87/94; vgl. schon Apollod. epit. 7, 38f) treulos. Ebenso konnte ihre List als Heimtücke gedeutet werden, die den Freiern einen grausamen Tod bereitete (Vergleich mit einer Spinne im Netz: Philostr. imag. 2, 28). – In den Schriften des Neuplatonismus wurde O. zu einer Allegorie für die menschliche Seele, seine Rückkehr nach Ithaka entsprechend zu einer Allegorie für die Rückkehr der Seele in jene transzendente Sphäre, aus der sie einst in den Bereich der *Materie u. des Werdens hinabgestiegen war (Buffière 589). In seinem Traktat De antro nympharum (34; vgl. Lamberton 119/33. 318/24; C. Castelletti [Hrsg.], Porfirio. Sullo stige [Milano 2006] 42/4) referiert Porphyrios die Lehre der Neupythagoreer, der zufolge O. ,ein Bild liefert für den Durchgang durch alle Stadien des Werdens u. für die darauf folgende Rückkehr zu denen, die weit weg von den Wogen u. unkundig des Meeres sind' (scil. zum Transzendenten). Plot. enn. 1, 6 (1), 8 deutet den Aufbruch des O. von Kirke u. Kalypso als eine Allegorie für die Flucht der Seele aus der materiellen Welt (vgl. ebd. 5, 9 [5], 1), um das transzendente geistige Schöne, hier gleichgesetzt mit der Hypostase des Einen, zu finden. In ähnlicher Weise, wenn auch nicht strikt allegorisch, diskutiert Porphyrios (in Od.: 68. 70 Sch.) die Frage, warum O. die ihm von Kalypso angebotene Unsterblichkeit nicht annahm. Die Antwort lautet, dass die Unsterblichkeit des Weisen nur von Zeus u. aufgrund tugendhafter Taten verliehen werden könne. Hätte O. aber wegen Kalypso auf die Heimkehr nach Ithaka verzichtet, dann hätte er nicht nur jeden Anspruch auf Tugend aufgegeben, sondern, damit verknüpft, auch auf die Unsterblichkeit seiner Seele u. den Aufstieg zu den Göttern. Dass eine allegorische Deutung des O. als Seele des Menschen, die letztendlich in ihr Vaterland zurückkehrt, im Neuplatonismus Allgemeingut gewesen sein muss, belegt noch Proklos (in Plat. Parm. 2, 1025, 25/8 [255 Steel]; in Plat. Crat. 155 [87f Pasquali]).

2. Lateinisch. Hier überwiegen enthusiastische Lobpreisungen des O. als des idealen Mannes u. der Penelope als der idealen Gattin (zB. PsAuson. periocha Odyssiae 24 [694 Green]: virtus des O., pudicitia der Penelope). Die Spätantike betont vor allem Penelopes pudicitia (ebd.; Claud. carm. min. 30, 19/33), was so viel bedeutet wie korrektes Verhalten im Bereich des Sexuellen (R. Langlands, Sexual morality in ancient Rome [Cambridge 2006] 1/36). Penelope entsprach dem röm. Ideal der univira, der Frau, die nur einen einzigen Mann gehabt hat (H. Schneider, Art. Univira: NPauly 12, 1 [2002] 1003f; s. u. Sp. 91; *Digamus). Penelopes *Klugheit war demgegenüber nicht von Belang. Es gibt nur wenige Erwähnungen der Webstuhllist oder des Gewebes (zB. in einer Aufzählung von Merkwürdigkeiten: Ampel. 8, 5), keine Allegorese als Philosophie. O. hingegen galt zwar vielen Autoren als der Inbegriff des Weisen oder Klugen (O. als ein *Exemplum des Weisen, der sich im widrigen Geschick bewährt: Boeth. cons. 4, 7 pros. 17/22; 4, 7 carm. 8/12; überragende prudentia des O.: Serv. Verg. Aen. 3, 636). Eine philosophische Allegorese wie im Griech., die aus ihm eine Allegorie für die sich nach ihrer Heimat sehnende menschliche Seele gemacht hätte, ist jedoch nicht überliefert (die Psychologie des *Macrobius in den Commentarii in somnium Scipionis basiert zwar auf Plotin u. vor allem Porphyrios [J. Flamant, Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV[e] s. (Leiden 1977), bes. 483/680], u. nimmt 1, 12, 3 auch auf die Nymphengrotte Bezug [s. o. Sp. 84]; eine Erwähnung des O. fehlt hingegen). Etwas Vergleichbares hat sich nur für den röm. Nationalhelden **Aeneas erhalten: Die Expositio Virgilianae continentiae des Fulgentius, mit einer Interpretation der Aeneis als Allegorie für das menschliche Leben; der Protagonist Aeneas wurde dabei zwar nicht zur Allegorie für die menschliche Seele, aber zum Menschen schlechthin (vgl. E. Wolff [Hrsg.], Fulgence. Virgile dévoilé. Postface de F. Graziani [Villeneuve-d'Ascq 2009] 22/5). Fulgentius ist auch folgende vulgärphilosophische Allegorese zu verdanken (myth. 2, 9 [49f Helm]): O. sei als Allegorie für sapientia zu verstehen; aus diesem Grund ging er an Skylla, der Allegorie für libido, unangefochten vorbei, um zurück zu Pe-

nelope, der Allegorie für castitas, zu gelangen.

b. Ikonographie. 1. Osten. Darstellungen der Heimkehr des O. waren häufig in Form der *Fußwaschung durch die alte Amme Eurykleia gestaltet worden (zB. Hausmann 293 nr. 20 Taf. 228), gelegentlich auch als Aufeinandertreffen der Ehegatten (zB. ebd. 294 nr. 33 Taf. 229). In der Spätantike war das Thema im Osten, anders als Darstellungen der Irrfahrt (s. o. Sp. 81. 83; u. Sp. 90), weiterhin aktuell, wenn auch in geringem Umfang. Das ist dem Umstand geschuldet, dass Darstellungen der Ereignisse auf Ithaka prinzipiell weniger populär waren als Darstellungen der Abenteuer von O.' Irrfahrt. Erhalten sind Tonlampen mit der Fußwaschung des O. in Anwesenheit Penelopes (Hausmann 293 nr. 27), mit Verweis auf die Webstuhllist, sowie eine ikonographisch einzigartige Darstellung der Umarmung der glücklich wiedervereinten Ehegatten auf einem Mosaik in Apameia (ebd. 295 nr. 41 Taf. 231). Für die vorgeschlagene Deutung der hier dargestellten Penelope als einer Allegorie für die Philosophie, zu welcher der exemplarische Weise O. heimkehre (J. Balty, Mosaïques antiques du Proche-Orient [Paris 1995] 265/73), gibt es keine Indizien.

2. Westen. Hier haben sich erhalten: ein fragmentiertes Silbergefäß mit Darstellung der Fußwaschung in Anwesenheit Penelopes u. mehrerer Dienerinnen (Hausmann 293f nr. 28) sowie ein Sarkophagdeckel mit Darstellung der Fußwaschung in Anwesenheit des *Hundes Argos (O. Touchefeu, Art. Eurykleia: LexIconMythClass 4 [1988] 101/3, bes. 102 nr. 15 Taf. 15); ein fragmentiertes Tongefäß mit Darstellung des Kyklopenabenteuers, dem die ikonographisch einzigartige Darstellung der gleich den Parzen dreifach dargestellten Penelope gegenübergestellt wurde (O. Brukner, Rimska keramika u jugoslovenskom delu provincije Donje Panonije. Roman ceramic ware in the Yugoslav part of the province of Lower Pannonia [Beograd 1981] 74 nr. 2); eine in der Forschung lange umstrittene Darstellung in einem stadtröm. Hypogäum (Vorlage des Befunds: G. Bendinelli, Il monumento sepolcrale degli Aureli al Viale Manzoni in Roma: Monumenti antichi 28 [1922] 290/514, bes. 364/8; vgl. Himmelmann-Wildschütz 22f): der am Boden sitzende O. in Konversation mit Penelope am Webstuhl; links im Bild, unter Aufgabe der raum-zeitlichen Einheit u. als Verweis auf das Kommende, drei Seelen der ermordeten Freier auf dem Weg in den Hades. Für die vorgeschlagene Deutung als O. mit Kirke (R. Turcan, Ulysse et les prétendus prétendants: JbAC 22 [1979] 161/74) gibt es keine Indizien.

C. Christlich. I. Polyphem. a. Griechisch. Eine christl. Allegorese der Episode ist nicht bezeugt, jedoch gibt es gelegentlich gelehrte Anspielungen bei christlichen Autoren. Synes. ep. 121 (3, 206/8 Garzya / Roques) antwortet einem inhaftierten Verbrecher, der sich an ihn in seiner Funktion als *Bischof mit der Bitte um Hilfe gewandt hatte (*Petition). Er vergleicht den Bittsteller mit O., der versucht, Polyphem zu übertölpeln, sich selbst jedoch mit Polyphem, der sich (in dieser Version) nicht übertölpeln ließ. ‚Der Kyklop‘ wird erwähnt bei Gregor v. Nyssa (c. Eunom. 3, 5, 44 [GregNyssOp 2, 176]) in einer Aufzählung von *Mischwesen; Hippolytos (ref. 1, 26, 2, 37) zitiert abwertend Hesiod. theog. 139 u. dessen Bemerkung zu den Kyklopen. Joh. Mal. chron. 5, 17f (85/7 Thurn) u. Joh. I Ant. hist. chron. 48, 2 (106/12 Roberto) formten aus der Episode einen pseudohistorischen Bericht, demzufolge Polyphem, durch Geschenke milde gestimmt, die Griechen gastfreundlich aufnahm, diese ihm aber seine Tochter entführten.

b. Lateinisch. Vereinzelt wird auf die Kyklopen angespielt (Tert. apol. 7, 5) sowie auf deren Benennung als (halb-)historische, auf Sizilien verortete Gestalten (Oros. hist. 2, 14, 1 [CSEL 5, 114]; Isid. Hisp. orig. 10, 164; 11, 3, 12; 14, 6, 33), aber es liegt gleichfalls nichts spezifisch Christliches vor.

II. Sirenen. a. Texte. 1. Griechisch. Die Sirenen konnten als Allegorie für nahezu alles verwendet werden, was dem Gläubigen als gefährliche Verlockung erschien (vgl. Rahner 281/328; Ch. Markschies, O. u. Orpheus, christl. gelesen: R. v. Haehling [Hrsg.], Griech. Mythologie u. frühes Christentum [2005] 227/53, bes. 234/9; W. Speyer, Art. Mischwesen: o. Bd. 24, 905): *Häresie (Hippol. ref. 7, 13, 1/3); Philosophie (Zach. Mit. opif. 2, 153/62 [PG 85, 1037]); Rhetorik (Theodrt. affect. 8, 1; Method. conv. 8, 1 [GCS Method. 80/2]); Dichtung mit moralisch bedenklichen Inhalten (Basil. leg. lib. gent. 4, 2 [PG 31, 572]); oder die gesamte hellenische Kultur (Cyrill. Alex. in Jes. comm. 4, 1 [ebd. 70, 908]). Die Betonung lag auf einer Verfüh-

rung des Intellekts. O., wenn er überhaupt genannt wird, ist der Weise, der sich nicht verführen ließ.

2. Lateinisch. Hier erfolgte eine Konzentration auf die Gefahren des Fleisches. Die Sirenen wurden zu einer Allegorie der ,Welt' oder der weiblich konnotierten voluptas, der zu erliegen den Tod u. ewige Verdammnis bedeutet (zB. Max. Taur. serm. 37, 2f: De cruce domini [CCL 23, 145f]; vgl. Ambr. fid. 3, 1, 4 [CSEL 78, 109]). Man sah in ihnen historische Hetären (Isid. Hisp. orig. 11, 3, 30f) oder sprach reale Frauen als ,Sirenen' an: Musikantinnen im Haus einer vornehmen Christin (Hieron. ep. 54, 13) oder sogar alle weltlichen Frauen (Leand. reg. 1 [21 Campos Ruíz]) konnten als ,Sirenen' bezeichnet werden. Die Figur des O. war dagegen, wie in den nichtchristl. lat. Texten der Spätantike, positiv besetzt: Er galt als der exemplarische Weise, der ,auf die Fesseln seiner Klugheit' (prudentiae suae vincula) vertrauen konnte (Ambr. fid. 3, 1, 4 [CSEL 78, 109]). Die Gläubigen sollten sich O. zum Vorbild nehmen oder ihn gar übertreffen, indem sie nicht ihren Körper in Fesseln legten, sondern ihre Seele mit den Banden des Geistes an das *Holz des Kreuzes fesselten (Ambr. in Lc. 4, 2, 3 [ebd. 32, 4, 139/41]). Maximus v. Turin (s. oben) verglich in seiner Predigt De cruce domini den an den Mastbaum seines Schiffes gefesselten O. mit Christus am *Kreuz, der durch seinen Opfertod der Menschheit das Heil gebracht, sie gegen die Verführungen der Welt gefeit habe. Tertium comparationis ist das Motiv der freiwilligen Fesselung an ein Stück Holz, einmal der Mastbaum, einmal das Kreuz. Das Kreuz Christi sei damit gleichsam der Mastbaum im Schiff der Kirche, welches als einziges unversehrt dem ,süßen u. tödlichen Schiffbruch dieser Welt' entginge. Mit diesem Vergleich von Christus u. O. steht Maximus allerdings alleine da (Rahner 326: ,So kühn wie der Prediger des fünften Jahrhunderts hat keiner vor ihm u. nach ihm den Mythos gedeutet').

b. Ikonographie. Irgendwann zwischen dem 3. u. 7. Jh. wurde aus einigen stadtröm. paganen Sarkophagdeckeln des 3. Jh. (Klauser nr. 3f. 9f; s. o. Sp. 76) die Szene mit O. u. den Sirenen herausgebrochen u. in die Katakomben verbracht, vermutlich als Verschlussplatten von loculi (J. Huskinson, Some pagan mythological figures and their significance in early Christian art: PapBritSchRome 42 [1974] 68/97, bes. 80). Das ursprünglich pagane Motiv erfuhr dabei eine dem neuen Verwendungszweck angemessene interpretatio christiana: O., welcher der Versuchung durch die Sirenen widersteht, als Bild für den hier bestatteten wahren Gläubigen, der den Versuchungen der Welt widerstand u. nun zur Belohnung ins himmlische Vaterland gelangt (s. o. Sp. 77). In einem Fall wurde ein vollständiger Sarkophagdeckel mit demselben Motiv (Klauser nr. 12) in einer Kapelle des 4. oder 5. Jh. verbaut, als Stufe zum Presbyterium u. damit fast auf Augenhöhe der sitzenden Gemeinde (Vorstellung des Befunds: G. Mancini, Recenti ritrovamenti di antichità cristiane a Roma: Atti del III congresso di archeologia cristiana [Città del Vat. 1934] 193/200, bes. 198/200). Die allegorische Aussage wird hier eher als Mahnung zu verstehen gewesen sein, den Versuchungen gegenüber standhaft zu bleiben. O. wurde in diesen christl. Neuinterpretationen zur Allegorie für den Gläubigen, der den diversen Versuchungen widersteht. Eine Festlegung der von den Sirenen verkörperten Versuchung auf einen ganz bestimmten Aspekt, wie das in den zeitgleichen christl. Texten zu beobachten war, konnten u. sollten die Bilder allerdings nicht leisten. Die von Rahner (324) formulierte Vermutung, die spätantiken Christen hätten in dem auf den Sirenenbildern gezeigten Mastbaum das Kreuz Christi gesehen, an welches sich der Gläubige gemäß manchen Allegoresen anbinden sollte, ist möglich, aber nicht beweisbar. Gleichfalls nicht beweisbar ist die These (Zilling 80), alle Bildbetrachter seien der exzentrischen Allegorese des Maximus v. Turin gefolgt u. hätten O. als ein Symbol für Christus am Kreuz verstanden. In der ersten fassbaren genuin christl. O.-Darstellung, in der karolingischen Klosterkirche von Corvey (H. Claussen / A. Skriver [Hrsg.], Die Klosterkirche von Corvey 2 [2007], bes. 156/83), wird auf das Sirenenabenteuer nur mittels einer einzigen Sirene verwiesen, das Motiv des an den Mastbaum seines Schiffes gefesselten O. war nicht von Interesse. O. erscheint stattdessen beim Kampf gegen das Meerungeheuer Skylla, in der Pose eines christl. Drachentöters (*Drache).

III. Heimkehr. a. Griechisch. Die aus der nichtchristl. Rezeption bekannten Aspekte (s. o. Sp. 84/6) wurden nur selektiv übernom-

men: zum einen die negative Bewertung der Figur der Penelope (Treulosigkeit u. Promiskuität: Epiph. anc. 105, 6 [GCS Epiph. 1, 127]; das Gewebe als eine Metapher für arglistige Täuschung, Betrug u. Heuchelei: Clem. Alex. paed. 2, 97, 1f [in Bezug auf eheliche Sexualität]; Greg. Naz. adv. mul. orn. 41f [PG 37, 887] in Bezug auf weibliches Schminken); zum anderen das allegorische Verständnis des Motivs der Heimkehr. Wie von H. Rahner ausführlich dargelegt (291/300), konnte das Leben eines Christen als Seereise durch das ‚*Meer der Welt‘ allegorisiert werden. Das dafür notwendige Schiff galt als Allegorie entweder für die Kirche (zB. PsHippol. frg. 54, 16/8 zu Prov. 30, 19 [GCS Hippol. 1, 2, 174]; *Kirche II [bildersprachlich]) oder für die menschliche Seele (zB. Anth. Gr. 1, 118). Das zu erreichende Ziel war in beiden Fällen das ‚himmlische Vaterland‘, in das die Seelen der Gläubigen eingehen sollten (*Hafen). Vor diesem Hintergrund konnte O., der alle Versuchungen u. Gefahren seiner langen Seereise erfolgreich überwunden hatte u. letztendlich heimgekehrt war, als Allegorie für den guten Christen u. für dessen Seele dienen (zB. Clem. Alex. protr. 12, 118, 4; Method. de autexusio 1, 1/3 [GCS Method. 145f]).

b. Lateinisch. Die Figur der Penelope konnte hier, in Rekurs auf den paganen Lobpreis als der idealen Gattin, die sehr restriktiv mit ihrer eigenen Sexualität umging (s. o. Sp. 86), als Exemplum für castitas (Tert. nat. 2, 9 [CCL 1, 57]) oder für das Ideal der univira (Hieron. adv. Iovin. 1, 43/5 [PL 23, 287]; s. o. Sp. 86) Verwendung finden. Der Ausdruck von Penelopes Klugheit hingegen, die Webstuhllist, war eindeutig negativ konnotiert (zB. Ennod. ep. 2, 6 [CSEL 6, 46, 2/4]). Entsprechend dem gleichfalls sehr positiven O.-Bild der lat. Spätantike überliefern manche Schriften die bereits angesprochene (s. o. Sp. 90) Allegorese der Heimkehr des Helden: O., der klug allen Versuchungen (vor allem den Sirenen; s. o. Sp. 88f) widerstanden hat, als Vorbild u. Allegorie für den Gläubigen, der (bzw. dessen Seele) zur Belohnung ins himmlische Vaterland eingehen darf (zB. Ambr. in Lc. 4, 2, 3 [CSEL 32, 4, 139/41]; Max. Taur. serm. 37, 2f: de cruce domini [CCL 23, 145f]).

F. BUFFIÈRE, Les mythes d'Homère et la pensée grecque (Paris 1956). – P. COURCELLE, Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin. Le vol de Dédale. Ulysse et les Sirènes: RevÉtAnc 46 (1944) 65/93. – F. CUMONT, Rech. sur le symbolisme funéraire des Romains (Paris 1942). – S. EITREM (Hrsg.), Papyri Osloenses 1. Magical Papyri (Oslo 1925). – B. CH. EWALD, Das Sirenenabenteuer des O. Ein Tugendsymbol? Überlegungen zur Adaptabilität eines Mythos: RömMitt 105 (1998) 227/58. – CH. HAUSMANN, Art. Penelope: LexIconMythClass 7 (1994) 291/5. – N. HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ, Das Hypogäum der Aurelier am Viale Manzoni (1975). – H. HOFMANN, O. Von Homer bis zu James Joyce: ders. / W. Burkert (Hrsg.), Antike Mythen in der europ. Tradition (1999) 27/67. – TH. KLAUSER, Stud. zur Entstehungsgesch. der christl. Kunst 6, 15. Das Sirenenabenteuer des O. Ein Motiv der christl. Grabkunst?: JbAC 6 (1963) 71/100. – R. LAMBERTON, Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition (Berkeley 1989). – H. I. MARROU, Mousikòs anér. Études sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains (Grenoble 1938). – S. MORAW, ‚Ideale Nacktheit‘ oder Diskreditierung eines überkommenen Heldenideals? Der Streit um die Waffen des Achill auf einer spätantiken Silberschale: K. Junker / A. Stähli (Hrsg.), Original u. Kopie. Formen u. Konzepte der Nachahmung in der antiken Kunst (2008) 213/25; Die Schöne u. das Biest. Weibliche Mischwesen in der Spätantike: A. Alexandridis / M. Wild / L. Winkler-Horaček (Hrsg.), Mensch u. Tier in der Antike. Grenzziehung u. Grenzüberschreitung (2008) 465/79. – A. PERUTELLI, Ulisse nella cultura Romana (Firenze 2006). – H. RAHNER, Griech. Mythen in christl. Deutung[2] (Basel 1985). – W. B. STANFORD, The Ulysses theme. A study in the adaptability of a traditional hero[2] (Dallas 1992). – O. TOUCHEFEU-MEYNIER, Art. O.: LexIconMythClass 6 (1992) 943/70. – P. ZANKER / B. CH. EWALD, Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der röm. Sarkophage (2004). – H. M. ZILLING, Jesus als Held. O. u. Herakles als Vorbilder christl. Heldentypologie (2011).

Susanne Moraw.

Öl (Ölbaum, Ölzweig).

Vorbemerkung. Wie heute wird in der Antike nicht ausschließlich Oliven-Ö. verwendet. Ö. kann aus vielen *Pflanzen, deren Blüten, Früchten oder Samen gewonnen werden oder tierischen wie auch mineralischen (Erd-Ö.) Ursprungs sein. Die im Alltag größte Bedeutung kommt im Altertum aber dem aus Oliven gewonnenen Ö. zu. Im Durchschnitt verbrauchten die Menschen in der Antike ca. 20 l Oliven-Ö. pro Kopf u. Jahr (Mattingly, Olive boom 22; W. M. Jongman, The early Roman empire: W. Scheidel / I. Morris / R. P. Saller [Hrsg.], The Cambridge economic history of the Greco-Roman world [Cambridge 2007] 603). Oliven-Ö. ist als Grundnahrungsmittel u. Bestandteil vieler weiterer Produkte vielfach belegt, ebenso auch die Verwendung reinen Oliven-Ö. zB. als Brennmittel für *Lampen, kosmetisches Reinigungs- u. Pflegemittel, Basis von Parfümen u. durch Beigabe von Duftstoffen angereicherten Salben (griech.: μύρον oder χρῖσμα; lat.: unguentum) u. Inhaltsstoff von Arzneimitteln (*Heilmittel, *Krankenöl). Der vorliegende Artikel befasst sich aufgrund der großen Bedeutung der Olive bzw. des aus ihr gewonnenen Ö. sowie des Symbolgehalts des Ö.baums (ἐλαία; olea; Colum. 5, 8, 1: prima omnium arborum) u. des Ö.zweigs mit Oliven-Ö. u. der symbolischen Bedeutung von Ö., Ö.baum u. Ö.zweig.

A. Griechisch-Römisch. I. Allgemein. Oliven-Ö. ist eines der wichtigsten Erzeugnisse in der Alten Welt u. grundlegend mit dem kulturellen Leben verbunden. Eine wichtige Rolle spielte Oliven-Ö. als Brennmittel für Lampen zur Beleuchtung im privaten Bereich wie für öffentliche Gebäude u. Kultbauten. Die für die griech.-röm. Kultur so bedeutenden *Bäder u. *Gymnasien benötigen einen ständigen Vorrat an Oliven-Ö.; häufig gewährleisten Gönner diese Versorgung mit Ö. u. richten zu diesem Zweck oft sogar Stiftungen ein (G. G. Fagan, Bathing in public in the Roman world [Ann Arbor 1999] 162f).

a. Anbau. Für den Olivenanbau verwendet man in der mediterranen Welt viele Sorten der Olea europea bzw. der als Wildpflanze wachsenden Olea oleaster. Letztere kann durch das Aufpfropfen von Zweigen des kultivierten Ö.baums veredelt werden (Theophr. caus. plant. 1, 6, 10. 15, 3f). Es ist unklar, ob der kultivierte Ö.baum von dieser wildwachsenden Art abstammt. Möglich ist auch, dass beide Arten einen gemeinsamen Vorfahren hatten (Decker 151; Mattingly, Fruit 214). Der Ö.baum verlangt milde Temperaturen, grundsätzlich zwischen 16° u. 22°C (ebd. 214/6). Columella erklärt, keine der ihm bekannten Olivensorten vertrage zu heißes oder zu kaltes Klima (5, 8, 5). Der Ö.baum ist sehr widerstandsfähig u. resistent gegen Trockenheit (er benötigt nur 150 mm Niederschlag pro Jahr, während für den Getreideanbau 300 mm Niederschlag ohne Bewässerung erforderlich sind). Hat der Ö.baum einmal das Alter erlangt, ab dem er Früchte trägt, bringt er sie jahrzehntelang. Seine Anpassungsfähigkeit machte ihn zur wichtigsten Kulturpflanze im Mittelmeerraum, da er in den verschiedensten Regionen kultiviert werden kann: in den relativ feuchten Gebieten Italiens u. Spaniens (bis zu einer Höhe von ca. 500/700 m), in den regenärmeren Regionen Griechenlands (zB. Attika) u. auch in den halbtrockenen oder trockenen Teilen Nordafrikas (bis ca. 1000 m Höhe), der Tripolitania u. Syriens. Grundsätzlich ist eine Ernte nur alle zwei Jahre möglich (Varro rust. 1, 55, 3; Colum. 5, 9, 11). Columella rät daher, den Olivenhain so aufzuteilen, dass in jedem Jahr jeweils nur eine Hälfte der Bäume Früchte trage, um jährlich Erträge erwirtschaften zu können (5, 9, 11f). Ö.bäume erfordern den größten Arbeitsaufwand während der Ernte im November / Dezember; je nach Anzahl der Bäume musste der Olivenbauer für die Ernte zusätzliche Arbeitskräfte engagieren (Mattingly, Olive boom 24; Decker 156f). Die Olivenernte ist auch Thema in Kalenderbildern für die Wintermonate November u. Dezember, wo das Abschlagen u. Aufsammeln der Oliven sowie das Pressen der Früchte dargestellt werden;

Beispiele sind der Mosaik-Kalender von S. Romain-en-Gal (spätes 2. / frühes 3. Jh.; H. Stern, Les calendriers romains illustrés: ANRW 2, 12, 2 [1981] 445/9 mit Abb. 54) u. die Malereien unter S. Maria Maggiore in Rom, die nach 332 u. vor 394 entstanden sind (ebd. 453f mit Abb. 68). Auch der Personifikation des Winters können Oliven u. Ö.zweige beigegeben werden. Im *Mosaik des Neptun u. der Jahreszeiten aus einer Villa in La Chebba, Tunesien (Mitte 2. Jh.; heute im Nationalmuseum von Bardo), ist der warm gekleidete Winter von Olivenzweigen eingerahmt, u. eine kleine Nebenszene zeigt einen Arbeiter beim Auflesen von Oliven (C. E. Steer, Interpreting winter in the mosaic of Neptune and the seasons: Museion 3 [2003] 363/76). Im Mosaik des Dominus Iulius (Karthago, 4./5. Jh.) sind die für die Jahreszeiten typischen Arbeiten für den Winter durch die Olivenernte dargestellt, eingebettet in eine Landschaft u. ergänzt durch einen Palast u. seinen Eigentümer, einen Großgrundbesitzer (ebd. 367; D. Parrish, Season mosaics of Roman North Africa: Archaeologica 46 [1984] 111/3 mit Abb. 15f; K. M. D. Dunbabin, The mosaics of Roman North Africa [Oxford 1978] 119f mit Abb. 109). – Da die geernteten Oliven nur begrenzt haltbar sind, ist es notwendig, das Pressen der Oliven zur Gewinnung von Ö. bereits während der Erntezeit zu beginnen. Das einmal produzierte Oliven-Ö. kann höchstens ein Jahr gelagert werden, sonst besteht die Gefahr, dass es ranzig wird (Plin. n. h. 15, 6f). – Um neugepflanzte Bäume wird ein Graben gezogen, um Nässe von ihnen abzuhalten. Zusätzlich werden die Bäume gerade in ihren frühen Wachstumsstadien oft mit Mist oder der sog. amurca, einem Rückstand des Pressvorgangs, gedüngt. Auch müssen die Bäume regelmäßig zurückgeschnitten werden, da die Begrenzung ihrer Höhe u. der Anzahl neuer Triebe die spätere Erntemenge vergrößert. Es ist üblich, zwischen Ö.bäumen (oder auch Weinstöcken) Kornfelder anzulegen, eine Form der sog. Polykultur bzw. cultura promiscua. – Der Olivenanbau ermöglicht es den Landwirten, ein wichtiges Grundnahrungsmittel zu produzieren u. ihr Einkommen zu ergänzen, ohne dadurch die Möglichkeit des Weizen- u. Getreideanbaus einzuschränken, von dem sie abhängig sind. Angesichts unterschiedlicher klimatischer Bedingungen u. Bodengegebenheiten ist nur schwer zu bestimmen, wieviele Bäume im Durchschnitt auf einer bestimmten Fläche angebaut wurden u. wie hoch der durchschnittliche Ertrag einer Fläche gewesen sein könnte. Heute variiert die relative Pflanzendichte im Mittelmeerraum zwischen ca. 17 bis 400 Bäumen pro Hektar; der Durchschnitt wird bei 85 Bäumen pro Hektar liegen. Landwirtschaftliche Fachschriftsteller der Antike sehen eine ähnliche Pflanzdichte vor, ca. 30 bis 500 Bäume pro Hektar (Cato agr. 6, 1; Colum. 5, 9, 7; Plin. n. h. 17, 93f; Pallad. op. agr. 3, 18; Mattingly, Variation 93/5 mit Tab. 1). Die Dichte der Ö.bäume ist hierbei abhängig von Niederschlag u. Bewässerung sowie der Intensität, mit der die Polykultur betrieben wird; in trockeneren Gebieten Libyens etwa mag sie bei 30 Bäumen pro Hektar, in Dürreregionen mit Polykultur hingegen bei 17 gelegen haben (ders., Olive boom 37). Es ist schwierig, valide Aussagen über den durchschnittlichen Ertrag eines Ö.baumes zu machen. Abhängig vom Niederschlag konnte ein Baum 10 bis 25 kg Früchte bringen; das aus den Oliven gewonnene Ö. machte ca. ein Viertel des Erntegewichts aus. Ö.bäume, die weiter voneinander entfernt gepflanzt waren (etwa in den Trockenregionen Tunesiens), erbrachten aufgrund ihrer Größe (ders., Variation 102f) absolut höhere Erträge als Bäume in regenreicheren Regionen mit dichterer Bepflanzung, allerdings war der Ertrag bezogen auf die Fläche deutlich geringer.

b. Nahrungsmittel. Neben Getreide u. Wein gehören Oliven u. das aus ihnen gewonnene Ö. zu den Grundnahrungsmitteln im Mittelmeerraum: Sollen Oliven als ganze Früchte verzehrt werden, müssen sie in Salzlake eingelegt werden, um ihnen den bitteren Geschmack zu nehmen (Colum. 12, 49f; R. I. Curtis, Food processing and preparation: J. P. Oleson [Hrsg.], The Oxford handbook of engineering and technology in the classical world [Oxford 2008] 370; zur Verarbeitung von Oliven zum Verzehr Cerchiai Manodori Sagredo 139/52). Das aus Oliven gepresste Ö. wird hauptsächlich als Beigabe u. Würze von Nahrungsmitteln verwendet; zB. zu Gemüse u. Salat (zB. Varro sat. Men. 573; PsVerg. moret. 113/5), oder als Zutat von Speisen wie zB. Kuchen (Aristoph. Ach. 1118; Aristot. rhet. 2, 23, 1400a 13) oder Soßen (zB. Aristoph. av. 533; Hor. sat. 2, 4, 64). Auch die Apicius zugeschriebene Rezept-

sammlung De re coquinaria sieht Ö. als Kochfett vor (zB. 6, 8, 9f. 15; 8, 1, 10; 10, 2, 13 u. ö.; weitere Beispiele Cerchiai Manodori Sagredo 152/72).

c. Heilmittel u. Kosmetikum. Oliven-Ö. wird auch wegen seiner therapeutischen Eigenschaften sehr geschätzt. Schon Demokrit soll die Verwendung von Oliven-Ö. als gesundheitsförderlich gelobt haben: Ein langes Leben sei dem vergönnt, der den Körper von außen mit Ö. u. von innen mit *Honig salbe (Athen. dipnos. 2, 46F; vgl. Plin. n. h. 12, 114). Varro (rust. 1, 55, 4) empfiehlt die innere Anwendung von Oliven-Ö. Zur Pflege der Haut wird Oliven-Ö. üblicherweise nach dem Baden angewandt (Il. 14, 170f; Od. 3, 466; 4, 252; vgl. Athen. dipnos. 1, 24D). Zum Schutz gegen Kälte reibt man sich mit Ö. ein (Xen. 4, 4, 12; Cels. 1, 3; Plin. n. h. 15, 19 u. ö.), ebenso wie allgemein vor u. nach körperlicher Ertüchtigung (Sen. ep. 6, 56, 1; Martial. 4, 19, 5; 7, 32, 9 u. ö.; für Belege zur Verwendung von Oliven-Ö. bei den einzelnen Sportarten: Pease, Oleum 2463). Unabhängig von seiner Verwendung im athletischen Bereich (Ch. Ulf, Die Einreibung der griech. Athleten mit Ö.: Stadion 5 [1979] 220/38) gilt das Einreiben mit Ö. gemeinhin als Wohltat für den Körper u. wird nicht nur in Verbindung mit dem Baden, sondern auch an dessen Stelle praktiziert (Petron. sat. 130). Nach *Celsus erleichtert das Einölen des Körpers ohne vorheriges Baden das Abnehmen (1, 3) u. erfrischt die Schwachen (2, 7), laut Plinius entspannt Ö. die Gliedmaßen (n. h. 12, 4) u. Seneca erklärt, es verleihe dem von Anstrengung erschöpften Körper neue Kräfte (ep. 53, 5; vgl. Plat. Menex. 238a). Seinen medizinischen Wert loben auch Hippocr. vict. 2, 65 (CMG 1, 2, 4, 188) u. Galen. simpl. med. temp. 2, 5 (11, 476 Kühn).

II. Griechenland. a. Landwirtschaft. Im antiken Griechenland wurde der Olivenanbau nicht kontinuierlich u. nicht in allen Regionen betrieben. Bezeichnenderweise erwähnt Hesiod den Ö.baum in ,Werke u. Tage' nicht. R. Sallares nimmt an, dass der Olivenanbau in Zentralgriechenland in mykenischer Zeit unterbrochen wurde, während er südlich der Argolis erst im 1. Jtsd. vC. begonnen wurde (The ecology of the ancient Greek world [Ithaca 1991] 305). Der kultivierte Ö.baum kam im 4. Jtsd. vC. nach *Kreta u. verbreitete sich im griech. Mutterland vielleicht erst seit der Eroberung der Insel Mitte des 2. Jtsd. (ebd. 306). Griechische Bauern bauten Oliven vermutlich hauptsächlich für den Eigenbedarf an; so zB. in Attika, dessen Agrarwirtschaft sich besonders im 7. Jh. vC. stark nach innen gerichtet zu haben scheint. Den in der 2. H. des 7. Jh. in Attika aufgetretenen wirtschaftlichen Schwierigkeiten soll Solon mit einem Exportverbot für alle in Attika produzierten Agrargüter mit Ausnahme von Oliven u. dem daraus gewonnenen Ö. begegnet sein (Plut. vit. Sol. 24, 1; R. J. Hopper, Handel u. Industrie im klass. Griechenland [1982] 48f). Durch diese Gesetzgebung wurden in Attika, dessen steiniger Boden sich für den Anbau von Ö.bäumen gut eignet, Olivenkultivation u. -handel gefördert. Landgüter, die Oliven u. Oliven-Ö. speziell für den Handel produzierten, sind jedoch erst in klassischer Zeit nachzuweisen.

b. Ölversorgung in den Poleis. In den griech. Poleis wird die städtische Ö.versorgung (ἐλαιοθεσία; IGRom 3, 484) je unterschiedlich organisiert. Das in den Gymnasien benötigte Ö. wird, wenn nicht aus öffentlichen Geldern oder durch die Spende eines reichen Gönners, vom Gymnasiarchen selbst finanziert. Auch Stiftungen für die Verteilung von Ö. in den Bädern u. Gymnasien in Städten, zu denen die Stifter eine besondere Beziehung pflegen, sind belegt (zB. IG 4, 597. 606; 12, 236, 17; CIL 2, 4514; 5, 5279; Pease, Oleum 2464 mit weiteren Belegen). Die Spartiaten erhalten das Ö., das sie benötigen, von den Heloten, die für sie das Land bewirtschafteten (Plut. vit. Lycurg. 8). Aus römischer Zeit sind für *Athen Bemühungen um eine städtische Ö.versorgung von kaiserlicher Seite aus durch das hadrianische ,Ö.gesetz aus Athen' bezeugt (IG 2^2, 1100; J. H. Oliver, Greek constitutions of early Roman emperors from inscriptions and papyri [Philadelphia 1989] 232/8 nr. 92). Es bestätigt vermutlich ein schon lange in Athen geltendes Gesetz (Hopper aO. 111) u. traf neue Vorkehrungen zu dessen besserer Umsetzung: Um Athen eine jährliche Versorgung mit Ö. zu garantieren, verpflichtet das Gesetz die attischen Produzenten dazu, ein Drittel ihres Ertrages (ein Achtel, wenn sie Land bebauten, das die kaiserl. Verwaltung von Tib. Claudius Hipparchus konfisziert [ProsImpRom² 2, 206f nr. 889C] u. an Privatbesitzer verkauft hatte) zu den gültigen Preisen an Ö.einkäufer abzugeben, die für die städtische Versorgung zuständig sind.

III. Rom. a. Landwirtschaft. 1. Olivenanbau u. -handel. Nach Fenestella, auf den sich Plin. n. h. 15, 1f beruft, war der Olivenanbau zZt. des röm. Königs Tarquinius Priscus (7./6. Jh. vC.) weder in Italien noch auf der iberischen Halbinsel oder in Nordafrika bekannt. Dann aber habe er sich bis zum dritten Konsulat des Pompeius iJ. 52 vC. zunächst in Italien so stark verbreitet, dass Ö. von Italien aus auch in die Provinzen exportiert wurde. In der Kaiserzeit nimmt die Bedeutung Hispaniens, Africas u. Syriens als ölproduzierender Provinzen zu (vgl. ebd.).

α. Hispania. Die Baetica ist in der frühen Kaiserzeit eine der bedeutendsten Regionen für den Export von Oliven-Ö. nach Rom (Plin. n. h. 17, 31. 93f; Stat. silv. 2, 7, 25/31; E. W. Haley, Baetica felix. People and prosperity in southern Spain from Caesar to Septimius Severus [Austin 2003]). Amphoren, in denen Ö. als Produkt verschifft wurde, liefern die wichtigsten zeitgenössischen Informationen (zur bedeutendsten Amphore [Dressel 20] vgl. Peña, Economy 20/8). Tituli picti auf den Amphoren geben Auskünfte über den Hersteller des enthaltenen Produktes ebenso wie über den verantwortlichen Reeder. Sie belegen, dass die Oliven-Ö.produktion weitgehend in privaten Händen lag (ebd. 24).

β. Nordafrika. Die wechselseitige Verbindung zwischen dem Ausbau der Olivenkultur u. dem Vermögenszuwachs einer röm. Provinz wird an Nordafrika deutlich, das einer der Hauptexporteure von Oliven-Ö. (u. Getreide) im frühen Röm. Reich (Plin. n. h. 17, 93) u. noch in der Spätantike war. Umfangreiche Investitionen in den Olivenanbau sind aufgrund archäologischer Befunde besonders in der Region um Carthago, einschließlich des Medjerda-Tales, in Byzacium u. der Hochsteppe nahe Kasserine nachweisbar (Hoffmann-Salz 185/91. 233/6. 270/4; M. de Vos, The rural landscape of Thugga. Farms, presses, mills, and transport: A. Bowman / A. Wilson [Hrsg.], The Roman agricultural economy. Organization, investment, and production [Oxford 2013] 143/218; vgl. o. Sp. 95 das Mosaik des Grundbesitzers Dominus Iulius, dessen Vermögen offenbar auf dem Olivenanbau basiert). Jüngste archäologische Ausgrabungen zeigen, dass ein gemeinsamer Anbau von Oliven u. Getreide für die Segermes-Täler (Nordtunesien) charakteristisch ist. Hier gab es sowohl große Landgüter als auch eine Anzahl kleinerer Höfe, die Oliven-Ö. produzierten (J. Carlsen, Property and production in the Segermes Valley during the Roman era: P. Ørsted u. a. [Hrsg.], Africa Proconsularis [Aarhus 2000] 110/22). In der Kasserine-Ebene (Zentraltunesien) sind Reste von Anlagen (sog. ‚oil factories‘) gefunden worden, die, ausgestattet mit mehreren Pressen, die Ernte einer größeren Region verarbeiteten. Diese Anlagen sind nicht an villae angeschlossen, so dass es denkbar ist, dass ihre Eigentümer weiter entfernt wohnten (zur Größe der ‚oil factories‘ vgl. Hitchner 502/4). – Wie in der Region um Kasserine deuten auch Anlagen in der Tripolitana mit zahlreichen Pressen auf den großen Umfang der Oliven-Ö.produktion für den Export hin. Aufgrund der geringen Regenmengen legten die Gutsbesitzer große Betriebe in Terrassenform an u. gewannen Wasser aus den Wadis; angepflanzt wurden Getreide, Wein u. Oliven-Ö. (D. J. Mattingly, Tripolitania [Ann Arbor 1994] 138/59; ders., Olive boom). Mattingly vermutet, dass eine Anlage in Henchir Sidi Hamdan in Libyen 100000 l pro Jahr produzierte, genug für ca. 5000 Menschen (bei 20 l durchschnittlichem Pro-Kopf-Verbrauch); eine Anlage in Senam Semana könnte gar die doppelte Menge produziert haben (ebd. 29). Der Gewinn aus dem Export stärkte die tripolitanische Aristokratie, besonders in der Leptis Magna. Die Stadt ist im 2. u. 3. Jh. Sitz einer gut vernetzten Elite, zu der Kaiser Septimius Severus u. seine weite Familie gehören. Zu den Landbesitzern dieser Region zählen der equester C. Fulvius Plautianus, Praefectus praetorio unter Septimius Severus u. Schwiegervater des zukünftigen Kaisers Caracalla, u. Caracallas Vetter L. Septimius Aper. Ihr Eigentum fällt wahrscheinlich nach ihrem Tod (Plautianus iJ. 205; Aper iJ. 212) unter kaiserliche Kontrolle (Mattingly, Olive boom 32).

γ. Syria. Den beeindruckenden Überresten von Pressen (auch Weinpressen) u. teils recht beachtlichen Gehöften nach zu urteilen war diese Region in der Spätantike stark besiedelt u. landwirtschaftlich weit entwickelt. Einige der Pressanlagen befinden sich in Dörfern, wo sie vermutlich von unabhängigen Bauern genutzt wurden. In dieser Gegend dominiert eine Kombination aus Oliven-, Wein- u. Getreideanbau die Landwirtschaft. Oliven-Ö. ist wahrscheinlich die

wichtigste Einnahmequelle. Es wird produziert, um der beträchtlichen Nachfrage aus Antiochia, Apamea u. anderen nahegelegenen Städten gerecht zu werden (G. Tchalenko, Villages antiques de la Syrie du nord 1/3 [Paris 1953/58]; Decker 121/48; vgl. B. Ward-Perkins, Land, labour and settlement: CambrAncHist[3] 14 [2006] 341f; ders., Specialized production and exchange: ebd. 374f; Hoffmann-Salz 333). Auch die phönizische Küste eignet sich für den Wein- u. Olivenanbau. In Beirut stellen deren Produkte einen großen Teil der archäobotanischen Überreste dar (**Berytus). In der Gegend um *Palmyra werden Oliven neben *Palmen u. anderen Nutzpflanzen in Oasen angebaut (ebd. 371. 408/13). Auf die Bedeutung des Olivenanbaus für die syr. Wirtschaft deutet der Bericht hin, wonach der hl. Simeon, Bischof v. Harran, im 8. Jh. durch den Kauf eines Grundstücks in der Ebene nahe Nisibis am oberen Euphrat, wo er 12 000 Ö.bäume gepflanzt hatte, große Summen Geld einnahm (S. Brocks, The fenqito of the monastery of Mar Gabriel in Tur ʿAbdin: OstkStud 29 [1979] 175f; Decker 149). Rechnet man 50 Bäume pro Hektar, bedarf es für diese Anzahl an Bäumen etwa 250 ha Land. Offensichtlich wurde die Plantage angelegt, um für die Mönche, die sie bewirtschafteten, eine langfristig stabile Einnahmequelle zu schaffen.

2. Olivenanbau als Erwerbsquelle. Der Olivenanbau ist sowohl für Kleinbauern (einschließlich Landpächtern) als auch für vermögendere Landbesitzer eine wichtige Einnahmequelle. Den Kleinbauern dienen Oliven als Grundnahrungsmittel u. Schutz gegen Existenzrisiken (Th. W. Gallant, Risk and survival in ancient Greece [Stanford 1991]). Doch sind die Bauern in den seltensten Fällen vollständig autark (P. Horden / N. Purcell, The corrupting sea [Oxford 2000] 175/230). – Der Parallelanbau von Getreide u. Oliven hat für die Bauern zahlreiche Vorteile. Einerseits diversifiziert er ihre Einnahmequellen u. macht sie unabhängiger von dem durch zahlreiche Dürren bedrohten Getreideanbau, andererseits erhöht die Kombination den Ertrag, den sie von jeder Landeinheit im Rahmen der zur Verfügung stehenden Arbeitskräfte erzielen können. Der Olivenanbau kann schließlich auch den Kleinbauern gelegentliche Rekordernten verschaffen, durch deren Verkauf sie finanziell für künftige Missernten vorsorgen können. – Für vermögendere Bauern ergeben sich weitere Möglichkeiten: Sie können es sich leisten, Land in verschiedenen Gegenden zu besitzen oder zu pachten, um der Gefahr von Dürren u. daraus entstehenden Risiken vorzubeugen. Vor allem aber können sie beträchtliche Gewinne aus der steigenden Nachfrage nach Oliven u. Ö. aus den wachsenden städtischen Zentren der griech. u. röm. Welt ziehen, weil sie die nötigen Ressourcen besitzen: Geld für die Investition in Pressen, genügend Land u. Arbeitskräfte. – Der urbane Markt in Rom u. in den anderen Städten des Röm. Reiches lässt eine große Nachfrage nach Ö., aber auch Wein u. Getreide aufkommen, die Veränderungen in der Landwirtschaft erforderlich machen (Rom benötigte in der frühen Kaiserzeit jährlich ca. 10 Mio. l Oliven-Ö.; Mattingly, Olive boom). In der späten Republik spielt die Produktion von Oliven-Ö. eine Hauptrolle bei der Entwicklung der villae. Auf kleineren Plantagen (ca. 10/60 ha) werden vermehrt Sklaven eingesetzt, um Agrarprodukte (bes. Wein u. Oliven-Ö.) für die städtischen Märkte in Italien, besonders in Rom aber auch in den Provinzen, zu produzieren (A. Marzano, Roman villas in central Italy [Leiden 2007] 102/53; N. Morley, Metropolis and hinterland [Cambridge 1996] 108/83). Dennoch sollte ihr Anteil an Arbeitskräften in der Landwirtschaft gegenüber freien Arbeitern nicht überschätzt werden. Der röm. Landwirtschaftsschriftsteller Cato erwähnt ein Gut mit einem breit angelegten, 240 iugera (ca. 60 ha) großen Olivenhain, der von 13 Sklaven bearbeitet wird (auf einem kleineren Weingut von 100 iugera [ca. 25 ha] arbeiten demgegenüber 16 Sklaven [agr. 10f]). Sie sind sowohl für die Pflege der Olivenbäume als auch für den Getreideanbau verantwortlich. Zur Erntezeit werden zusätzliche Arbeitskräfte benötigt, weshalb Cato zum Verkauf von Oliven vor der Getreideernte rät (ebd. 146).

3. Landverpachtung. Die Entwicklung der Olivenkultur im Röm. Reich wirkt sich auf die Arbeitsorganisation insbesondere von Pachtbauern aus, die im gesamten Mittelmeerraum eine wichtige Rolle in der Landwirtschaft spielen. Wie o. Sp. 95 erwähnt, bedeutet die Investition in den Olivenanbau langfristiges Engagement, da Ö.bäume erst nach mehreren Jahren ertragreich sind (Plin.

n. h. 15, 3) u. die Erträge zudem von Jahr zu Jahr stark variieren können. Da Langzeitpachtverträge einen wichtigen Teil des kaiserl. Einkommens bilden u. gleichzeitig die Lieferung von Ö. u. Weizen die Versorgung des Reiches (bes. Roms) sichern (s. u. Sp. 106/8), bemüht sich die kaiserl. Verwaltung, Anreize für Pächter zu schaffen, sich langfristig an das gepachtete Land zu binden. Eine Reihe von Inschriften aus Nordafrika dokumentiert Pachtbedingungen u. somit entsprechende Strategien der Verwaltung (D. Flach, Inschriftenunters. zum röm. Kolonat in Nordafrika: Chiron 8 [1978] 441/92; D. P. Kehoe, The economics of agriculture on Roman imperial estates in North Africa [Göttingen 1988]; ders., Law and the rural economy in the Roman Empire [Ann Arbor 2007] 53/91; J. Kolendo, Le colonat en Afrique sous le Haut-Empire[2] [Paris 1991]; Hoffmann-Salz 210/4): So erhalten coloni (Kleinbauern, denen hauptsächlich die Aufgabe der Landbestellung zufällt u. die ihr Land gemäß bestimmten Reglementierungen, lex Manciana u. lex Hadriana de rudibus agris, bewirtschaften), die Wein oder Oliven (oder andere Fruchtbäume) anbauen, unbegrenzte Nutzungsrechte über ihr Land. Auch bietet man ihnen den Erlass ihrer Pacht an, bis ihre Erntepflanzen Früchte tragen. Coloni, die Ö.bäume pflanzen, binden sich für viele Jahre an eine Landparzelle u. stellen so deren anhaltende Kultivierung sicher. Doch ist dem Staat bewusst, dass die coloni zur Existenzsicherung auch andere Nutzpflanzen, vor allem Weizen, anbauen müssen. Ein ähnlicher Langzeitpachtvertrag ist im 4. Jh. Hintergrund eines Streits um Wasserrechte zwischen emphyteutischen Besitzern (die ihr Land in einem Langzeitvertrag zu einem jährlichen Festbetrag gepachtet hatten) u. coloni (Constantin: Cod. Iust. 11, 63, 1 vJ. 319; D. Vera, Terra e lavoro nell'Africa Romana: Studi Storici 29 [1988] 967/92; L. de Ligt, Stud. in legal and agrarian history 1. The inscription from Henchir-Mettich and the Lex Manciana: AncSoc 29 [1998/99] 229/31; H. Weßel, Das Recht der Tablettes Albertini [2003] 111/3). Es ist anzunehmen, dass viele private Landbesitzer in Africa in ähnlicher Weise wie die Reichsadministration auf Pächter setzen, die Ö.bäume u. andere Nutzpflanzen anbauen u. ihnen für einen Teil des Ertrages im Gegenzug Pachtsicherheit gewähren (D. J. Mattingly / R. B. Hitchner, Roman Africa: JournRomStud 85 [1995] 195). Oft bewilligt die kaiserl. Administration emphyteutische Pachten, um Land wieder zu kultivieren oder wenigstens Erträge aus Land zu erwirtschaften, das brach gelegen hatte. Dieses Pachtsystem kann für den Olivenanbau adaptiert werden. Deutlich wird dies am Beispiel eines Pächters aus der Gegend um Mateur in Nordtunesien, der einen Landbesitz u. a. durch das Anpflanzen von zahlreichen neuen Ö.bäumen, Fruchtbäumen u. Weinstöcken wiederbelebte (AnnÉpigr 1975 nr. 883; J. Peyras, Le fundus Aufidianus: AntAfric 9 [1975] 181/222).

4. Ölgewinnung. Wahrscheinlich wurde der Großteil der geernteten Oliven zu Ö. verarbeitet. Da es möglich ist, Oliven ohne mechanische Unterstützung zu pressen, kann man davon ausgehen, dass viele Kleinbauern, die nur wenige Bäume hatten u. ausschließlich für den eigenen Bedarf produzierten, ihr Ö. ohne mechanische Pressen gewonnen haben. Ausgrabungen bezeugen jedoch die Verbreitung von Ö.pressen in der röm. Welt (zB. in Nordafrika u. Syrien), auch wenn die Unterscheidung u. Abgrenzung von Weinpressen (*Kelter), allein aufgrund des archäologischen Befundes, im Einzelfall schwierig ist (vgl. R. Frankel, Introduction: ders. / E. Ayalon / A. Kloner [Hrsg.], Oil and wine presses in Israel from the Hellenistic, Roman and Byz. periods [Oxford 2009] 1; Decker 121/48). – Die Ö.gewinnung beginnt mit dem groben Mahlen der Frucht in einem Steinbehälter (trapetum [Cato agr. 20/2] oder mola olearia [Varro rust. 1, 55, 5]; beide Termini können sich auch auf unterschiedliche Hilfsmittel beziehen [Colum. 12, 52, 6f]). Das trapetum besteht aus einem Auffanggefäß (mortarium), in dem die Oliven durch das Stoßen mit einem Holzstampfer (cupa) geschrotet werden (Curtis aO. [o. Sp. 96] 380). Die geschroteten Früchte werden dann aus den Behältern genommen u. in Körbe zum eigentlichen Pressen umgelagert (torcularium). Unter den zahlreichen verschiedenen Typen sind die Hebel- u. die Schraubenpresse am weitesten verbreitet. Bei der Hebelpresse werden die Körbe in einer Vorrichtung übereinander geschichtet u. durch das Absenken eines Balkens (prelum), der zwischen zwei (zumeist steinernen) Pfosten (arbores) befestigt ist, gepresst (vgl. die o. Sp. 95 genannte Darstellung einer Presse in S. Romain-en-Gal). Die Schraubenpresse er-

gänzt die Wirkung der Schraube für die Leistung der Arbeiter beim Herabsenken des Balkens mittels Tauen u. Rollen; sie hat allerdings eine geringere Kapazität als die größten Hebelpressen (ebd.). Plinius beschreibt die Schraubenpresse als eine griech. Erfindung aus dem 1. Jh. vC., während die Hebelpresse eine von den Alten genutzte Methode zur Ö.gewinnung gewesen sei (n. h. 18, 317). Eine Weiterentwicklung der Technik habe man vor 22 Jahren (d. h. iJ. 55) erreicht, wobei die Pressen insgesamt verkleinert u. die Presswirkung durch das Anbringen schwererer Gewichte vergrößert worden sei (ebd.; zur Funktionsweise H. Schneider, Gesch. der antiken Technik [2007] 39/41). Die Verwendung der älteren Hebelpresse ist für Griechenland seit archaischer Zeit nachweisbar. – Bei Produktion großer Mengen von Oliven-Ö. für den Handel stellt die Finanzierung u. Instandhaltung der Pressanlagen eine der größten Herausforderungen dar. Obwohl Ö.pressen über mehrere Jahrzehnte Dienst leisten können, erfordert ihre Anschaffung doch eine große Startinvestition sowie anschließend regelmäßige Wartung. Es ist nicht bekannt, wie die Ö.pressen in den kaiserl. Ländereien in Nordafrika instand gehalten wurden. Wahrscheinlich wurden die Kosten dafür von der kaiserl. Verwaltung getragen, sofern sie nicht bereits auf einem privaten Landgut gebaut worden waren, bevor es in kaiserlichen Besitz übergegangen war. In Syrien stehen einige Pressanlagen in den Dörfern (s. o. Sp. 100); sie könnten daher der Gemeinschaft der Dorfbauern gehört haben, möglicherweise aber auch dem Großgrundbesitzer, auf dessen Ländereien das Dorf lag. Die großen Pressanlagen in der afrikan. Region Kasserine (Hitchner 502/4) wurden vermutlich von privaten Landbesitzern instand gehalten, ebenso die größten Pressen in Tripolitanien (Mattingly, Tripolitania aO. [o. Sp. 100]). – In der Region um Dougga in Nordafrika, wo Inschriften die Verpachtung kaiserlicher Ländereien belegen, gibt es ein Nebeneinander von Massenproduktion einerseits u. Herstellung bescheidenerer Mengen von Oliven-Ö. andererseits (M. de Vos, Olio d'oliva per Roma e per il mercato intraregionale: E. Papi [Hrsg.], Supplying Rome and the Empire [Portsmouth 2007] 43/58). Für ein Gebiet von ca. 150 km² hat de Vos 187 landwirtschaftliche Betriebe nachgewiesen, von denen 125 über Ö.pressen verfügten (ebd.). Die Summe aller in dieser Region gefundenen Ö.pressen beträgt 255. Von den 125 Betrieben besaßen 61 nur eine Presse, während weitere 30 über zwei verfügten. An der Spitze stehen drei Betriebe mit je acht, zehn u. zwölf Pressen. Es ist nicht genau zu sagen, wie viele Jahre eine Presse jeweils in Gebrauch war (wahrscheinlich jahrzehntelang), aber viele der untersuchten Anlagen stammen aus byzantinischer u. vandalischer Zeit. Der archäologische Befund sagt zwar nichts über die Besitzrechte aus, aber wie in den anderen hier genannten Regionen scheint es wahrscheinlich, dass die größten Pressanlagen in privater Hand waren. Die in den oben genannten Inschriften aus dem 2. Jh. erwähnten kaiserl. Ländereien verfügten über viele Pressen an verschiedenen Orten; eine gewisse Anzahl der Betriebe, die de Vos aO. erfasst hat, könnte daher zu einem größeren kaiserl. Landgut gehört haben.

b. Ölversorgung. In Rom u. später Kpel bemüht sich die kaiserl. Verwaltung, Ö. für die Bevölkerung bereitzustellen (dabei ist die Quellenlage zu Rom wesentlich besser; Sirks 388/94; J. Durliat, De la ville antique à la ville byz. [Rome 1990] 185/280). Die Versorgung der Stadt mit Ö. wird in ähnlichem Maße vorangetrieben wie die Versorgung mit Getreide (annona; G. Rickman, The corn supply of ancient Rome [Oxford 1980] 388/94; Durliat aO.; Sirks; P. Erdkamp, The grain market in the Roman Empire [Cambridge 2005] 240/55). Kaiser Augustus hatte das aus republikanischer Zeit stammende Programm weitgehend neu organisiert u. ihm eine dauerhafte institutionelle Form gegeben. Der praefectus annonae, ein Beamter aus dem Ritterstand, beaufsichtigt den Import u. die Verteilung von Getreide u. ggf. anderer Nahrungsmittel in Rom. In Rom wird die Lebensmittelverteilung unter Septimius Severus (193/211) um die Verteilung von Ö. erweitert (Hist. Aug. vit. Sept. Sev. 23, 2), unter Aurelian (270/75) kommt die Verteilung von Schweinefleisch hinzu (Hist. Aug. vit. Aurelian. 35, 2). Im 4. Jh., vielleicht auch früher, wird die Ö.verteilung dezentral von etwa 2300 mensae oleareae in der ganzen Stadt durchgeführt. Diese sind in Privatbesitz, unterstehen aber der Aufsicht des praefectus annonae (Cod. Theod. 14, 24, 1 vJ. 328; Peña, Economy 24. 27). Zu den Aufgaben des praefectus annonae gehört es wahrscheinlich

auch, den privaten Markt in Rom u. somit die Versorgung aufrecht u. die Preise stabil zu halten (E. Lo Cascio, Ancora sugli ‚Ostia's services to Rome': MélÉcFrançRome Ant. 114 [2002] 87/110; ders., Mercato libero e ‚commercio amministrato' in età tardoantica: C. Zaccagnini [Hrsg.], Mercanti e politica nel mondo antico [Roma 2003] 307/25). Rom hat mehrere Großmärkte für Ö., wie den Portus Olearius Vici Victoriae, vermutlich nahe des Tiber-Hafens im städtischen Bezirk Velabrum gelegen (AnnÉpigr 1980 nr. 84; Peña, Economy 20). Die röm. Verwaltung dürfte wesentlich dazu beigetragen haben, Ö. in diesen u. andere Großmärkte zu bringen. So erinnert eine Inschrift von Hispalis (Sevilla) in der Provinz Baetica, die in die Zeit des *Marcus Aurelius (161/80) datiert wird, an den Händler Sextus Iulius Possessor, der dem praefectus annonae dabei behilflich war, in Baetica u. Africa Ö. einzukaufen u. seine Verschiffung nach Rom zu organisieren (CIL 2, 1180 = Dessau nr. 1403; Peña, Economy 20f). Anscheinend war es für Ö.- u. Getreidehändler üblich, des praefectus annonae zu gedenken (zB. CIL 6, 1620 = Dessau nr. 1342, um 140 [von afrikan. Ö.- u. Getreidehändlern]; CIL 6, 1625b = Dessau nr. 1340 [von Oliven-Ö.händlern aus Baetica]; Peña, Economy 21). Reeder, die Oliven-Ö. transportieren, sind ebenso wie die Getreidelieferanten Privatleute, die mit dem praefectus annonae einen Vertrag schließen. Es werden ihnen verschiedene Anreize geboten, zB. die Befreiung von liturgischen Verpflichtungen in ihrer Heimatstadt. Diese private vertragliche Regelung wird im 4. Jh. zu einer öffentlichen Dienstleistung u. die Erben der Reeder werden verpflichtet, im Geschäft zu bleiben (Sirks). – Unter Septimius Severus konfisziert die kaiserl. Verwaltung große Ländereien, die den Gegnern des Kaisers gehört hatten (s. o. Sp. 98). Da sich große Teile dieses Landbesitzes in Baetica (s. o. Sp. 99) befinden, verändert sich die Rolle der Kaiser in der Oliven-Ö.wirtschaft. Die tituli picti auf den Amphoren vom Typ Dressel 20 belegen, dass seit der Herrschaft des Septimius das Oliven-Ö., das nach Rom importiert wurde, von kaiserlichen Plantagen stammte (Lo Cascio, Mercato aO. 316f; P. Reynolds, Hispania and the Roman Mediterranean, AD 100/700 [London 2010] 24/39). Die kaiserl. Schatzkammer übernimmt somit die Rolle von Ö.produzenten (u. erwarb vermutlich zusätzlich Ö. aus privater Herstellung), aber wie zuvor bleiben Reeder Privatpersonen, die mit der kaiserl. Administration Verträge schließen. Nach Alexander Severus (222/35) sind es wieder private Geschäftsleute, die Oliven-Ö. von den Plantagen in Hispanien kauften. Der Bezug von Ö. von der Iberischen Halbinsel wird durch die politischen Tumulte Mitte des 3. Jh., als die Provinz Hispanien Teil des gallischen Sonderreiches wurde (260/74), sehr erschwert (Peña, Economy 25). – Im 4. Jh. wird Roms Ö.versorgung stärker institutionalisiert, weil Landbesitzer in einigen Gebieten des Reiches, zB. der Provinz Zeugitana im westl. Nordafrika, nun einen Teil ihrer jährlichen Steuern in Ö. entrichten müssen (canon olei; ebd. 26). Dies zeigt, dass die kaiserl. Verwaltung sich bemüht, Anbau bzw. Produktion von Grundnahrungsmitteln ihrer unmittelbaren Kontrolle zu unterstellen. Während sie im 2. Jh. noch große Gebiete landwirtschaftlicher Nutzflächen kontrolliert u. so die Versorgung Roms mit Weizen u. Oliven-Ö. sicherstellt, ist dies im 4. Jh. nicht mehr ausreichend; stattdessen werden neue, zweckgebundene Steuern eingeführt, zB. neben dem canon olearius in italischen Regionen der canon vinarius u. der canon suarius, um Rom mit Wein bzw. Schweinefleisch zu versorgen. Diese Steuern können jedoch auch in Barzahlungen umgewandelt werden (E. Lo Cascio, Canon frumentarius, suarius, vinarius: W. V. Harris [Hrsg.], The transformations of urbs Roma in Late Antiquity [Portsmouth 1999] 163/82). – Als Konstantin mit Kpel eine neue Hauptstadt gründet, richtet er dort ein ähnliches System der Getreideversorgung ein. Für Kpel ist eine durch die kaiserl. Verwaltung geförderte Verteilung von Ö. jedoch sehr viel schlechter als für Rom belegt. Ein Dekret der Kaiser Arcadius u. Honorius sieht den Verkauf von Oliven-Ö. in Kpel vor (Cod. Theod. 14, 17, 15 vJ. 408; Sirks 391). Vielleicht kommt dieses Ö. aus kaiserlichen Lagern, jedoch lässt sich hieraus kein mit Rom vergleichbares Programm der Ö.versorgung für Kpel ableiten (ebd.). Jedenfalls ist in der östl. Hälfte des Reiches keine eigene Steuer für das Eintreiben von Ö., ein canon olearius, belegt, während eine solche in Rom dazu dient, die Ö.versorgung aufrecht zu erhalten.

IV. Mythologie, Bildersprache u. Volksglaube. In der griech. Mythologie wird der

Ö.baum vorrangig der *Athena zugeordnet; besonders im Zusammenhang mit dem Aufkommen der ersten Ö.bäume in Attika nach einem Wettstreit der Göttin mit Poseidon um den Besitz der Stadt Athen. Nachdem die von Zeus als Schiedsrichter bestimmten olympischen Götter Athena als Siegerin gekürt hatten, sei die Stadt nach ihr benannt worden (Herodt. 8, 55; Apollod. bibl. 3, 14, 1; Paus. 1, 27, 2 u. ö.; vgl. Isid. Hisp. orig. 8, 9, 9: die Stadt Athen habe den griech. Namen der Minerva erhalten). Ein salzhaltiger Teich u. ein Ö.baum auf der Akropolis, der für den ältesten Attikas gehalten wurde, u. von dem es hieß, es sei derjenige, den Athena habe wachsen lassen, erinnern an den Agon der beiden Götter (Apollod. bibl. 3, 14, 1); so auch eine Paus. 1, 25, 3. 5 beschriebene bildliche Darstellung auf dem Westgiebel des Parthenon. Der Streit zwischen Athena u. Poseidon wurde auch als Typisierung für den ‚Sieg der Klugheit über brutale Gewalt' oder den Wandel eines Nomadenvolkes in eine Agrargesellschaft gedeutet (Pease, Ö.baum 2016). – Zahlreiche Münzen aus verschiedenen griechischen Städten zeigen Athena oder eines ihrer Attribute, besonders die Eule, zusammen mit dem Ö.baum, seinen Zweigen oder aus ihnen geflochtenen Kränzen (zB. CatGrCoins 1, 154. 349 u. ö.). Athena gilt bei vielen der antiken Autoren auch als die Entdeckerin des Ö.baumes (Od. 19, 33f; Eur. Ion 1433 u. ö.; vgl. Verg. georg. 1, 18f: oleaque Minerva inventrix). – Der von Athena auf der Akropolis hervorgebrachte Ö.baum soll den Flammen zum Opfer gefallen sein, als die Perser die Akropolis im Krieg von 480/479 vC. niederbrannten. Bereits am nächsten Tag aber (Herodt. 8, 55) bzw. noch am selben Tag (Paus. 1, 27, 2) sei der Baum schon wieder auf eine Höhe von ein bzw. zwei Ellen nachgewachsen. Plinius berichtet, dass der von Athena hervorgebrachte Ö.baum noch immer an derselben Stelle stehe (n. h. 16, 240), nachdem bereits Cicero von dem ewigen Ö.baum der Göttin auf der Athener Akropolis gesprochen hatte (leg. 1, 2). Noch im 2. Jh. kennt Hyginus (fab. 164) den von Athena bzw. lat. Minerva gesetzten u. nach dem Brand an gleicher Stelle neugewachsenen Baum, den Pausanias (8, 23, 5) zu den ältesten Bäumen Griechenlands gerechnet hatte. – Als zweiten Ö.baum (φυτὸν ἔλαιος), der in Attika gewachsen sei, nennt Pausanias denjenigen, der im Inneren der *Akademie von Athen stand (1, 30, 2), wo sich auch die hl. Ö.bäume befanden (Aristoph. nub. 1005f). Aus Lysias' siebter Rede über den Stumpf eines Ö.baums erfahren wir, dass es verboten war, einen dieser hl. Bäume, die der Tradition nach vom ersten Ö.baum der Athena abstammten, zu fällen. Allerdings steht auf die Zerstörung der Bäume 395 vC. nicht mehr die Todesstrafe, die Aristoteles noch als Maßnahme der Sanktionierung für die Übertretung des Gesetzes kennt (resp. Ath. 60, 2). Anscheinend wird das Verbot für das Fällen von Ö.bäumen zu einem späteren Zeitpunkt auf sämtliche Ö.bäume in Attika ausgedehnt: In seiner Rede gegen Markatatos gibt Demosthenes den Wortlaut des Gesetzes wieder (or. 43, 71), wonach das Fällen von Ö.bäumen nur dann erlaubt ist, wenn das *Holz für den Bau von Heiligtümern verwendet wird, bzw. das besagt, dass das Fällen von Ö.bäumen für den privaten Gebrauch auf zwei Bäume pro Jahr beschränkt ist, es sei denn, dass das Holz für die Bestattung eines Verstorbenen benötigt wird. 86 vC. ordnet Sulla an, die Ö.bäume in der Akademie zu fällen (Plut. vit. Sull. 12), u. lässt vielleicht nur den einen übrig, den Lucian. Anach. 9 erwähnt. – Die hl. Ö.bäume der Akademie liefern das Ö., das die Athleten als Siegespreis bei den Panathenäischen Spielen erhalten, wie das aus ihnen gewonnene Ö. auch als Siegespreis bei den Wagenrennen u. den musischen Agonen vergeben wird (Aristot. resp. Ath. 60, 1/3; Lucian. Anach. 9). – Wie der Ö.baum wird auch das Ö. selbst der Athena zugeordnet: Nach dem Sieg über die Thebaner errichtet Epopeus, der mythische König v. Sikyon, einen Tempel, den er der Athena weiht. Die Göttin erweist ihm ihre Gunst, indem sie vor diesem Tempel auf wundersame Weise Ö. fließen lässt (Paus. 2, 6, 3). Vor der Athenastatue im Inneren des Parthenon auf der athenischen Akropolis stehe eine Ö.lampe, deren Ö. ausreicht, sie ohne Unterbrechung ein ganzes Jahr lang leuchten zu lassen (ebd. 1, 26, 6f). Als die Polis zZt. der Tyrannis des Aristion von Sulla belagert wurde, sei diese Lampe mangels Ö. ausgegangen (Plut. vit. Sull. 13, 3). Athenaeus erwähnt ein heute verlorenes Stück des Sophokles, in dem Aphrodite als Göttin der Freuden sich vor einem Spiegel parfümiert, wohingegen Athena, φρόνησις οὖσα καὶ νοῦς ἔτι δ' ἀρετή, sich wie die Athleten mit Ö. einsalbt

(dipnos. 15, 687C; vgl. Callim. lav. Pall. 25/30). – Bisweilen wird der Ö.baum auch anderen Göttern zugeordnet (vgl. Pease, Ö.baum 2018). So deutet zB. der Chor in Sophokles' Oedipus Coloneus auf die Verbindung mit Zeus Morios hin, wenn er ihn mit Athena als Hüter des Ö.baumes nennt (702/5). Auf Zypern hatte man dem Göttervater auch das Epitheton Ἐλαιοῦς gegeben (Hesych. lex. s. v. [2, 60 Latte]). Die Keule des *Herakles ist aus dem Holz des Oleasters gefertigt (Paus. 2, 31, 10). Auch sonst wird der mythische Heros mit dieser wilden Form des Ö.baumes in Verbindung gebracht, die besonders auf den hl. Hainen von Olympia wuchs, u. aus deren Zweigen die Kränze für die Siegerehrung bei den Olympischen Spielen geflochten wurden (Pease, Ö.baum 2019; Cerchiai Manodori Sagredo 39/41). Nach Pausanias wurden für die Siegeskränze die Zweige eines bestimmten Oleasters auf der Altis verwendet, der καλλιστέφᾱνος genannt wurde (5, 15, 3). – Der Ö.zweig ist Symbol des Friedens (Verg. georg. 2, 425; Ovid. met. 6, 101; Plin. n. h. 15, 134 u. ö.) u. erscheint insbesondere in der röm. Kaiserzeit auf *Münzen oft mit der Legende Pax wie auch in Verbindung mit Mars oder Minerva als Friedensbringern (pacifer, -a; vgl. RomImpCoin 2, 206f nr. 419. 428; 217 nr. 9. 11; 5, 1, Index 4 s. v. Pax; 5, 2, Index 4 s. v. Minerva. Pax; Mattingly, CRE 1 [1923] clxxxi; 2 [1930] xcv. 412). Schutzflehende oder Gesandte tragen daher oft einen Ö.zweig, der zusätzlich mit Wolle umwickelt sein kann (Ovid. met. 7, 496/9; Plut. vit. Thes. 18, 1 u. ö.; vgl. Sophocl. Oed. rex 3). – Neben dem Lorbeerkranz (D. Braun, Art. Lorbeer: o. Bd. 23, 460) gilt bei den Römern auch ein *Kranz aus Ö.zweigen als Zeichen des Triumphes (Plin. n. h. 15, 19, der einen Zusammenhang mit der olympischen Siegerehrung mit Kränzen aus Oleasterzweigen herstellt; vgl. Gell. 5, 6, 21; Paul. Fest. s. v. Oleagineis coronis [211 Lindsay]); darüber hinaus erhält er auch Bedeutung im militärischen Kontext (ausführlich Cerchiai Manodori Sagredo 45/7): So schmücken sich die Ritter bei der transvectio equitum, die seit 304 vC. jährlich am 15. VII. zur Erinnerung an die legendarische Schlacht am Regillus lacus stattfindet, u. a. mit Kränzen aus Ö.zweigen (Dion. Hal. ant. 6, 13, 4; Liv. 9, 46, 15; Plin. n. h. 15, 19). Römische Priester schmücken sich mit Ö.zweigen (Verg. Aen. 7, 750f), ebenso die Teilnehmer an den Ambarvalia (Tibull. 2, 1, 16). – Als Symbol der Reinigung (Pease, Ö.baum 2022; vgl. Cerchiai Manodori Sagredo 17) spielen Ö.zweige in Griechenland u. Rom eine Rolle bei Bestattungsriten u. werden zB. unter den Leichnam gelegt (Plut. vit. Lycurg. 27; inst. Lacon. 18, 238D; Plin. n. h. 35, 160). Den Blättern des Ö.baumes wird die Eigenschaft zugeschrieben, den Verwesungsprozess aufzuhalten (Cels. 5, 22, 2; Plin. n. h. 23, 69. 71f erwähnt in diesem Zusammenhang auch die wundreinigende Wirkung der verschiedenen Teile des Ö.baumes). – Verschiedene Quellen belegen den volkstümlichen Glauben, dass der immergrüne Ö.baum zweimal im Jahr, je zu Winter- u. Sommersonnenwende, seine Blätter so verdrehe, dass die zuvor nach unten gekehrte Seite der Sonne u. dem Beobachter zugewandt werde (Theophr. hist. plant. 1, 10, 1; caus. plant. 2, 19, 1; Plin. n. h. 2, 108; 16, 87; Varro rust. 1, 46 u. ö.); ein Vorgang, von dem Gellius erklärt, er habe ihn einmal beinahe mit ansehen können (9, 7, 1f). – Auch berichten antike Autoren von verschiedenen Wundern in Bezug auf einzelne Bäume, wie das oben erwähnte rasche Nachwachsen des Ö.baumes der Athena, der gerade erst beim Brand der athenischen Akropolis vernichtet worden war (Herodt. 8, 55; Theophr. hist. plant. 2, 3, 3; Verg. georg. 2, 30f; Plin. n. h. 17, 241; Paus. 1, 27, 2). Plinius will Zeuge einer ganz außergewöhnlichen Begebenheit gewesen sein: Beim Sturz *Neros sei ein ganzer Olivenhain gewandert u. habe seinen Ort gewechselt (n. h. 17, 245). Als Wunder betrachtet Pausanias den Ö.baum u. die immergrüne Eiche in Arkadien, die aus derselben Wurzel zu wachsen scheinen (8, 37, 10). Besorgniserregende Vorzeichen hingegen sind die Verwandlung eines kultivierten Ö.baums in einen wilden Oleaster (Theophr. hist. plant. 2, 3, 1f) oder einer Platane in einen Ö.baum bei der Ankunft des Perserkönigs Xerxes in Laodikeia (Plin. n. h. 17, 242f). Die griech.-röm. Tradition kennt darüber hinaus noch weitere wundersame Ereignisse, in denen der Ö.baum oder der wilde Oleaster eine Rolle spielten: So seien die Waffen berühmter Kämpfer, die verborgen im Stamm eines Oleasters auf der Agora von Megara in Vergessenheit geraten waren, viele Jahre später beim Fällen des Baumes wieder zum Vorschein gekommen (Theophr. hist. plant. 5, 2, 4; Plin. n. h. 16, 199). – Als

Glücksbringer gilt in Rom ein Lorbeer- oder Ö.zweig (verbena), mit dem sich Freunde zum Neuen Jahr beschenken (*Neujahr). Im kaiserzeitl. Rom ist es bis in das späte 2. Jh. Brauch, dass römische Bürger solche verbenae zum Kaiserpalast bringen (Herodian. Hist. 2, 2, 10; D. Parrish, Variations in the iconograpy of the winter season in Roman mosaics: J.-P. Darmon / A. Rebourg [Hrsg.], La mosaïque gréco-romaine [Paris 1994] 43).

B. Jüdisch. I. Terminologie. In den hebr. u. aram. jüd. Quellen finden sich wiederkehrende Bezüge auf Oliven, Ö.bäume u. (Oliven-)Ö. Das hierfür verwendete Vokabular ist spezifisch u. verändert sich durch die gesamten Schriftkorpora hindurch kaum. Nennenswert ist zunächst das Substantiv zajiṯ / zēta', womit sowohl der immergrüne Ö.baum als auch dessen Frucht, die Olive, bezeichnet werden (Ahlström 564f). Für den Saft der Oliven verwenden die Quellen die Substantive jiṣhar (mögliche Ableitung aus der Wurzel ṣhr [‚glänzen'], die den Olivensaft als ‚glänzend' bezeichnet [Ringgren, Jiṣhār 825f; vgl. Fischer]) u. šemen (‚Ö., Fett' [Ringgren, Šœmœn 251/5]): Beide Lexeme sind offenbar gleichbedeutend (ders., Jiṣhār 235; vgl. jedoch Fischer 236: Steht jiṣhar für das Oliven-Ö. allgemein, bezeichnet šemen das frische Ö. der ersten Pressung). Möglicherweise bezieht sich die Wendung ʿeṣ šemen (wörtlich ‚Baum des Ö.'; vgl. Jes. 41, 19; 1 Reg. 6, 31f u. ö.) auf den wilden Ö.baum (Ahlström 567). – Zum Ö.vokabular gehören ferner Lexeme, die sowohl die Ernte (bzw. das Herabschütteln [noqep: zB. Jes. 17, 6; 24, 13] u. das Abschlagen [ḥabaṭ: Dtn. 24, 20] der Oliven aus den Bäumen) als auch das Keltern der Oliven (bzw. ihr Getreten- [darak: zB. Mich. 6, 15] bzw. Gestoßenwerden in einem Steinmörser [katit: zB. Ex. 27, 20; 29, 40 u. ö.]) bezeichnen (ausführlich dazu Ahlström 565f). Die Wurzel mšḥ umfasst den gesamten Bereich der Ö.salbung samt ihrer politischen, liturgischen u. eschatologischen Relevanz (ausführlich dazu K. Seybold, Art. māšaḥ, māšîaḥ: ThWbAT 5 [1986] 46/59; J. J. Collins, Art. māšîaḥ, mašaḥ: ThWbQumran 2 [2013] 810/7). – Lexeme aus dem Ö.vokabular werden gelegentlich onomastisch u. toponomastisch verwendet: Beispiel dafür sind die Eigennamen zetan (1 Chron. 7, 10) u. zetam (2 Chron. 23, 8; 26, 22) sowie der Ortsname har haz-zētīm (‚Berg der Oliven', ‚Ö.berg'; vgl. auch das Toponym Gethsemane, das sich aus der Wendung gat šemen [wörtlich ‚Kelter des Ö.'] ableiten lässt; ausführlich dazu Ahlström 568f).

II. Ölgewinnung. Der Ö.baum u. seine Frucht sind im östl. Mittelmeergebiet ab dem 4. Jtsd. vC. bekannt (ebd. 565 mit Lit.; nach Hos. 14, 7; Amos 4, 9; Jes. 17, 6 werden Oliven in Kanaan seit langem angebaut). Zusammen mit Korn u. Most ist das Oliven-Ö. (jiṣhar) eines der kostbarsten Produkte der damaligen Landwirtschaft (vgl. Dtn. 7, 13; 11, 14 zur festen Wendung ‚Korn, Most u. Ö.' im AT als ‚zusammenfassender Ausdruck für den Bodenertrag' [Ringgren, Jiṣhār 825]). Nach Tos. Menaḥot 9, 5 wird das beste Ö. in Tekoa sowie am Jordan u. in Galiläa hergestellt. – Die Olivenernte findet nach der Weinlese statt. Nachdem die Oliven reif sind, werden sie aus den Bäumen geschüttelt oder abgeklopft. Eine Nachlese wird Dtn. 24, 20 explizit verboten: Das, was an den Zweigen übrig bleibt, gehört ausschließlich den Fremdlingen, den Waisen u. den Witwen. Nach Sifre Dtn. 284 zu Dtn. 24, 20 (301 Finkelstein) entspricht das Abklopfen der Oliven der Erntemethode der früheren Generationen; diese seien großzügiger den Armen gegenüber gewesen, indem sie eine Erntemethode verwandten, durch die die Bäume nicht vollständig geleert wurden. – Das Oliven-Ö. wird durch das Zerstoßen der Oliven in einem Steinmörser oder in Vertiefungen in Felsen hergestellt (vgl. Ex. 27, 20; Lev. 24, 2; Num. 28, 5; 1 Reg. 5, 25). Eine Beschreibung der Herstellung des Oliven-Ö. findet sich zB. in Ex. Rabbah 31 zu Ex. 27, 20 (dt.: Wünsche, BR 3, 1, 268): Man erntet die Oliven vom Baum ab, bringt sie in die Kelter u. in die Mühle; man zermahlt sie, umwickelt sie mit Stricken u. belastet sie mit Steinen, sodass sie ihr Ö. abgeben (‚frevelhafte Oliven' sind hart u. geben beim Pressen nur wenig Ö. ab: bBaba Meṣiʿa 105a).

III. Verwendung. a. Nichtkultisch. Die Quellen bezeugen eine reichliche Verwendung des Ö.baums, seines Holzes u. seiner Frucht (Ahlström 565; M. Bohrmann, L'huile dans le judaïsme antique: DialHist-Anc 15, 2 [1989] 65/73). Zusammen mit Mehl, Wein, *Honig u. *Milch wird das Ö. als eines der Grundnahrungsmittel des Landes dargestellt (Dtn. 8, 8; 1 Reg. 17, 12. 14. 16; 2 Reg. 4, 2; Jer. 40, 10; 31, 8 u. ö.). Im *Krieg dient die gezielte Zerstörung von Ö.gärten u. Weinbergen zur Schwächung des Feindes

(Iudc. 15, 5). – Das Holz des Ö.baums eignet sich für Tischlerarbeiten: Aus Olivenholz sind die zwei sich in der Gotteswohnung befindenden Kerubim (1 Reg. 6, 23), die Türen der Gotteswohnung (ebd. 6, 31) sowie die Türpfosten des Heiligtums (6, 33) angefertigt. – Das Oliven-Ö. gilt auch als Heilmittel (vgl. Jes. 1, 6) u. kann zur Körperpflege (Salben von Körper u. Haar) Verwendung finden (Ps. 23 [22], 5; 104 [103], 15). Ferner wird das Ö. als Brennstoff für Lampen (Ex. 27, 20; Num. 4, 16; Šabbat 2, 1f; vgl. zusammenfassend bŠabbat 23a: ‚Alle Ö. sind gut zur Beleuchtung, doch das Oliven-Ö. ist das vorzüglichste'), zur Pflege der Lederbespannung von Schilden (2 Sam. 1, 21) u. im Krieg (Joseph. b. Iud. 3, 371; Bohrmann aO. 65f) gebraucht. Mit Ö. wird schließlich auch gehandelt (1 Reg. 5, 25; Hes. 27, 17; Hos. 12, 2). – Ein besonderer, geradezu technischer Gebrauch der Olive (zajit̠) lässt sich in der rabbin. *Halachah belegen: Die wiederkehrende Wendung kazzajit̠ (‚[so groß] wie die Olive') fungiert als terminus technicus u. weist auf die Verwendung der Olive als Maßstab (zB. Terumot 7, 3; Ḥallah 1, 2; Pesaḥim 2, 6; ʿEdujjot 6, 3; Zebaḥim 3, 3; Menaḥot 3, 1 u. ö.). Nach bBerakot 41b weist die Bezeichnung Israels als ‚Land der Ö.bäume' darauf hin, dass die Olive in Israel eine grundlegende Maßeinheit sei.

b. Kultisch. Hier wird das Oliven-Ö. hauptsächlich bei der Salbung von Königen u. Priestern verwendet (vgl. Ex. 30, 23/30; 1 Sam. 10, 1; 2 Reg. 9, 3; 1 Chron. 29, 22 u. ö.; diese zwei gesalbten Anführer des Volkes werden ‚Ö.söhne' genannt [benē haj-jiṣhar; Sach. 4, 14; vgl. auch 4Q254 (4QComm GenC) 4, 2]; für eine spätere Deutung vgl. bSanhedrin 24a s. u. Sp. 117; *Monarchie; *Hoherpriester) sowie bei der Zubereitung des Speiseopfers (minḥā: Lev. 2, 5. 7; 6, 8. 13; Num. 8, 8; 15, 9; 28, 5 u. ö.; nach Sifre Num. 142 zu Num. 28, 5 [189 Horovitz] soll für die minḥā ausschließlich frisch gepresstes u. kein gekochtes Ö. verwendet werden; ausführlich dazu Ringgren, Šœmœn 253 mit Lit. u. Stellen; *Opfer). Das Salbungs-Ö., ‚eine Mischung von Gewürzsalbe, ein Werk des Salbenmischers' (Ex. 30, 25), wurde nach einem speziellen Rezept angefertigt. Es besteht aus feinstem Oliven-Ö. u. duftenden Gewürzen, nämlich Balsam-Ö. bester Art, Tropfenmyrrhe, wohlriechendem Zimt u. Würzrohr (ebd. 30, 23f). – Damit immer Licht brennt, sollen die Israeliten für den *Leuchter des Heiligtums reines Ö. aus gestoßenen Oliven liefern (ebd. 27, 20; der Unterschied dieses kultisch tauglichen zu gewöhnlichem Oliven-Ö. liegt darin, dass die Oliven nur gemörsert, nicht zermahlen werden; bMenaḥot 86b; Ahlström 566).

IV. Bildersprache. Nicht selten wird dem Ö.baum, seiner Frucht u. ihrem Saft eine meist theologisch geprägte, bildersprachliche Relevanz zugeschrieben, die einen breiten Bereich, von der Fruchtbarkeitssymbolik bis zur Lichtmetaphorik über Ethik u. Eschatologie, umfasst. – Ist der Ö.baum der potenzielle König der Bäume, von Göttern u. Menschen geehrt (Iudc. 9, 8f), werden seine kostbaren Früchte u. das glänzende Oliven-Ö. selbstverständlich zum Symbol für Fruchtbarkeit. In der Fluterzählung bringt die von *Noe ausgesandte Taube ein Ö.blatt als Zeichen dafür, dass die Erde nach der Sintflut fruchtbar ist u. wieder bebaut werden kann (Gen. 8, 11; nach Gen. Rabbah 33 zu Gen. 8, 11 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 147f] brachte die Taube das frische Ö.blatt entweder vom Ö.berg, da dieser durch die Flut nicht überschwemmt worden war, oder vom Paradies). Ps. 128 (127), 3 werden die zahlreichen Kinder derer, die Gott fürchten, mit den Schösslingen des Ö.baums verglichen. – Olivenbäume u. Oliven-Ö. dienen als offensichtliches Zeichen für den Segen Gottes (vgl. Dtn. 32, 13; 33, 24; Job 29, 6): Sie sind göttliche Geschenke an Israel (vgl. Hos. 2, 10; Joel 2, 19). Hag. 2, 19 verheißt, dass Weinstock, Feigen-, Granatapfel- u. Ö.baum ihre Fruchtbarkeit zurückerhalten würden, sobald der Grundstein für den Wiederaufbau des Tempels gelegt sei. Umgekehrt bleibe die Fruchtbarkeit des Landes aus, wenn die Israeliten ihrem Gott nicht mit Freude dienten (Dtn. 28, 47/51; vgl. Joel 1, 10). Dementsprechend sind Erwähnungen von Oliven-Ö. u. Ö.bäumen nicht selten in Flüchen (*Fluch) bzw. in Aussagen über die Verwüstung des Landes bezeugt: Hält Israel die göttlichen Gebote nicht ein, werden seine Ö.- u. Weingärten vernichtet (zB. Dtn. 28, 39f; Jes. 17, 16; 24, 13; Amos 4, 9). – Auf eine sittlich-weisheitlich geprägte, bildersprachliche Verwendung des Ö.baums u. des Ö.zweigs weisen einzelne atl. Stellen: Gleicht der Gerechte im Haus Gottes einem grünenden Ö.baum (Ps. 52 [51], 10), ist der Frevler mit einem Ö.baum zu vergleichen, der seine Blü-

ten verloren hat (Job 15, 33). Ein zT. ähnlicher metaphorischer Gebrauch findet sich auch in der rabbin. Lit.: Die in Sach. 4, 14 erwähnten ‚Ö.söhne' (s. o. Sp. 115) werden bSanhedrin 24a mit den Gelehrten Palästinas identifiziert: Bei der Erörterung der *Halachah seien sie so mild zueinander wie Oliven-Ö.; die Gelehrten Babels hingegen seien zueinander so bitter wie eine Olive. – In den Quellen werden Ö.baum u. Olive auch im Rahmen von Verheißungen über die Zukunft Israels bzw. von metaphorischen Deutungen der israelit. Geschichte erwähnt. Hos. 14, 7 vergleicht die Zukunft Israels nach seiner Umkehr zu Gott mit der Pracht eines Ö.baums mit seinen ausgebreiteten Zweigen. Das in Qumran aufgefundene aram. ‚Genesis-Apokryphon' berichtet von einer Vision des Noe (1Q20 XIII, 13/7): Nach der Sintflut sieht Noe einen prachtvollen, wachsenden u. blühenden Ö.baum, der von den vier Himmelswinden plötzlich zerfetzt u. entblättert wird (ausführlich dazu Fischer 236f mit Lit.). Bezieht sich der wachsende Ö.baum auf die Ausbreitung der Nachkommen des Noe auf dem Erdkreis, symbolisiert seine Zerstörung das drohende Endgericht (D. A. Machiela, The Dead Sea Genesis apocryphon [Leiden 2009] 129f). Im Anschluss an die Beschreibung der Herstellung von Oliven-Ö. in Ex. Rabbah 31 zu Ex. 27, 20 (dt.: Wünsche, BR 3, 1, 268; s. o. Sp. 114) werden die gepressten Oliven mit dem bedrängten Volk Israel bzw. das Ö. mit der göttlichen Rettung verglichen: So wie man die Olive stößt, zerreibt, umwickelt u. zermalmt u. sie so ihr Ö. abgibt, ‚ebenso kommen auch die Völker der Welt u. schlagen die Israeliten von einem Ort zum anderen, fesseln sie u. belasten sie mit Halseisen, umzingeln sie mit Stöcken, u. sie tun dann Buße u. Gott erhört sie' (ebd.). – Einzelne Beobachtungen zu den Eigenschaften des Ö. (es lässt sich nicht mit anderen Flüssigkeiten vermischen; es bleibt auf der Oberfläche anderer Flüssigkeiten) werden symbolisch als die Abgrenzung u. die Überlegenheit Israels gegenüber den anderen Völkern gedeutet (Ex. Rabbah 31 zu Ex. 27, 20 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 269]). – Die Verwendung des Oliven-Ö. als Brennstoff für Lampen (s. o. Sp. 115) läuft auf eine selbsterklärende Lichtsymbolik hinaus: Die Israeliten werden ein grünender Ö.baum genannt, da sie wie das Oliven-Ö. allen leuchten u. sich dadurch von allen Völkern abheben (Ex. Rabbah 31 zu Ex. 27, 20 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 269]). In gleicher Weise sind die Worte der Tora eine Leuchte für den Menschen, wenn er sich mit ihnen beschäftigt.

C. Christlich. I. Neues Testament. Im NT wird Ö. hauptsächlich als wichtiges Nahrungsmittel neben Wein u. Getreide u. daher wertvolles Agrarprodukt u. Handelsware erwähnt. Im Gleichnis vom untreuen Verwalter ist von einem Schuldner die Rede, der seinem Gläubiger 100 Bath Ö. schuldet, bis der Verwalter des Gläubigers dem Schuldner seinen Schuldschein zur Fälschung u. Reduktion der Schuld auf 50 Bath Ö. zurückgibt (Lc. 16, 6). Apc. 6, 5f prophezeit eine ökonomische Krise u. kündigt, symbolisiert durch die Waage, die der dritte Reiter bei sich trägt, die sich anbahnende Notwendigkeit einer Rationalisierung u. Preissteigerung wichtiger Nahrungsmittel (Weizen, Gerste) an, von der Wein u. Ö. aber vorerst ausgenommen bleiben (H. Schlier, Art. ἔλαιον: ThWbNT 2 [1935] 468f). Als Handelsware erscheint Oliven-Ö. auch im Gleichnis von den zehn Jungfrauen, die den Bräutigam erwarten. Als dieser sich verspätet u. seine Ankunft den Jungfrauen in der *Nacht gemeldet wird, werden fünf von ihnen, weil sie erst noch Ö. für ihre *Lampen kaufen müssen, nicht mehr in das Haus des Bräutigams eingelassen (Mt. 25, 8/10). Als Verschwendung erachten die Jünger, dass in Bethanien eine Frau Jesus die Füße mit duftendem Myron salbt, das man hätte verkaufen u. den Erlös den Armen hätte spenden können (Mt. 26, 8f; Mc. 14, 4f; Joh. 12, 5 deutet lediglich Judas die Salbung als Verschwendung). Apc. 18, 13 werden sowohl Oliven-Ö. als auch üblicherweise darauf basierendes Myron unter den Produkten genannt, mit denen Kaufleute in Babylon Handel treiben. – Oliven-Ö. (ἔλαιον) wird außerdem wegen seines in der Antike allgemein verbreiteten Gebrauchs (s. o. Sp. 93) als Lampen-Ö. (Mt. 25, 3f), Kranken-Ö. (Mc. 6, 13; Lc. 10, 34; Jac. 5, 14; Kranemann 920/2) u. Salb-Ö. (Hebr. 1, 9; als μύρον: Mt. 26, 6f. 12 [s. oben]; Mc. 14, 3 u. Joh. 12, 3 handelt es sich bei dem hier verwendeten Myron um besonders wertvolles Narden-Ö.; Lc. 7, 37f) erwähnt. Lc. 7, 46f stellt die Salbung mit Oliven-Ö. der mit Myron gegenüber, wobei letztere als Zeichen von Verehrung u. besonderer Zuneigung gewertet wird: Als der Pharisäer Simon sich wundert, dass Jesus sich die Füße von einer

Sünderin mit wohlriechendem Myron salben lässt (ebd. 7, 37f), erklärt sein Gast ihm, dass der Frau ihre Sünden vergeben seien, da sie, indem sie ihm die Füße mit kostbarem Salb-Ö. (μύρον) einrieb, ihm mehr Liebe erwiesen habe als der Hausherr selbst, der ihm nicht einmal das Haar mit einfachem, d. h. ohne Duftstoffe verfeinertem Oliven-Ö. (ἔλαιον), gesalbt habe. Mc. 6, 13 sendet Jesus die Jünger aus, die auf ihrem Weg ‚viele Kranke mit Ö. salben u. heilen' (ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον); Lc. 10, 34 gießt der barmherzige Samariter einem Verletzten Ö. u. Wein (ἔλαιον καὶ οἶνον; letzteren zur Desinfektion) über seine Wunden. Jac. 5, 14 belegt für die 1. H. des 2. Jh. den unter Christen üblichen Brauch, während der Krankensalbung, die im Namen Christi (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου) erfolgt, Gebete für den Kranken zu sprechen. – Symbolische Bedeutung kommt im NT besonders dem Ö.baum zu: Rom. 11, 17. 24 vergleicht die zum Christentum Konvertierten mit Zweigen des wilden Ö.baums (ἀγριέλαιος: ‚zum Oleaster gehörig'), die auf den veredelten, d. h. kultivierten Ö.baum (ἐλαία) aufgepfropft werden, um von dessen Wurzel getragen zu werden (Esler). Rom. 11, 20f ermahnt Petrus die Konvertiten, nicht mehr vom Glauben an Christus abzufallen, um nicht wieder aus dem Ö.baum herausgebrochen zu werden. Zugleich erinnert er ebd. 11, 23 an die Gnade Gottes u. weist auf die Möglichkeit der Wiederaufnahme in die Gemeinde der vom Glauben abgefallenen Christen hin, sofern diese sich ihres Irrtums bewusst werden. Jac. 3, 6/10 mahnt zur Zügelung der Zunge u. nutzt als Bild den Oliven tragenden Feigenbaum u. den Feigen tragenden Weinstock (3, 12). Wie ein Baum nicht andere Früchte als seine eigenen hervorbringen könne, dürfe es auch nicht geschehen, das ‚Segen u. Fluch' aus demselben Mund kommen (3, 10). Apc. 11, 4 greift Sach. 4, 3. 11/4 auf: Die zwei nicht näher zu identifizierenden Zeugen werden als Ö.bäume (ἐλαῖαι) u. Leuchter (λυχνῖαι) bezeichnet, ‚die vor dem Herrn der Erde stehen'. Der Vergleich, der sie als Gesalbte ausweist u. dadurch ihr Charisma hervorhebt, markiere sie als von Gott gesandte Propheten (H. Kraft, Die Offenbarung des Joh. = HdbNT 16a [1974] 156f).

II. Alte Kirche. a. Allgemein. Oliven u. das aus ihnen gewonnene Ö. spielen in der gesamten antiken Welt des Mittelmeers eine wichtige Rolle. Als Nahrungsmittel wird Ö. im AT zu den Erstlingsfrüchten gerechnet (Num. 28, 28). Es wird in der Kirche gesegnet (Can. apost. 3f [SC 336, 274/6]; Can. Hipp. 36 [PO 31, 408/11]) u. Propheten (Did. 13, 6) oder Bischöfen überreicht (Const. apost. 2, 34, 5; 7, 29, 3 [SC 320, 256; 336, 60]; G. A. M. Rouwhorst, Art. Oblation II [Sachen]: o. Sp. 59/64). Ö., das in den Kirchen zur Beleuchtung verwendet werden soll, wird auf dem Altar gesegnet (Can. apost. 4 [SC 336, 276]). Ö., das für die Lampen an den hl. Stätten u. in den Kirchen benötigt wird, wird häufig durch private Stiftungen wohlhabender Gönner oder aus öffentlichen Mitteln bereitgestellt (Heuser 525). So sind zB. Stiftungen von Lampen-Ö. für die Beleuchtung von Kirchen durch Kaiser Constantin in Rom (zB. Lib. pontif. 1, 183 Duchesne; *Constantinus d. Gr.) oder durch Kaiser *Iustinianus für die von ihm erbaute Sophienkirche in Kpel (Script. Orig. Cpol. 23, 100 Preger) belegt (ausführlich B. Päffgen, Art. Lampe: o. Bd. 22, 917/9). – Askese kann den Verzicht auf Ö. in Speisen (zB. Hieron. ep. 52, 12; Joh. Chrys. stat. 4, 6) oder zur Körperpflege (zB. Hieron. ep. 147, 5) mit einschließen.

b. Liturgie. Oliven-Ö. ist, wie allgemein in der Antike, Grundbestandteil wohlriechender Salben (Myron, Chrisma; L. Krestan, Art. Balsam: o. Bd. 1, 1156f), die in der Alten Kirche bei verschiedenen Segnungen u. Weihungen sowie beim Spenden von Sakramenten (zB. im Katechumenat, in der Initatio christiana, bei Altar- u. Kirchweihen) verwendet werden (F. Cabrol, Art. Huile: DACL 6, 2, 2777/91; zur Terminologie der in den Riten der alten Kirchen verwendeten Ö.: Ph. Hofmeister, Die hl. Ö. in der morgen- u. abendländischen Kirche [1948] 19/21). In Gallien stellt die Verwendung liturgischer Ö. für die Königssalbung eine Ausnahme dar. Bei der Weihe von Priestern und Bischöfen werden keine liturgischen Ö. verwendet. – Für die Taufe sieht die Traditio apostolica die Verwendung zweier Ö., des oleum exorcismi (ἐξορκισμός) u. des oleum gratiarum actionis (εὐχαριστία) vor (21 Botte), die vom Bischof zunächst gesegnet werden. Ersteres dient der Salbung des Täuflings (*Competentes; *Katechumenat) durch einen Priester, nachdem der Täufling sich von Satan losgesagt hat (Trad. apost. 21 B.). Die Salbung des Getauften mit dem oleum gratiarum actionis

durch den Bischof erfolgt schließlich nach dem Verlassen des Taufbeckens (ebd.). Orig. in Lev. hom. 12, 4 (GCS Orig. 6, 462) soll sich der Getaufte von aller Befleckung durch die Sünde fernhalten, weil das heilige oleum chrismatis seines Gottes auf ihm liege (*Apotaxie). – Eine wichtige Rolle spielt geweihtes Ö. in der Alten Kirche auch als Kranken-Ö. (Kranemann). Komplette Texte für die bei der Weihung der hl. Ö. zu sprechenden Gebete gibt das dem ägypt. Bischof Serapion zugeschriebene Euchologion aus dem 4. Jh. (für die Weihung des Kranken-Ö. PsSerap. Thmuit. sacr. 5. 17 [52. 66 Johnson], für die des Exorzismus-Ö. ebd. 15 [62 J.] sowie für die des Eucharistie-Ö. ebd. 16 [64 J.]).

c. Eulogia. (A. Stuiber, Art. Eulogia: o. Bd. 6, 926f; Kranemann 924/31.) Christliche Pilger sammeln Ö. aus Lampen von heiligen Stätten (vor allem in Rom u. Jerusalem, aber auch an den Gräbern von Märtyrern; Päffgen aO. 915/7), in kleinen Gefäßen, die sie als Erinnerung an ihre Pilgerreise mit nach Hause nehmen (W. Gessel, Das Ö. der Märtyrer: OrChr 72 [1988] 189f) u. das sie wegen der ihm zugeschriebenen Heilkräfte vornehmlich als Kranken-Ö. verwenden. Besonders verehrt wird Ö., das unmittelbar mit den Reliquien, insbesondere mit *Kreuz-Reliquien oder dem Grab eines Heiligen in Berührung gekommen war. Aufgewalltes Ö., das von solchen Pilgerstätten stammt, gilt bei den Christen als besonders wirkungsvolles Heilmittel gegen Krankheiten (Sulp. Sev. dial. 3, 3 [CSEL 1, 200f]; Ennod. ep. 8, 24 [ebd. 6, 216, 3/7]; Gessel aO. 190f; Kranemann 924/31). Joh. Chrysostomus empfiehlt die Salbung des Körpers mit Märtyrer-Ö., dessen Wohlgeruch an das Leid der Märtyrer erinnere, als wirksames Mittel gegen Zügellosigkeit (ἀκολασίαν) u. seelische Krankheit (paneg. mart. 2: PG 50, 664f: νοσημάτων τῆς ψυχῆς). Eine Methode, Ö. mit Reliquien in Kontakt zu bringen, sind speziell für diesen Zweck gefertigte Lipsanotheken: Durch eine Öffnung im Deckel des Reliquienkastens kann Ö. eingefüllt werden, das durch den Hohlraum fließt, in dem sich die Reliquien befinden, um sich beim Wiederaustritt in einem an der Seite angebrachten kelchförmigen Gefäß zu sammeln. Von dort kann das durch den Kontakt mit den Reliquien aufgewertete Ö. mit einer Kelle abgeschöpft u. in kleine Fläschchen abgefüllt werden (Gessel aO. 185/8). Eine andere Möglichkeit, Ö. durch die Berührung mit Reliquien zu segnen, besteht darin, Tücher oder Schwämme durch die Öffnungen der Confessio herabzulassen, um das zuvor über den Schrein vergossene Ö. aufzusaugen (Paulin. Nol. carm. 21, 590/600 [CSEL 30, 177f]; Heuser 524).

III. Bildersprache. (Lampe, Lex. 444f s. v. ἔλαιον.) In der Sprache griechischer u. lateinischer Kirchenschriftsteller ist Ö. als Bild, ebenso wie der Ö.baum u. der Ö.zweig, in erster Linie positiv als heilbringendes Symbol besetzt (Pease, Oleum 2469). Hierbei zitieren oder paraphrasieren die christl. Autoren in den meisten Fällen die prominenten atl. Erwähnungen von Ö.salbungen u. übertragen sie auf die Taufe u. besonders den Empfang des Hl. Geistes in der Taufsalbung: So begegnet Ö., bezugnehmend auf Ps. 45 (44), 8, als ‚Ö. der Freude' (LXX: ἔλαιον ἀγαλλιάσεως; Vulg.: oleum gaudii; Hieron. in Jes. comm. 17, 61 [CCL 73A, 708]; vgl. Basil. hex. 5, 6 [SC 26, 300/6]; Cyrill. Alex. hom. pasch. 2, 5 [PG 77, 437/40]; lat. auch oleum laetitiae, zB. Ambr. spir. 1, 9, 100/3 [CSEL 79, 58/60] u. ö.; oleum exsultationis: zB. Hieron. in Eccl. comm. 9, 7 [CCL 72, 327]; Aug. en. in Ps. 29, 2, 2 [ebd. 38, 175]), das als Salb-Ö. den Hl. Geist übertragen kann. – Christliche Autoren kennen Ö. darüber hinaus besonders als Zeichen göttlicher Gnade (ebd. 108, 26 [40, 1598]; Paulin. Nol. ep. 23, 8. 14 [CSEL 29, 165f. 170f] u. ö.) u. *Barmherzigkeit (Clem. Alex. paed. 2, 8; Aug. in Joh. tract. 23, 3 [CCL 36, 233f]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 78 [79], 1 [PG 58, 711f]; in Joh. hom. 13 [12], 4 [ebd. 59, 90/2]; u. ö.). Ambrosius verwendet das Bild von Christus als Leuchter (vere lucerna est mihi Christus), dessen Licht nicht durch irdisches Ö., sondern durch das Ö. himmlischer Barmherzigkeit u. Gnade leuchte (lumen lucerna est ... non oleum terrestre, sed illud oleum misericordiae caelestis et gratiae: expos. in Ps. 118, 14, 7, 1 [CSEL 62, 301]), die den Gläubigen durch ihr Bekenntnis zu Jesus Christus zukomme (zu diesem Bild: Päffgen aO. 922). Hieron. tract. in Ps. 106, 29 (CCL 78, 196) hat Jesus Christus zur Erlösung der Menschheit sein Blut wie das Ö. der Barmherzigkeit vergossen (sanguinem suum fudit dominus quasi oleum misericordiae). Als fructus misericordiae celestis erscheint das Ö. auch bei Hilar. Pict. in Mt. comm. 5, 2 (SC 254, 150/2). Dem oleum exsultationis, dem oleum laetitiae u. dem oleum misericordiae stellt *Origenes das

oleum peccatoris (Ps. 141 [140], 5) gegenüber, mit dem der Fastende sich nicht salben soll (in Lev. hom. 10, 2 [GCS Orig. 6, 444]; vgl. Aug. en. in Ps. 140, 13 [CCL 40, 2035f] u. ö.: das oleum peccatoris ist seine Schmeichelei). Bisweilen wird Ö. auch allgemein als Symbol für die christl. Lehre verwendet (zB. Orig. hom. in Hes. 7, 4 [GCS Orig. 8, 394f]). Die Reinheit des Ö. darf nicht durch Beimischungen verfälscht werden, wie die Reinheit der Lehre nicht durch Häresien (Cyrill. Alex. ador. 9: PG 68, 644f; vgl. Hieron. in Amos comm. 3, 6, 2/6 [CCL 76, 304]). – Die Beobachtung, dass Ö. auf Wasser schwimmt, ist Anlass für den Vergleich mit der caritas, die alles übertrifft (Aug. in Joh. tract. 6, 20 [ebd. 36, 64]; serm. 93, 4 [PL 38, 575]). – Weintrauben u. Oliven in der Kelter sind ein Bild für die Christusverähnlichung des Menschen im Leiden (Aug. en. in Ps. 83, 1 [CCL 39, 1146]; 136, 9 [40, 1970]; E. Enß / M. Perkams, Art. Kelter: o. Bd. 20, 705). – In asketischem Kontext verwendet Hieronymus das Bild vom ‚Ö. ins Feuer gießen' für das Entfachen sexueller Wünsche (ep. 22, 8; 52, 12; 77, 7). Zugleich kann das reine Oliven-Ö. aber auch für die Askese stehen: Nicht Honig u. Wachs, die für die Süße der Lust stehen, dienen im Offenbarungszelt als Opfergabe u. zur Beleuchtung, sondern das reine Ö., das aus der Bitterkeit der Olive entsteht (ebd. 78, 41; 128, 2). – Wie in vorchristlicher Zeit galten in der Spätantike sowohl Ö.baum wie auch Ö.zweig als Symbole des Friedens (Auson. ord. nobil. urb. 15; Coripp. Joh. 3, 72 [49 Diggle / Goodyear]); entsprechend wird das atl. Bild vom Ö.zweig im Schnabel der Taube Noes (s. o. Sp. 116) auch bei christlichen Autoren als Zeichen des Friedens gedeutet (zB. Aug. doctr. christ. 2, 16, 24 [CSEL 80, 50f]; c. Faust. 12, 20 [ebd. 25, 1, 348f]). – Der wilde Oleaster (ἀγριελαία) wird nach Rom. 11, 17. 24 (s. o. Sp. 119) als Metapher für das Heidentum oder für Häretiker dem kultivierten u. in der Antike gemeinhin als fruchtbarer geltenden Ö.baum (Pease, Ö.baum 1998. 2022) gegenübergestellt (Clem. Alex. strom. 6, 15, 118; Greg. Naz. or. 7, 3 [SC 405, 184/6]; 18, 11 [PG 35, 997]; Aug. c. Faust. 9, 2; 16, 15 [CSEL 25, 1, 308. 455/7] u. ö.): So wie es möglich ist, dass der auf einen Ö.baum aufgepfropfte Oleasterzweig die kultivierten Olivenfrüchte trägt (Esler, bes. 114f), können auch Heiden u. Häretiker zur christl. Wahrheit gelangen (zB. Clem. Alex. strom. 6, 15, 18: ἡ ἀγριέλαιος ἐγκεντρισθεῖσα τῷ ὄντως καλῷ καὶ ἐλεήμονι λόγῳ πέττει τε τὴν παραδιδομένην τροφὴν καὶ καλλιέλαιος γίνεται; vgl. Aug. serm. 201 [PL 38, 1032]).

G. W. AHLSTRÖM, Art. zajit: ThWbAT 2 (1977) 564/9. – C. CERCHIAI MANODORI SAGREDO, L'olivo e l'olio nelle pagine degli antichi autori (Bologna 2009). – M. DECKER, Tilling the hateful earth. Agricultural production and trade in the Late Antique East (Oxford 2009). – PH. F. ESLER, Ancient oleiculture and ethnic differentiation. The meaning of the olive-tree image in Romans 11: JournStudNT 26 (2003) 103/24. – B. FISCHER, Art. jiṣhār, zajit: ThWbQumran 2 (2013) 235/8. – A. HEUSER, Art. Ö.: F. X. Kraus (Hrsg.), Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer 2 (1886) 522/5. – R. B. HITCHNER, Olive production and the Roman economy. The case for intensive growth in the Roman empire: M.-C. Amouretti / J.-P. Brun (Hrsg.), La production du vin et de l'huile en Méditerranée = BullCorrHell Suppl. 26 (Athens 1993) 499/508. – J. HOFFMANN-SALZ, Die wirtschaftlichen Auswirkungen der röm. Eroberung. Vergleichende Unters. der Provinzen Hispania Tarraconensis, Africa Proconsularis u. Syria = Historia Einzelschr. 218 (2011). – B. KRANEMANN, Art. Krankenöl: o. Bd. 21, 915/65. – D. J. MATTINGLY, First fruit? The olive in the Roman world: G. Shipley / J. B. Salmon (Hrsg.), Human landscapes in classical antiquity. Environment and culture (London 1996) 213/53; The olive boom. Oil surpluses, wealth and power in Roman Tripolitania: Libyan Stud. 19 (1988) 21/41; Regional variation in Roman oleoculture. Some problems of comparability: J. Carlsen / P. Ørsted / J. E. Skydsgaard (Hrsg.), Landuse in the Roman empire = Analecta Romana Instituti Danici Suppl. 22 (Rome 1994) 91/106. – D. J. MATTINGLY u. a., Economy: D. L. Stone / D. J. Mattingly / N. Ben Lazreg (Hrsg.), Leptiminus (Lamta). Report no. 3. The field survey = JournRomArch Suppl. 87 (Portsmouth 2011) 205/72. – A. S. PEASE, Art. Ö.baum: PW 17, 2 (1937) 1998/2022; Art. Oleum: ebd. 2454/74. – J. TH. PEÑA, The urban economy during the early dominate. Pottery evidence from the Palatine Hill = BritArchReports Intern. ser. 784 (Oxford 1999); The mobilization of state olive oil in Roman Africa. The evidence of late 4th-cent. ostraca from Carthage: ders. u. a. (Hrsg.), Carthage Papers. The early colony's economy, water supply, a public bath, and the mobilization of state olive oil = JournRomArch Suppl. 28 (Portsmouth 1998) 117/238. – H. RINGGREN, Art. jiṣhār: ThWbAT 3 (1982) 825f; Art. šœmœn, šāmen, šāmān: ebd. 8 (1995) 251/5. – B. SIRKS, Food for Rome. The legal structure of the transportation and pro-

cessing of supplies for the imperial distributions in Rome and Cple (Amsterdam 1991). – P. WARNOCK, Identification of ancient olive oil processing methods based on olive remains = BritArchReports Intern. ser. 1635 (Oxford 2007).

Dennis P. Kehoe (A.I/III)(Übers. Anja Busch) / Francesco Zanella (B) / Anja Busch (A.IV. C).

Offenbarung s. Apokalyptik: o. Bd. 1, 504/10; Divinatio: o. Bd. 3, 1235/51; Epiphanie: o. Bd. 5, 832/909; Ich-Bin-Worte: o. Bd. 17, 147/213; Johannes-Apokalypse: o. Bd. 18, 595/646.

Ohr s. Apertio aurium: o. Bd. 1, 487/9; Hören: o. Bd. 15, 1023/111.

Oikumene s. Geographie: o. Bd. 10, 155/222.

Okeanos s. Fluß II (ikonographisch): o. Bd. 8, 75. 79/82. 97; Meer: o. Bd. 24, 514/7.

Olympia s. Peloponnes.

Olympias.

I. Leben. O. v. Kpel, Tochter des (paganen?) comes Seleucus u. Enkelin des (Christen?) Flavius Ablabius, praefectus praetorio Orientis 329/37 u. Konsul iJ. 331 nC., zählte aufgrund ihrer Herkunft u. ihres großen Vermögens zu den einflussreichsten Frauen der östl. Reichshauptstadt (Pallad. hist. Laus. 56, 1 [252 Bartelink]). Geboren vermutlich um 370 u. früh verwaist, wurde es aufgrund des geltenden Rechts notwendig, für das junge Mädchen einen tutor / curator zu bestellen. Wer diese Aufgabe übernahm, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit klären. Wenig wahrscheinlich ist, dass O. v. Kpel mit jener Braut O. zu identifizieren ist, der *Gregor v. Naz. ein Hochzeitsgedicht widmete. In diesem erwähnt er eine Erzieherin Theodosia, Schwester des Bischofs Amphilochius v. Iconium (carm. 2, 2, 6 [2, 62/70 Bacci]), dazu in Brief 193 (GCS 53, 140) einen Vitalianus (nicht Procopius), den man für den Tutor / Vormund halten könnte. Vieles spricht allerdings dafür, dass die Waise der Aufsicht des amtierenden praefectus urbi unterstellt wurde, bis sie, mindestens zwölf Jahre alt, mit dem deutlich älteren (Christen?) Nebridius, comes rei privatae 382/84 u. praefectus urbi iJ. 386, zwischen 384 u. 386 eine Ehe einging (Pallad. vit. Joh. Chrys. 16, 182f [SC 341, 318]). Diese endete wohl nach 20 Monaten (ebd. 17, 135/40 [342]), weniger wahrscheinlich nach nur wenigen Tagen (hist. Laus. 56, 1 [252 B.]), mit dem Tod des Ehemannes vermutlich in der zweiten Jahreshälfte 386. Sollte Nebridius in erster Ehe mit einer Schwester der *Kaiserin Flacilla verheiratet u. Vater eines Sohnes gewesen sein, ließe sich noch besser erklären, warum Kaiser Theodosius in der Folgezeit auf die Angelegenheiten der Witwe Einfluss nahm u. sie ab 387 zu einer zweiten Ehe mit seinem ebenfalls aus *Hispania stammenden Verwandten Elpidius drängte. O.' Weigerung, verbunden mit dem erklärten Wunsch, asketisch zu leben, veranlasste Theodosius zur Anweisung an den Stadtpräfekten, das Vermögen der kinderlosen Witwe bis zum Erreichen des 30. Lebensjahres ihrer Verfügungsgewalt zu entziehen. Darauf habe dieser zunächst die Kontakte von O. mit Bischöfen u. ihre Kirchenbesuche unterbunden, diese Sanktionen aber, beeindruckt vom asketischen Eifer der O. (Pallad. vit. Joh. Chrys. 17, 175/8 [SC 341, 346]), bereits 391 wieder aufgehoben. Nach Soz. h. e. 8, 9, 1 weihte Bischof Nectarius v. Kpel die junge Witwe O. zur Diakonin (*Diakonisse). Im Zuge der Auseinandersetzungen um Bischof Johannes verließ auch O. die östl. Reichshauptstadt u. ließ sich in Nikomedien nieder. Geschwächt von Anfeindungen u. Sorgen erkrankte sie nach Ausweis der Briefe des Johannes schwer (ep. ad Olymp. 1, 1 [SC 13bis, 106] u. ö.). Palladius berichtet in seiner um 420 entstandenen hist. Laus. als Erster von ihrem Tod (56, 2 [252 B.]), vielleicht schon bald nach dem des exilierten Bischofs 407.

II. Wirken. a. Diakonin u. Asketin. Seit 391 engagierte sich O. verstärkt in kirchlichen Angelegenheiten. Von ihrer finanziellen Großzügigkeit profitierte zunächst Bischof Nectarius, ein Vertreter der Senatorenschicht, ehemals praetor u. seit 381 im Bischofsamt, der auf O. starken Einfluss ausgeübt haben muss. Vieles spricht dafür, dass ihre Ordination zur Diakonin auch vermö-

gensrechtliche Klärungen implizierte. – Mit der Ankunft des Johannes aus Antiochien 397 begann eine neue Phase im Leben der einflussreichen Diakonin, insofern sich zwischen den beiden eine enge *Freundschaft entwickelte. In siebzehn erhaltenen Briefen an O. aus den Exilsjahren 404/07 (SC 13[bis], 106/388) zeichnet Johannes das Bild einer geschickt agierenden Diplomatin als Mittelpunkt einer lockeren Gemeinschaft frommer Frauen mit Sitz an der Bischofskirche; er betont ihre Vertrautheit mit den bibl. Schriften (vgl. Greg. Nyss. hom. in Cant. prol. [GregNyssOp 6, 3f]) u. ihr Streben nach einer vorbildlichen asketischen Lebensführung. Dieses Verlassen der familiären Strukturen bildet letztlich die Voraussetzung für die Erweiterung der gesellschaftlich zugewiesenen begrenzten Handlungsmöglichkeiten von Frauen. Damit eng verbunden ist wiederum die Frage nach dem richtigen Umgang mit dem Vermögen der O.: Während der Bischof einerseits in seinen Briefen ihre Großzügigkeit lobt, wirft er ihr nach Soz. h. e. 8, 9, 2f andererseits zugleich auch ein ungeprüftes Verteilen vor. Palladius wiederum notiert zunächst, O. habe Bischöfe, Kleriker, Asketen u. Jungfrauen unterstützt u. damit wohl auch kirchenpolitische Akzente gesetzt (vit. Joh. Chrys. 17, 195/205 [SC 341, 348]), später nennt er nur noch in allgemeiner Form die Armen als Empfänger (hist. Laus. 56, 2 [252 Bartelink]). Nach Ausweis der erweiterten hist. Laus. 144 (B) (PG 34, 1249) profitierte von O. die ganze Oikumene. Diese Charakterisierung übernimmt auch die Vita (Vit. Olymp. 13 [SC 13[bis], 434/6]) u. listet zudem konkrete, übertragene Besitztümer auf (ebd. 5. 7 [414/8. 420]). Vermutlich trug Johannes' offenbar erfolgreiche Kontrolle der Ausgaben der O., uU. sogar durch einen Vermögensverwalter (Hinweise darauf in Pallad. hist. Laus. 144 [B] [PG 34, 1249f]), mit dazu bei, dass beide vor allem in solchen Kreisen Sympathien einbüßten, die nun weniger Unterstützung erfuhren (zB. Pallad. vit. Joh. Chrys. 16, 211/4. 318/24 [SC 341, 322. 330]). Widerstand entzündete sich darüber hinaus nicht nur an O.' *Gastfreundschaft gegenüber den von Theophilus v. Alex. aus *Aegypten verbannten ‚Langen Brüdern' (ebd. 16, 216f. 245f [322. 324]; dazu ebd. 7, 85/9 [150]), sondern beispielsweise auch an caritativen Projekten des Bischofs wie der Einrichtung eines *Krankenhauses für Leprakranke (PsMartyr. Ant. or. funebr. 62/4 [116/20 Wallraff / Ricci]).

b. Im Urteil ihrer Zeitgenossen. Die angesprochenen Restriktionen des Kaisers Theodosius gegenüber der jungen Witwe sind in erster Linie mit den Befürchtungen sowohl politisch einflussreicher Kreise als auch entfernterer Familienangehöriger zu erklären, O. verschwende ihr Vermögen (an die Kirche). Interessanterweise wird diese offenkundig virulente Frage von etlichen Quellen aufgegriffen; so kann Palladius aus christlicher Perspektive die ‚Bürde' des Reichtums u. seiner Verwaltung thematisieren, derer sich O. habe entledigen wollen (vit. Joh. Chrys. 17, 167/75 [SC 341, 346]). Die grundsätzliche Problematik spiegelt sich auch in der spätantiken Gesetzgebung; bereits Cod. Theod. 16, 2, 20 vJ. 370 verbot, dass sich Kleriker oder enthaltsam Lebende sub praetextu religionis am Vermögen von Witwen u. Waisen bereichern, u. ebd. 16, 2, 22 vJ. 372 dehnte dies (vermutlich) auf episcopi u. virgines aus. Erwähnenswert sind zudem die Anweisungen zur Wiederverheiratung einer noch nicht 25 Jahre alten Witwe sui iuris, die die Zustimmung des Vaters bzw. der Verwandten forderten (ebd. 3, 7, 1 vJ. 371 = Cod. Iust. 5, 4, 18). – Offensichtlich schwankte der Kaiser in der Frage nach dem Umgang mit den frommen Frauen zwischen gegensätzlichen Positionen, was sich u. a. daran ablesen lässt, dass er im Juni 390 zunächst die Zulassung einer Frau bzw. Witwe zum Diakonat erst ab dem 60. Lebensjahr gestattete u. die Ungültigkeit von Schenkungen u. Testamenten von Witwen bzw. Diakoninnen an die Kirche, Kleriker oder Arme verfügte (Cod. Theod. 16, 2, 27), dies aber im August desselben Jahres (vielleicht nur teilweise) widerrief (ebd. 16, 2, 28). Nicht zuletzt der Adressat der beiden Gesetze, der praefectus praetorio Orientis Tatian, lässt vermuten, dass die causa der O. diese Entscheidungen mitbeeinflusste. – Johannes' grundsätzliche Kritik am Lebensstil der Führungsschicht Kpels, dem ‚Arcadian establishment' (Liebeschuetz, Barbarians 132/45), dem O. zwar entstammte, von dem sie sich aber distanziert hatte, vergrößerte die ohnehin bestehenden Anfeindungen nicht nur gegen ihn, sondern offenkundig auch gegen O. – Unterschiedliche Interessensgruppen inner- u. außerhalb Kpels erreichten schließlich im Juni 404 die endgültige Verbannung des Johannes

(Socr. h. e. 6, 18, 8; Marcell. chron. zJ. 404 [MG AA 11, 68]; Chron. pasch. zJ. 404 [PG 92, 781A]) u. die Verfolgung seiner Anhänger in der Hauptstadt, die sich vor Gericht u. a. dem Vorwurf der Brandstiftung an der Großen Kirche u. am Senatsgebäude zu stellen hatten (Pallad. vit. Joh. Chrys. 3, 90/6; 10, 108/16 [SC 341, 76/8. 212]). O., die zur zentralen Stütze der Organisation des Widerstandes in Kpel wurde, setzte sich vehement für die Rehabilitierung des Johannes ein. Vermutlich ab Frühjahr / Sommer 405 in Nikomedien residierend (Vit. Olymp. 10, 5f [SC 13bis, 424/6]), half die Diakonin dem Verbannten nicht nur materiell, sondern auch durch ihre Beziehungen zu politisch u. innerkirchlich einflussreichen Personen (dazu neben den Briefen des Johannes an O. zB. ebd. 8; 9, 16/22; 14, 3/5 [422. 424. 436]; Soz. h. e. 8, 27, 8). Die fortdauernden Repressalien gegen die Anhänger des Johannes, die man u. a. zur Anerkennung des neuen Bischofs Arsacius zwingen wollte, führten zu zahlreichen Prozessen, auch gegen vornehme Frauen u. Diakoninnen, die zT. dem engeren Kreis um O. angehörten. Mit einer Anklage wegen Brandstiftung u. der nicht aufgenommenen Gemeinschaft mit Arsacius wurde schließlich auch O. konfrontiert. Diese Auseinandersetzungen sind seit Anf. dJ. 405 sowohl durch die Briefe des Johannes (ep. ad Olymp. 11, 2; 12, 1b/e [SC 13bis, 310/4. 318/26]) als auch bei PsMartyr. Ant. or. funebr. 131 (186 Wallraff / Ricci) u. ausführlich bei Soz. h. e. 8, 24, 4/7 dokumentiert. Nicht nur ep. ad Olymp. 13, 1 (SC 13bis, 328/32) bezeugt Johannes, dass O. große Teile ihres Vermögens verloren habe u. nun ebenfalls in der Fremde weile; diesbezügliche Informationen der Vita sind dagegen überraschend allgemein gehalten (Vit. Olymp. 9f [SC 13bis, 424/6]).

c. *In der biographisch-hagiographischen Tradition.* In der sich entwickelnden biographisch-hagiographischen Tradition ist u. a. nachweisbar, dass O. zunehmend weniger als Witwe denn als Jungfrau verehrt wird. Dazu gewinnen ihr Diakoninnenamt u. ihr Kloster an Bedeutung. Kurz nach dem Tod des Joh. Chrysostomus charakterisiert PsMartyr. Ant. or. funebr. 130 (184/6 Wallraff / Ricci) O. als neue Phoebe u. betont ihre *Jungfräulichkeit im Witwenstand. Etwa zeitgleich verweist Palladius auf ihre 20 Monate dauernde *Ehe u. erklärt, man erzähle, sie sei als Jungfrau gestorben (vit. Joh. Chrys. 17, 139f [SC 341, 342]). In der Darstellung der um 420 entstandenen Historia Lausiaca setzt er dagegen neue Akzente, u. a. mit seinem Hinweis auf die nur wenige Tage dauernde Ehe. Dort bezeugt er auch als erster die Verehrung der O. in Kpel als Bekennerin (hist. Laus. 56 [252 Bartelink]). Dieses relativ kurze O.kapitel wird in einer nur wenig später entstandenen Langfassung der hist. Laus. (B) von einem Redaktor (vielleicht Heraclides v. Ephesus), der sich als Vertrauter der O. vorstellt, um mehr als das Fünffache zu einem frommen Enkomium ausgeschmückt (ebd. 144 [B] [PG 34, 1244/50]). Sozomenus thematisiert explizit die Weihe der O. zur Diakonin, zudem verfügt er über zahlreiche weitere Angaben zu ihrem Prozess, die er wohl selbst recherchiert hatte (h. e. 8, 24, 4/7). Die in ihrem Grundbestand frühestens in den dreißiger Jahren des 5. Jh. von einem anonymen Autor verfasste Vita der O. greift vor allem auf den Dialogus des Palladius u. die erweiterte Fassung der hist. Laus. zurück. Dabei reichert sie diese Vorlagen neben einem Prooemium, das die Protagonistin in die Thekla-Tradition stellt, vor allem um konkrete Angaben zum Besitz der O. u. zur Organisation ihres Klosters an, dem sie vorgestanden habe (zB. Vit. Olymp. 6f [SC 13bis, 418/20]). O. wird dabei nicht nur als eine unversehrte Jungfrau präsentiert (ebd. 2 [408/10]), sondern man postuliert darüber hinaus auch eine Kontinuität von ihrem Frauenzirkel bis zu der sich vermutlich erst jetzt institutionalisierenden klösterlichen Gemeinschaft. Auf einen neuen unbekannten Bearbeiter gehen zu einem späteren Zeitpunkt weitere Interpolationen zurück; anzuführen ist ebd. 11 (426/32) mit seinem Bericht über die Bestattung des Leichnams der O. im Thomaskloster in Brochthoi u. die Exhortatio aE. der Vita. Von der Überführung der Gebeine der O. nach Kpel zeugt schließlich die um 630 entstandene Narratio Sergiae (ed. H. Delehaye: AnalBoll 16 [1897] 44/51).

A. Arjava, Women and law in Late Antiquity (Oxford 1996). – J. Beaucamp, Le statut de la femme à Byzance (4e/7e s.) 1/2 = TravMém 5/6 (Paris 1990/92). – J. Bernardi, Nouvelles perspectives sur la famille de Grégoire de Nazianze: VigChr 38 (1984) 352/9. – R. Brändle / V. Jegher-Bucher, Art. Joh. Chrysostomus I: o. Bd. 18, 426/503. – F. E. Consolino, Sante o patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il po-

tere della carità: Studi Storici 30 (1989) 969/91. – L. DE ANGELIS, Reading the ΒΙΟΣ ΟΛΥΜΠΙΑΔΟΣ. Some reflections upon widowhood in the early Byz. empire: Hagiographica 14 (2007) 41/76. – H. GRIESER, O. v. Kpel u. ihre biographischen Zeugen, Habil.-Schr. Mainz (2004). – G. KLINGENBERG, Art. Kirchengut: o. Bd. 20, 1023/99. – J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, Barbarians and bishops. Army, church, and state in the age of Arcadius and Chrysostom (Oxford 1990); Friends and enemies of John Chrysostom: Maistor, Festschr. R. Browning = Byzantina Australiensia 5 (Canberra 1984) 85/111. – R. LIZZI, Una società esortata all'ascetismo. Misure legislative e motivazioni economiche nel IV/V sec. d. C.: Studi Storici 30 (1989) 129/53. – J. MATTHEWS, Western aristocracies and imperial court AD 364/425 (Oxford 1975). – N. MCLYNN, The other O. Gregory Nazianzen and the family of Vitalianus: ZsAntChrist 2 (1998) 227/46. – C. MILITELLO, Donna e chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo = Facoltà teologica di Sicilia. Studi 3 (Palermo 1985). – R. TEJA, Olimpiade. La diaconessa = Donne d'Oriente e d'Occidente 3 (Milano 1997).

Heike Grieser.

Omega s. A und O: o. Bd. 1, 1/4.

Omen s. Enodion: o. Bd. 5, 421/33; Erdbeben: ebd. 1086/9; Gewitter: o. Bd. 10, 1128/30. 1161f; Gottesgnadentum (Gottkönigtum): o. Bd. 11, 1124f; Haruspex: o. Bd. 13, 651/62; Iulius Obsequens: o. Bd. 19, 518/22; Opfer.

Omophorion s. Pallium.

Omphalos.

A. Begriff. Die mythische Vorstellung vom O. ist ein religionsgeschichtliches Universale, das vor dem Hintergrund unterschiedlicher Problemlagen bestimmte aktuelle Bedeutungsfunktionen erhält (W. H. Roscher, O. [1913]; ders., Neue O.studien [1915]; ders., Der O.gedanke bei verschiedenen Völkern, besonders den semitischen [1918]). Der griech. Begriff ὀμφαλός (lat. umbilicus) bezeichnet ursprünglich die (konvex oder konkav geformte) rundliche Nabelnarbe bzw. den sichtbaren Rest des Nabelschnuransatzes (Herodt. 7, 60; R. Beekes, Etymological dict. of Greek 2 [Leiden 2010] 1080). Der Körpermetaphorik (E. Cassirer, Philos. der symbolischen Formen 2^2 [1953] 112) entspricht generell die zentrale Bedeutung des Körperteiles für die Entstehung, Ernährung, Erhaltung u. Entwicklung des menschlichen Lebens (Plat. conv. 190e; Aristot. gen. an. 2, 4, 740a 24/35; 2, 7, 745b 22/246a 28; hist. an. 1, 13, 493a 17/21; Aët. plac. 5, 17, 1/6 [Diels, Dox. 427]; Plin. n. h. 13, 32; 15, 89; 18, 136; Ruf. Med. appell. 98 [146 Daremberg / Ruelle]; Soran. gyn. 1, 19 [1, 55/8 Burguière / Gourevitch / Malinas]; Vitr. 3, 1, 3; vgl. bJoma 85a; bSoṭah 45b; Hippol. ref. 6, 14, 9). Die vom geozentrischen Weltbild der ionischen Naturphilosophie (W. Wolska-Conus, Art. Geographie: o. Bd. 10, 156) geprägte übertragene Bedeutung des Begriffs O. als geometrischer Weltmittelpunkt u. als prägender u. strukturierender zentraler Bezugspunkt aller bekannten spatialen Größen leitet sich zudem von der räumlichen Selbstwahrnehmung des Menschen mit dem eigenen Körper als ‚Koordinatennullpunkt' ab (R. Gehlen, Art. Raum: HdbRelWissGrundbegr 4 [1998] 377/98). Die (aktuelle u. retrospektive) Semiotisierung eines solchen geographischen Raumes oder Punktes als lebenswichtiger u. geographischer zentraler O. dient in der antiken Welt durchweg der idealen Repräsentation symbolischer Ordnungen; ihre Visualisierung steht im engen Zusammenhang mit der Weltdeutung u. der kollektiven Identitätsbildung der jeweiligen Gemeinschaft oder Gesellschaft, die dem O. kosmologische, politische oder religiöse Bedeutung u. Funktionen zuerkennt (M. A. Fishbane, The sacred center. Texts and responses, Festschr. N. N. Glatzer [Leiden 1975] 6/27). Diese mythologische Bedeutung des O. findet ihren Ausdruck sowohl in räumlichen Strukturen als auch in Gestalt der mit dem Ort als ‚Mnemotop' (J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis [1992] 59f) verbundenen geschichtlichen Erfahrungen, Glaubensvorstellungen, Ordnungen u. Werte, der hier ausgeführten Handlungen, Rituale u. Kultformen, der hier

befindlichen gesellschaftlichen Institutionen mit Repräsentationsfunktion sowie der hieraus hervorgehenden normativen u. narrativen schriftlichen Überlieferungen (C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beitr. zum Verstehen kultureller Systeme [1987] 47f).

B. Griechenland u. Rom. Die Bezeichnung einer inmitten des Meeres gelegenen *Insel als ὀμφαλὸς θαλάσσης begegnet Od. 1, 50. Die Vorstellung eines zentralen ‚Erdnabels' als kultischen Zentrums mit nationaler oder kosmischer Reichweite ist erst in späterer Zeit als allgemein bekannt vorauszusetzen (Hesych. lex. s. v. γῆς ὀμφαλός [1, 376 Latte]). Der frühestens im 8. Jh. vC. nachweisbare (S. Müller, Delphi vor Apollon: Delphi. Orakel am Nabel der Welt, Ausst.-Kat. Karlsruhe [1996] 69/75) anikonische (ovoide bzw. bienenkorbförmige) O.stein als kultisches Objekt im Adyton des Apollonheiligtums von Delphi (erhalten ist eine röm. Kopie aus hellenist. Zeit) galt der delphischen Priesterschaft als Verbindung zwischen irdischer u. göttlicher Sphäre (Paus. 10, 16, 3). Der delphische O. diente zunächst als regionaler Orakelsitz der Gaia, später des Apollon, zur Sanktionierung von diplomatischen Entscheidungen, politischen Änderungen, Gesetzen, Verträgen, Kultgründungen u. ethischen Geboten mittels des Spruchorakels der Pythia (Il. 9, 405). An den μεσομφαλὸς γῆς in Delphi, seit ca. 590 vC. zentraler Ort politischer Interaktion u. Mediation zwischen den nord- u. mittelgriech. Stadtstaaten der pyläisch-delphischen Amphiktyonie, wurde in der griech. Literatur seit dem 4. Jh. vC. (die Bedeutung Delphis war zu dieser Zeit aufgrund der Verlagerung des politischen Zentrums der Amphiktyonie nach Olympia bereits wieder auf ihre lokale religiöse Komponente reduziert) die symbolische Tradition vom zentralen Weltnabel als Mittelpunkt der bekannten Lebenswelt u. als idealer, Himmel u. Erde verbindender axis mundi geknüpft (mythisch begründet bei Pind. Pyth. 4, 4. 74; 6, 3; 8, 55/9; 11, 9; Nem. 7, 33; vgl. J. H. Middleton, The Temple of Apollo at Delphi: JournHellStud 9 [1888] 282/322; V. Rosenberger, Griech. Orakel [2001] 143/7). Dabei wurde das gesamte bekannte Festland als eine vom Ozean umgebene flache, konkave u. kreisrunde Scheibe vorgestellt, an deren Peripherie Monster (*Mischwesen) u. **Barbaren leben u. in deren geometrischer Mitte Griechenland liegt, dessen Mittelpunkt wiederum der delphische O. ist (Strab. 9, 3, 6; vgl. Plat. resp. 4, 427c; Plut. def. orac. 5, 409E; Aeschyl. Eum. 40. 166; Cic. Verr. 4, 106; Liv. 35, 18, 4; 38, 48, 2 [vgl. 41, 23, 13]; Ovid. met. 10, 167/70; 15, 628/33; PsAristot. mund. 7, 20; vgl. F. Prontera, Art. Karte [Kartographie]: o. Bd. 20, 192/4). Diese mythische Vorstellung war indes nicht unumstritten bzw. erklärungsbedürftig u. brach in der röm. Kaiserzeit ab (Herodt. 4, 36, 2; Agathem. 1, 2 [GeogrGr 2, 471]; später auch Cornut. 32 [67 Lang]; Hesych. lex. s. v. γῆς ὀμφαλός [1, 376 L.]; die bislang älteste Erwähnung des delphischen umbilicus terrarum durch einen kanonischen lat. Tragiker findet sich bei Varro ling. 7, 17). Plastische Nachbildungen u. Darstellungen des delphischen O. als Attribut des Apollon (seltener des Asklepios) begegnen auf Münzen, Vasenbildern u. Wandgemälden (H.-V. Herrmann, O. [1959]). – Literarisch belegt ist die Existenz weiterer ὀμφαλοὶ γῆς zB. in *Athen (Aristid. or. 13, 99; Xen. vect. 1, 6), Paphos (Hesych. lex. s. v. γῆς ὀμφαλός [1, 376 L.]), Phlius (Paus. 2, 13, 7), Enna (Cic. Verr. 2, 4, 106; vgl. Caes. b. Gall. 6, 10f) u. dem See von Cutilia (Plin. n. h. 3, 109; vgl. B. Kauhsen, O. [1990] 19f). Der kegelförmige umbilicus urbis Romae auf dem Forum Romanum (Plut. vit. Rom. 11, 1f; vgl. Not. reg. 14) bezeichnete als Teil eines Tempelgebäudes (restauriert 2. Jh. nC.) den ideellen Mittelpunkt des Imperiums u. der Welt (F. Coarelli, Art. Umbilicus Romae: LexTopUrbRom 4 [1999] 96f mit Abb. 57f).

C. AT u. Frühjudentum. I. AT u. Übersetzungen. Die Vorstellungen einer zentralen Weltachse u. eines (steinernen) Weltberges bzw. -turmes (vgl. Gen. 11) als Symbol der kosmischen Mitte begegnen in altägyptischen u. altorientalischen Texten (E. Burrows, Some cosmological patterns in Babylonian religion: S. H. Hooke [Hrsg.], The labyrinth [London 1935] 43/70). Die atl. Traditionen vom ‚Weltnabel' u. vom ‚Weltmittelpunkt' im Jerusalemer Tempel sind ursprünglich eigenständige Elemente eines Motivkomplexes im Kontext von Verständnistraditionen der israelit. u. vorhellenist. jüd. Überlieferung (K. Thraede, Art. Jerusalem II [Sinnbild]: o. Bd. 17, 719f). Die traditionsgeschichtl. Verbindung des Mittelpunkt- u. des Nabelmotivs mit lokalen kanaanäischen Opferstätten u. Fruchtbarkeitsriten vollzieht sich erst im Verlauf der deu-

tenden Verständnistradition der grundlegenden atl. Texte (P. S. Alexander, Jerusalem as the o. of the world: Judaism 46 [1997] 197/213). Die preisende Beschreibung des Bauchnabels (hebr.: šarar; LXX: ὀμφαλός) der Geliebten Cant. 7, 3a (vgl. Job 40, 16: šarir) ermöglicht dabei den literarischen Bezug der Körpermetaphorik auf die Position u. Bedeutung des religiösen Zentralortes u. die Entwicklung u. Ausgestaltung dieser Vorstellung in der frühjüd. Überlieferung (s. u. Sp. 136/9). Hes. 38, 12 dient der (von der LXX mit ὀμφαλὸς τῆς γῆς wiedergegebene) hebr. Ausdruck ṭabur ha'areṣ zunächst dazu, die religiöse u. nationale Bedeutung des Jerusalemer Tempels zu akzentuieren. Seine kontextuelle Funktion liegt in der tröstenden theologischen Reflexion des imaginierten Selbstbildes der (sich nach dem babyl. Exil im Land neu konstituierenden) jüd. Gemeinden als des bewahrten Gottesvolkes (vgl. Hes. 5, 5). Jerusalem wird hier zwar als sakraler Zentralort dargestellt, jedoch noch nicht als mythischer ,Weltnabel' bezeichnet (L. C. Allen, Ezekiel 20/48 [Dallas 1990] 206). Erst die griech. Übersetzungen des Verses, besonders Pap. 967 (A. Ch. Johnson / H. S. Gehman / E. H. Kase [Hrsg.], The John H. Scheide Biblical papyri. Ezekiel [Princeton 1938] 177), enthalten die retrospektiv deutende Vorstellung von der erhöhten u. zentralen Position des restituierten Israels als Ausdruck der idealen Selbstwahrnehmung ihrer Trägerkreise. Diese Vorstellung kann auch als Reflex der wahrgenommenen Diskrepanz zwischen dem idealen u. dem tatsächlich existenten Jerusalemer Tempel verstanden werden (Targ. Jonat. Hes. 38, 12 scheint ṭabur ha'areṣ hingegen als ,Feste des Landes' o. ä. gedeutet zu haben). Auch für ṭabur ha'areṣ als Prätext von ὀμφαλὸς τῆς γῆς in Iudc. 9, 37 LXX lässt sich bei der Entstehung des hebr. Richterbuches noch keine mythisch-kosmologische Bedeutung nachweisen (L. Wächter, Zur Lokalisierung des sichemitischen Baumheiligtums: ZsDtPalVer 103 [1987] 1/12). Wahrscheinlich ist hier ursprünglich nicht die zentrale Lage eines topographisch überhöhten Ortes oder Bauwerkes, sondern eine Ortsbezeichnung ohne fassbare kultische oder mythische Bedeutung gemeint; allenfalls spiegeln sich in dem Text alte kultische Lokaltraditionen wider. Eine mythisierende Deutung von Iudc. 9, 37 auf den sakralen Zentralort der Samaritaner (Garizim) lässt sich erst zu einem traditionsgeschichtlich späten Zeitpunkt verifizieren. Auch in der späteren rabbin. Überlieferung (vgl. Targ. Jonat. zSt.) begegnet die explizite Vorstellung vom ,Weltnabel' an keiner Stelle im Zusammenhang mit dem Garizim (vgl. Gen. Rabbah 32 zu Gen. 7, 18; 81 zu Gen. 35, 4 [dt.: Wünsche, BR 1, 141. 398f]). Die utopisch-fiktionale Beschreibung der zentralen Position des Jerusalemer Heiligtums Hes. 48, 8. 10. 21 u. die Heilsweissagung Jes. 2, 2f (vgl. Mich. 4, 1f) sind weitere literarische Quellen für die Inanspruchnahme der (vor allem aus der Verständnistradition von Hes. 38, 12 abzuleitenden) Heiligtumsvorstellungen im Umkreis des Zweiten Tempels. Die in der hebr. Vorlage des Klagepsalms noch nicht begegnende Lokalisierung des Jerusalemer Heiligtums ἐν μέσῳ τῆς γῆς in Ps. 74 (73), 12 steht im Widerspruch zu den geomorphologischen u. städtebaulichen Gegebenheiten u. ist wahrscheinlich erst im Verlauf der ,relecture' des Psalms im 2. Jh. vC. in Palästina anzusetzen (M. Dahood, Psalms 1 [New York 1965] 290).

II. Schriften aus hellenist.-röm. Zeit. Eine die Körpermetaphorik aufgreifende Vorstellung von der Zentralität Jerusalems bzw. des Tempels ist im antiken Judentum seit dem 2. Jh. vC. im Zusammenhang mit der literarischen Vergegenwärtigung fundierender Mythen fassbar. Im *Jubiläenbuch (8, 19), dem ältesten Text, in dem der (nach dem baulichen Strukturprinzip konzentrischer Bereiche abgestufter Heiligkeit errichtete) Zweite Tempel in Jerusalem explizit als O. bezeichnet wird, kennzeichnet die Bezeichnung den Ort unter Aufnahme (über eine geographische Koine vermittelte) griechisch-römischer Raumvorstellungen bzw. dem Weltdeutungsmodell ionischer Weltkarten sowohl als maßgeblichen Orientierungspunkt im horizontalen Mittelpunkt der kreisförmig bzw. oval vorgestellten Erdscheibe (vgl. ebd. 1, 10. 17; 8, 12) als auch als Ausgangspunkt u. Zentrum der erhofften eschatologischen Neuschöpfung bzw. zukünftigen Weltordnung Gottes (G. Hölscher, Drei Erdkarten. Ein Beitr. zur Erdkenntnis des hebr. Altertums [1949]; J. Frey, Zum Weltbild im Jubiläenbuch: M. Albani / F. Frey / A. Lange [Hrsg.], Stud. in the Book of Jubilees [Tübingen 1997] 277). Auch Hen. aeth. 26, 1 (vgl. 11Q19 47, 3/18) wird als Bestandteil einer visionär geoffenbarten Geographie die Posi-

tion des Zionshügels bzw. Jerusalems im Mittelpunkt der Erde, als Zentrum des Kosmos u. als Ausgangspunkt paradiesischen Heils geschildert. Dabei repräsentiert für den Verfasserkreis von Hen. aeth. 1/36 nicht das bestehende gegenwärtige Heiligtum, sondern der eschatologische Tempel als transzendenter Weltmittelpunkt die erhoffte Durchsetzung der idealen religiös-nationalen Ordnung u. des Rechtes Gottes in Israel u. in der gesamten Welt (J. C. H. Lebram, The piety of Jewish apocalyptists: D. Hellholm [Hrsg.], Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East 2 [Tübingen 1989] 189). Der Reisebericht des **Aristeasbriefes (83/120 [SC 89, 142/64]) beschreibt Jerusalem als eine in der geographischen Mitte Judäas auf einem Berg gelegene Stadt, in deren erhöhtem Zentrum der Tempel emporragt (ebd. 83f [142/4]). Dabei begegnet eine Verknüpfung der räumlich-territorialen Mittelpunktvorstellung mit dem Motiv der paradiesischen Fruchtbarkeit, die vom O. in die Welt strömt (M. Tilly, Geographie u. Weltordnung im Aristeasbrief: JournStudJud 28 [1997] 131/53). Auch im Kontext der idealisierenden Beschreibung der endzeitlichen Topographie Palästinas in Orac. Sib. 5, 247/52 wird Jerusalem ἐν μεσογαίοις (5, 250) vorgestellt (vgl. Philo plant. 9; Paus. 10, 12, 1/9). In b. Iud. 3, 52 nimmt Josephus auf eine ihm geläufige populäre Bezeichnung Jerusalems als O. Bezug, um ihre zentrale Lage u. Bedeutung innerhalb Judäas zu verdeutlichen. Am Ende des Überlieferungsprozesses im vorrabbin. Judentum steht eine Amalgamierung der priesterlichen Vorstellungen von der konzentrisch abgestuften Heiligkeit des Zionshügels mit der griech. Idee eines kartographisch darzustellenden geographischen Mittelpunktes der Welt.

III. Rabbin. Traditionsliteratur. In den rabbin. Texten stehen sich zwei Anwendungsbereiche der O.tradition gegenüber. Einige Auslegungen betonen die kosmologische u. kosmogonische Bedeutung des Jerusalemer Tempels (Annahme einer mikrokosmischen Entsprechung des Kosmos im Heiligtum u. eines existenzsichernden Wirkzusammenhangs zwischen zentralisiertem Opferkult u. kosmischer Ordnung) als mythischen Zentrums u. Ausgangspunktes der Weltschöpfung (bJoma 54b; vgl. Kelim 1, 6/9). Tanḥuma zu Lev. 19, 23 (2, 77f Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 2 [Bern 1982] 113; Derech Eretz Zuta 9, 13 [engl.: A. Cohen (Hrsg.), The minor tractates of the Talmud[2] (London 1971) 592]) betrachtet den Zionshügel als räumlich repräsentierten O. im Sinne eines spatialen Referenzpunktes mit kosmischer Reichweite. Ähnliche Traditionen gingen im haggadischen Fundus der späteren Midraschliteratur auf (Tanḥuma zu Ex. 38, 21 [2, 128 Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 1 (Bern 1980) 425f]; Midraš Ps. 91, 11 [W. G. Braude, The Midrash on Psalms 2 (New Haven 1959) 105f]; Pirqe de Rabbi Elieser 35 [D. Börner-Klein (Hrsg.), Pirke de-Rabbi Elieser (2004) 436f]). Auffällig ist dabei eine strukturelle Analogie zur Bedeutung u. Funktion des O. im Apollonheiligtum in Delphi; beide Kultorte erlangten erst dann eine ideale religiöse Geltung, als sie ihre faktische politische Funktion bereits eingebüßt hatten. Der Motivkomplex vom O. als zentralem ‚Weltnabel' scheint gerade angesichts des Verlustes seiner faktischen Repräsentanz im Heiligtum zZt. der Tradenten an religiöser Bedeutung zu gewinnen. Andere rabbinische Auslegungen verlagern den zentralen religiösen Orientierungspunkt vom Tempel zur Tora als Basis der beanspruchten religiösen u. gesellschaftlichen Bedeutung der rabbin. Schülerkreise. So bezieht der Targ. Cant. 7, 3 den Nabel der Geliebten in allegorischer Weise auf die lebenswichtige Bedeutung u. Autorität des rabbin. Schuloberhauptes als Quelle von Tora u. *Halachah für das jüd. Volk (vgl. ebd. 4, 4; 8, 13). In der babyl. Gemara zu Sanhedrin 4, 3 in bSanhedrin 37a wird Cant. 7, 3a auf den (im Jerusalemer Tempel tagenden) großen Sanhedrin gedeutet, um den Geltungs- u. Machtbereich seiner Entscheidungen zu illustrieren. Dieser Verwendung der Zentralitätsvorstellung entspricht Cant. Rabbah 7, 3 zu Cant. 7, 3 (dt.: Wünsche, BR 2, 1, 166/8; vgl. Cant. Rabbah 1, 3 zu Cant. 1, 3 [dt.: ebd. 21f]). Auch die homiletische Auslegung von Cant. 7, 3 in Tanḥuma zu Ex. 30, 12 (2, 103f Buber; dt.: Bietenhard aO. 1, 402) erkennt in dem Toravers einen Hinweis auf die zentrale räumliche Position des idealisiert dargestellten Sanhedrin. In Pesiqta Rabbati 10, 3 (123 Ulmer; engl.: W. G. Braude, Pesiqta Rabbati [New Haven 1968] 170/2; vgl. Num. Rabbah 1, 1 zu Num. 1, 1 [dt.: Wünsche, BR 4, 1, 5]) findet sich ebenfalls eine haggadische Verständnistradition von Cant. 7, 3, die dem Sanhedrin die lebens-

wichtige Bedeutung des Nabels (bzw. der Nabelschnur) zuschreibt. Erst seit dem 2. Jh. nC. begegnet zusammen mit der Bezeichnung des Jerusalemer Heiligtums als sakralen Zentralortes auch die Vorstellung vom fruchtbarkeitspendenden ‚Gründungsstein' (ʾeḇen haššetijā) im Tempel unter dem Brandopferaltar oder im Allerheiligsten (D. Feuchtwang, Das Wasseropfer u. die damit verbundenen Zeremonien: Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. des Judentums 54 [1910] 535/52. 713/29; 55 [1911] 43/63). Wahrscheinlich wurde ein (als räumlich vergegenständlichtes Memorialzentrum [vgl. Itin. Burdigal. 591, 1/7 (CCL 175, 15f)] mythisch befrachteter) Felsen (J. Daniélou, Art. Fels: o. Bd. 7, 724f) auf dem Jerusalemer Tempelgelände nach 135 nC. mit der Überlieferung vom zentralen Verschlussstein der Urflut, Ausgangspunkt der Weltschöpfung u. dem Ort ihrer fortwährenden Ernährung (zum Motiv der Tempelquelle vgl. Hes. 47, 1/8. 12; Sach. 14, 8. 10; Aristeas 89 [SC 89, 146]; Apc. 22, 1; Act. Joh. 99 [CCApocr 1, 211]; SVF 2, 180 nr. 582) identifiziert u. als Relikt des Heiligtums mit älteren O.traditionen verbunden. Eine besondere kommemorative Funktion kommt diesem Stein in der retrospektiven Beschreibung der Wasserlibation während des Sukkotfestes zu (Sukkah 4, 9; Tos. Sukkah 3, 3/13; vgl. Targ. Koh. 3, 11; Targ. PsJonat. Ex. 28, 30; Joma 5, 2; Tos. Joma 3, 6; jJoma 5, 4, 42c; ʾAbot R. Natan A 31 [91f Schechter]; Paus. 1, 18, 7; Plut. vit. Sull. 14, 6f; Lucian. D. Syr. 12f; Joseph. ant. Iud. 13, 372; Joh. 7, 37f; J. L. Rubenstein, The history of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic periods [Atlanta 1995]).

D. Christlich. Die christl. Schriftsteller der Antike distanzieren sich durchweg vom Apollonkult u. betonen das Verstummen des Orakels von Delphi (Greg. Naz. or. 5, 32 [SC 309, 356/8]; Prud. apoth. 402/11. 435/40 [CCL 126, 91f]; Paulin. Nol. carm. 19, 84/97 [CSEL 30^2, 121]). Die zentrale Bedeutung Jerusalems als Schauplatz der grundlegenden Heilsereignisse u. als Ausgangspunkt der christl. Mission begründet hingegen die eigenständige Interpretation u. Integration von Teilaspekten der O.vorstellung sowohl aus dem jüd.-judenchristl. als auch aus dem griech.-röm. Traditionsbereich durch die kirchl. Autoren (G. Klameth, Die ntl. Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen 1 [1914] 88/106). Die altkirchl. Überlieferung (als ntl. Ansatzpunkte vgl. Mc. 15, 46 parr.) identifiziert den Räucheraltar im Jerusalemer Tempel (Clem. Alex. strom. 5, 6, 33), den hl. Berg Zion (Hippol. frg. arab. in Pent. 4 [GCS Hippol. 1, 2, 90]) u. vor allem die Kreuzigungsstätte Golgotha (historisch die bis zur Stadterweiterung Jerusalems unter Herodes Agrippa I außerhalb Jerusalems liegende Richtstätte) mittels typologischer Exegese als sichtbaren Mittelpunkt Jerusalems, als zentrale Himmelsachse u. als Konvergenzpunkt der Kontinente bzw. des gesamten Kosmos (PsCypr. mont. 7, 2; 10, 1; 14, 1/15, 1 [164. 176. 180/4 Burini]; vgl. noch Sophron. Hieros. carm. 20 [123/7 Gigante]; W. Speyer, Art. Kopf: o. Bd. 21, 533f). Die O.metapher, literarischer Ausdruck der kosmologischen Verortung des *Kreuzes, geht generell vom Tempelberg auf Golgotha über (Iustin. dial. 13, 2; Melito Sard. pasch. 93, 710 [SC 123, 11] [Kreuzigung Jesu ‚mitten in Jerusalem']; Tert. apol. 21, 19; PsTert. carm. adv. Marc. 2, 196/203 [CCL 2, 1431f]; PsCypr. carm. 5, 1f [CSEL 3, 3, 305]; Heid 26_{119}). Für Cyrill v. Jerus. wird an dem Ort in der Mitte der Orbis als zentrale Erd- u. Himmelsstütze die allumfassende Liebe Christi begreifbar (catech. 13, 28 zu Ps. 74 [73], 12 [2, 86 Reischl / Rupp]; vgl. PsHippol. pasch. 51, 9 [SC 27, 177/9]; Jakob Sarug. hom. in Mt. 16, 6 [1, 460/82 Bedjan; dt.: BKV^2 6, 329f]); für *Hilarius v. Poitiers zeigt sich hier die Erfassbarkeit der Gotteserkenntnis für alle Völker der Erde (in Mt. comm. 33, 4 [SC 258, 252]; vgl. PsDidym. Caec. trin. 1, 15, 89 [78/80 Hönscheid]). Bei Hieronymus wird die Stellung Jerusalems als Welt- u. Himmelsmitte mittels des heilsgeschichtlichen Schemas von Verheißung u. Erfüllung gedeutet (in Hes. comm. 2, 5, 5; 4, 16, 4 [CCL 75, 55f. 162/6]; vgl. Orig. sel. in Ps. 73, 12 [PG 12, 1532]; Ephr. Syr. in Hes. 5, 5 [Assemani Syr. 2, 171a]; Severian. Gabal. in Joh. 7, 15 hom. 3 [PG 59, 647/9]; Theodrt. comm. in Hes. 5, 5 [ebd. 81, 864]; vgl. noch Andr. Cret. or. 9 [ebd. 97, 985/1017, bes. 988f]; Heid 98f). Dabei entspricht die (sowohl horizontale als auch vertikale) Zentralitätsvorstellung der Annahme eines heilsgeschichtlichen Zusammenhanges (ders., Art. Kreuz: o. Bd. 21, 1112f) von Kosmologie u. Soteriologie (antithetische Entsprechung von Schöpfung u. Erlösung; sowohl die Befestigung u. Ordnung des Kosmos als auch seine Erlösung geschehen gemäß dem Heilsplan Gottes

durch Christus am Kreuz; vgl. Iren. haer. 1, 10, 2). Frühestens dem 3. Jh. nC. entstammt die typologische Übertragung jüdischer Adamlegenden (Grab Adams inmitten Jerusalems; Caverna thes. 23, 15/8; 29, 6; 49, 1/10 [CSCO 486/Syr. 207, 178/81. 224f. 406/9; frz.: ebd. 487/Syr. 208, 68f. 86f. 156/8]; vgl. Orig. in Mt. comm. ser. 126 [GCS Orig. 11, 2, 265]) auf die Kreuzigungsstätte Christi als Weltmittelpunkt (Speyer aO. 533f); spätere Autoren lokalisieren den O. im Binnenatrium der konstantinischen Grabeskirche (Klameth aO. 1, 92/103; K. Schmaltz, Mater Ecclesiarum [1918] 109f; Heid 96). Ambrosius (in Lc. 10, 114 [SC 52, 194]) betont zusammenfassend die topographische Identität der Grabstätte des ersten Menschen u. der Richtstätte des Erlösers der Menschheit. – Die spätere Orientierung an Rom als politische Mitte des Orbis u. religiöses Zentrum der westl. Kirche führt nicht zu einer Übertragung der O.vorstellung; vielmehr bedienen sich die christl. Autoren hier zumeist der dem hellenist.-röm. Traditionsbereich entstammenden caput-Metapher (zB. Aug. civ. D. 15, 5; Oros. hist. 2, 6, 14 [CSEL 5, 98]; vgl. B. Wolf, Jerusalem u. Rom. Mitte, Nabel - Zentrum, Haupt [Bern 2010] 255f). – Spätestens ab dem 6. Jh. kann ὀμφαλός auch einfach die Mitte eines Gebäudes bezeichnen, ohne dass diese architektonisch hervorgehoben sein muss (P. Schreiner, Omphalion u. Rota Porphyretica. Zum Kaiserzeremoniell in Kpel u. Rom: Byzance et les Slaves, Festschr. I. Dujčev [Paris 1979] 407f).

P. S. Alexander, Notes on the ,Imago Mundi' of the book of Jubilees: JournJewStud 33 (1982) 197/213. – R. T. Anderson, Mount Gerizim. Navel of the world: BiblArch 43 (1980) 217/21. – G. Beer, Steinverehrung bei den Israeliten = Schriften der Straßburger Wissenschaftl. Gesellschaft in Heidelberg NF 4 (1921). – F. Böhl, Über das Verhältnis von Shetija-Stein u. Nabel der Welt in der Kosmogonie der Rabbinen: ZsDtMorgGes 124 (1974) 253/70. – P. Borchardt, Das Erdbild der Juden nach dem Buche der Jubiläen: Petermanns geograph. Mitt. 71 (1925) 244/50. – K. Brodersen, Miliarium aureum u. Umbilicus Romae. Zwei Mittelpunkte des Röm. Reiches: WürzbJbb 21 (1996/97) 273/83. – H. Busse / G. Kretschmar, Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchl. u. frühislam. Zeit = AbhDtPalVer 8 (1987) 84/92. – E. A. S. Butterworth, The tree at the navel of the earth (Berlin 1970). – F. Calisti, Il Mundus, l'Umbilicus e il simbolismo del centro a Roma: StudMatStorRel NS 31 (2007) 55/71. – W. Caspari, Tabur (Nabel): ZsDtMorgGes 86 (1933) 49/65. – P. Ciholas, The o. and the cross. Pagans and Christians in search of a divine center (Macon 2003). – G. Dalman, Neue Petra-Forschungen u. der Hl. Felsen von Jerusalem = Paläst. Forsch. zur Archäologie u. Topographie 2 (1912) 119/51. – H. Donner, Der Felsen u. der Tempel: ZsDtPalVer 93 (1977) 1/11. – B. Ego, Im Himmel wie auf Erden. Stud. zum Verhältnis von himmlischer u. irdischer Welt im rabbin. Judentum = WissUntersNT 2, 34 (1989). – W. Fauth, Art. O.: KlPauly 4 (1972) 299f. – Ch. Frevel, Art. Gottesberg: NBibelLex 1 (1991) 919/23. – I. M. Gafni, Land, center and diaspora. Jewish constructs in Late Antiquity = JournStudPseudepigr 21 (Sheffield 1997). – P. Grelot, La géographie mythique d'Henoch et ses sources orientales: RevBibl 65 (1958) 33/69. – S. Heid, Kreuz, Jerusalem, Kosmos. Aspekte frühchristl. Staurologie = JbAC ErgBd. 31 (2001). – H. Holma, Zum ,Nabel der Erde': OrLitZt 18 (1915) 41/3. – J. Jeremias, Golgotha = Angelos Beih. 1 (1926). – D. Krochmalnik, Der Nabel der Welt. Über die Sonderstellung Jerusalems in der jüd. Tradition: Bibel u. Kirche 51 (1996) 66/72. – J. D. Levenson, The temple and the world: JournRel 64 (1984) 275/98. – Th. Lohmann, Die ,Mitte der Welt' im Glauben der Völker: ders. (Hrsg.), Tagung für allgemeine Religionsgesch. (1963) 121/32. – M. Maass, Das antike Delphi. Orakel, Schätze u. Monumente (1993). – E. Melas, Delphi. Die Orakelstätte des Apollon (1990). – R. Meringer, O., Nabel, Nebel: Wörter u. Sachen 5 (1913) 43/91. – J. Michell, At the center of the world. Polar symbolism discovered in Celtic, Norse and other ritualized landscapes (London 1994). – W. Müller, Die hl. Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem u. die Mythe vom Weltnabel (1961). – R. Patai, Man and temple in ancient Jewish myth and ritual (London 1947). – R. J. van Pelt, Tempel van de wereld. De kosmische symboliek van de tempel van Salomo (Utrecht 1984). – M. Poorthuis / Ch. Safrai (Hrsg.), The centrality of Jerusalem (Kampen 1996). – H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung[3] (Zürich 1966). – P. Schäfer, Tempel u. Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbin. Lit.: ders., Stud. zur Gesch. u. Theologie des rabbin. Judentums = ArbGeschAntJud 15 (1978) 122/33. – F. Schmidt, Jewish representations of the inhabited earth during the Hellenistic and Roman periods: A. Kasher u. a. (Hrsg.), Greece and Rome in Eretz Israel (Jerus. 1990) 119/34. – H. Schmidt, Der hl. Fels in Jerusalem (1933). – L. Schmidt, Häuser auf hl. Grundriß: Antaios 2 (1960/61) 204/17. – W. Simpson, The middle of the world in the Holy Sepulcre: PalExplQuart 20 (1888) 260/3. – J. Z. Smith, Map is not ter-

ritory = StudJudLateAnt 23 (Leiden 1978). – D. SPERLING, Art. Navel of the Earth: The interpreter's dict. of the Bible, Suppl. (1976) 621/3. – L. I. J. STADELMANN, The Hebrew conception of the world. A philological and literary study = AnalBibl 39 (Rome 1970). – R. J. A. TALBERT, Art. Geographie II. Griechenland u. Rom: NPauly 4 (1998) 926/9. – S. TALMON, Der Nabel der Welt: ders., Israels Gedankenwelt in der hebr. Bibel. Gesammelte Aufsätze 3 = Information Judentum 13 (1995) 38/60. – S. TERRIEN, The O. myth and Hebrew religion: VetTest 20 (1970) 315/38. – M. TILLY, Jerusalem, Nabel der Welt. Überlieferungen u. Funktionen von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum (2002). – A. J. WENSINCK, The ideas of the Western Semites concerning the navel of the earth = Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde NS 17, 1 (Amsterdam 1916). – G. ZEILHOFER, Sparta, Delphoi u. die Amphiktyonen im 5. Jh. vC., Diss. Erlangen-Nürnberg (1961).

Michael Tilly.

Opfer.

Vorbemerkung. Der vorliegende Artikel beschränkt sich auf konzeptionelle Aspekte des O. sowie die O.kritik; ausführlichere Darstellungen der O.realien finden sich u. a. in *Altar I/III, *Anthropophagie, *Augurium, *Blut, *Brot, *Divinatio, *Fisch, Fischer, Fischfang, *Fleisch II, *Gebet I/II, *Haruspex, *Honig, *Käse, *Mahl V (Kultmahl), *Milch, *Oblation I/II, *Öl, *Ordines minores, *Reinheit u. im RAC-Reg.-Bd. s. v. O., O.gabe, O.mahl, O.tier, O.tod.

A. Methodische u. hermeneutische Fragen. I. Allgemeines. Die ‚klass.' Religionswissenschaftler des 19. Jh. u. ihre Schüler sahen im blutigen Tier-O. (u. der Vernichtung des O.tieres) das beste Analogon für das Verständnis von ‚wahrem O.'. Diese Annahme wird in der modernen Forschung zumeist heftig bestritten (zB. Stroumsa; Heyman; McClymond; Petropoulou; Knust / Várhelyi; Faraone / Naiden; Naiden; anders Speyer, Töten). – Zu den Realien vgl. E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (1910); K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weins im Altertum (1910) 5/59. 74/90; Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult (1910); Stengel, O.bräuche; ders., Kult.[3]; Wissowa, Rel.[2]; S. Eitrem, O.ritus u. Vor-O. der Griechen u. Römer (Kris-

tiania 1915); M. Krause, Art. Hostia: PW Suppl. 5 (1931) 236/82; F. Schwenn, Art. Menschen-O.: PW 15, 1 (1931) 948/56; Ziehen; Latte, Röm. Rel. 45f. 375/92 u. Reg. s. v.; Burkert; Meuli; ThesCRA 1/5 (2004/05); zum O.vokabular Stengel, O.bräuche; zum kosmogonischen O. vgl. R. Merkelbach, Mithras (1984) Reg. s. v.; zum religiösen u. magischen O. vgl. Hopfner, OZ 1 § 870/5 u. Reg. s. v.

II. Die Bildungselite. Die Gebildeten unter den Nicht-Christen u. Christen hatten vermutlich mehr miteinander gemein als mit ihren weniger gebildeten Glaubensgenossen. So könnte die heftige christl. Polemik gegen O. fast wörtlich auch von gebildeten Heiden wie *Lukian v. Samosata (s. u. Sp. 154f) stammen. Häufig richteten sich polemische Angriffe weniger gegen die gebildeten Andersgläubigen (eine Ausnahme stellen *Celsus u. *Origenes dar) als vielmehr gegen die unreflektierten Vorstellungen u. Praktiken des ungebildeten Volkes (auch der eigenen Seite).

III. Opfer im allgemeinen Sinn. Zum einen ist zu bedenken, dass das O. nicht nur auf das Tier-O. u. die Vernichtung des O.tieres reduziert werden kann (zu anderen O. vgl. D. Obbink, The origin of Greek sacrifice. Theophrastus on religion and cultural history: W. W. Fortenbaugh / R. W. Sharples [Hrsg.], Theophrastean studies [New Brunswick 1988] 272/95; speziell zu Menschen-O. vgl. Schwenn aO. 948/56). Zum anderen muss berücksichtigt werden, dass die Christen, obwohl sie betonten, nur Heiden u. Juden brächten O. dar, häufig die mit dem O. verbundene Sprache u. Bildwelt zur Beschreibung ihres eigenen religiösen Lebens verwendeten (bes. im Hinblick auf das Martyrium; vgl. J. W. van Henten, Art. Martyrium II: o. Bd. 24, 317/21). Es handelt sich somit nach Ullucci weniger um eine O.kritik als vielmehr eine Umdeutung des O. (Ullucci, Meaning). Zwar setzt MacMullen die Zahl der Christen, die regelmäßig am ‚offiziellen' Gottesdienst teilnahmen, im Gegensatz zur großen Menge derer, die, der direkten Kontrolle der Bischöfe entzogen, auf Friedhöfen u. an Gräbern den Märtyrerkult praktizierten, mit lediglich 5% wohl zu niedrig an (Church 14f. 23/32. 104/14), dennoch ist unbestreitbar, dass das als O. verstandene Martyrium eine wichtige Rolle im christl. Denken spielte, ermöglichte es doch eine gewisse, u. sei es nur rhetorische, Verbindung des Betroffenen mit dem O. Christi u. der Märtyrer. Diesem Verständnis konnten die Heiden wenig entgegenstellen (Heyman 219/35), besonders da die Christen im Laufe des 4. Jh., abgesehen von der Regierungszeit Kaiser Julians (*Iulianus I), eine zunehmend intensive Unterstützung durch die Kaiser erfuhren.

IV. Opfer im engeren Sinn. Das O., das die frühen Christen einerseits zurückwiesen, während sie andererseits die damit verbundene Sprache u. Bildwelt übernahmen, muss verstanden werden als eine ‚polythetische ... dynamische Matrix an Aktivität, die nicht eine bestimmte Aktion, wie essen, töten, oder etwas tauschen, bevorzugt' (McClymond 29); vielmehr umfasst das, was die moderne Forschung als O. bezeichnet, eine Vielzahl von ‚Aktivitäten, die in verschiedene Universaltypen unterteilt werden können, wie Auswählen, Gemeinschaft, Identifizieren, Töten, Erhitzen, Zuteilung u. Verzehr' (ebd.). Ein solcher Aufriss kann, unabhängig davon, ob jeweils alle diese sieben Tätigkeiten durchgeführt wurden oder nur einige von ihnen, die Grundlage für eine vorläufige Beschreibung des O. der antiken Welt bilden, die weder die vorrangige Geltung einer ihrer Komponenten noch eines einzigen Grundgedankens von O. annimmt.

V. Das Opfer in der Geschichte. Der Ursprung des O. wird von einigen Forschern auf die relativ fortgeschrittenen frühagrarischen Gesellschaften ab ca. 8000 vC. zurückgeführt (Ullucci, Animal sacrifice 362), von anderen sogar auf weit ältere Kulturen (Girard; Smith). Alle stimmen jedoch darin überein, dass die Regierungszeit Kaiser Konstantins der Blütezeit des materiellen O. ein Ende setzte. Während des letzten Teils dieses langen Zeitraums (ab ca. 1000 vC.) hatten die Menschen der antiken nahöstl. u. mediterranen Welt (auch die Juden u. frühen Christen) offenbar ein übereinstimmendes Verständnis von O., zumindest was die praktischen Aspekte betrifft. Christen wie Nicht-Christen waren ‚eingetaucht in eine opfernde Welt' (Heyman XV), in der der Diskurs über O., d. h. das Bemühen um ein korrektes O.verständnis (u. nicht O.kritik; vgl. Ullucci, Meaning), benutzt wurde, um politische Macht zu behaupten (so bes. die Römer) bzw. Identität zu erschaffen (so auch die Christen). – Seit Aufkommen des Christentums veränderten sich die grundlegenden

Ansichten über das O., besonders hinsichtlich seiner Bedeutung in u. für die menschliche u. kosmische Welt. Die Christen übernahmen die jüd. Spiritualisierung des O. u. lehnten das materielle O. ab, was zu einer existentiellen Auseinandersetzung mit Heidentum u. der röm. Religion führte. Parallel hierzu entwickelten sich in der griech. u. röm. Religionsphilosophie (bis auf Plato u. *Hesiod zurückführbare; s. u. Sp. 148f) Theorien von einem höchsten Gott, der weder Bedürfnis noch Verlangen nach materiellen O. hat, so dass auch die gebildeten Nicht-Christen eine Relativierung des materiellen, besonders des Tier-O., vertraten. Obwohl dies zunächst nur geringen Einfluss auf die weit verbreitete Praxis des öffentlichen u. privaten O. hatte, führte es doch zu einer Schwächung des Stellenwertes traditioneller O.praktiken u. trug so zu einem Rückgang der O. vom 4. zum 5. Jh. bei.

B. Griechisch-Römisch. I. Homer u. Hesiod. Die homerischen Epen kennen eine große Bandbreite an O.praktiken, bieten aber wenig oder gar keine Reflexion über deren Bedeutung; die ihnen entnommenen O.vorstellungen entstanden deshalb in der Regel durch Rückprojektion moderner Theorien. – Hesiods Theogonia u. Opera et dies sind die einzigen Quellen, denen sich etwas zum damaligen O.verständnis entnehmen lässt. So spricht Hesiod. theog. 415/22 davon, dass die Menschen den Göttern κατὰ νόμον O. darbringen, um sie zu besänftigen, begleitet von einem Gebet zu *Hekate (A. Kehl: o. Bd. 14, 316f); er setzt hier voraus, dass seine Hörer wissen, was ein O. ist u. was κατὰ νόμον (‚gemäß dem Brauch'; *Nomos) bedeutet. Das Gebet zu Hekate illustriert die allgemein übliche Verbindung von O. u. Bittgebet, wobei die Erfüllung der Bitten stets im freien Ermessen der Gottheit liegt. Der Bezug auf Hekates Anteil am Ende der zitierten Passage spielt auf die im O. enthaltenen Aspekte Zuteilung u. Verzehr an (s. o. Sp. 146). – Wesentlich bekannter ist Hesiods Bericht von der Einsetzung des sog. olympischen O. (theog. 535/57). Als darüber entschieden wurde, was die Menschen den Göttern opfern sollten, griff Prometheus nach Hesiod zur Unterstützung der Menschen zu einer List: Er versteckte die saftigen Fleischstücke des O.stieres in dessen Magen, während er die Knochen in das Fett hüllte. Dann forderte er Zeus auf, zu wählen. Dieser ließ sich täuschen, wählte das Fett u. somit die Knochen, u. erzürnte; ‚von da an verbrennen die Geschlechter der Menschen auf der Erde den Unsterblichen weiße Knochen auf rauchenden Altären' (ebd. 556f; vgl. W. Pötscher, ΟΣΤΕΑ ΛΕΥΚΑ. Zur Formation u. Struktur des olympischen O.: GrazBeitr 21 [1995] 29/46, bes. 30/5, der überzeugend darlegt, dass Zeus nicht getäuscht wurde, sondern vielmehr die von Prometheus beabsichtigte Täuschung benutzte, um sich an ihm u. den Menschen zu rächen, indem er u. a. die Frau als Fluch des Mannes erschuf [Hesiod. theog. 570/602]). Die Bestandteile des von Hesiod überlieferten *Mythos scheinen nicht richtig zueinander zu passen, überlistet doch Prometheus später Zeus noch einmal, als er für die Menschen das Feuer stiehlt. Doch auch dies gehört zur mythischen Ätiologie des O., da erst das Feuer bestimmte O. ermöglicht. Hesiods Mythos erklärt bzw. betont somit mehrere Aspekte: 1) die Tatsache, dass (aber nicht warum) in der Beziehung zwischen Menschen u. Göttern das Darbringen von O. κατὰ νόμον bzw. die rituelle Genauigkeit wichtig ist; 2) die Bedeutung der Aspekte der Zuteilung u. des Verzehrs; 3) die hinter Auswahl u. Aufteilung der O. stehenden Überlegungen; 4) die Gefährlichkeit von Täuschungsversuchen gegenüber den Göttern; 5) den engen Zusammenhang von O. u. Gebet; 6) das Gefallen der Götter an bzw. sogar ihr Bedürfnis nach O. Ein später folgender Abschnitt, der sich mit der angemessenen Aufteilung von O. unter den Göttern beschäftigt, verdeutlicht noch einmal, dass auch die Götter in dieser (Welt-) Ordnung Pflichten haben (ebd. 789/98). – Hesiods späteres Lehrgedicht (*Lehrdichtung) Opera et dies ist, anders als die Theogonia, kein Mythos, sondern Teil der traditionsreichen Weisheitsliteratur des Mittelmeerraumes u. Nahen Ostens, zu der es im AT ebenfalls Parallelen gibt. So findet sich hier eine Darstellung des Zeus als gelassener u. gütiger Vater der Götter, der die Gerechten unterstützt u. die Bösen bestraft (320/41), vom anthropomorphen u. um die Vorherrschaft kämpfenden Gott der Theogonia findet sich keine Spur. Hesiod beginnt diesen Abschnitt mit einem Pentalog negativer Gebote: Am wichtigsten scheint das Verbot unrechtmäßiger Aneignung von Besitz u. Vermögen. Dann folgen Verbote, Bittstellern oder Be-

suchern Unrecht zu tun, die Ehe zu brechen, Waisen schlecht zu behandeln u. dem alten Vater respektlos zu begegnen (320/32). All diese Verhaltensweisen bezeichnet Hesiod als ἀεσίφρονα, sie sind also nicht unmoralisch, sondern vielmehr unvernünftig. Übergangslos folgen Verpflichtungen gegenüber dem Göttlichen, vergleichbar der ersten Tafel des Dekalogs: ‚Opfere (ἔρδειν ἱέρ') den unsterblichen Göttern entsprechend deinen Möglichkeiten (καδ δύναμιν) in heiliger Reinheit u. verbrenne glänzende Oberschenkelknochen' (336f). Wichtig ist die Einschränkung καδ δύναμιν: Nur ein Reicher kann ein derartiges O. darbringen, doch auch er soll dies maßvoll tun u. nicht über seine Möglichkeiten hinausgehen. In diese Richtung zielt ebenfalls Hesiods Anweisung, zu anderen Zeiten (ἄλλοτε) die Götter nachts u. morgens mit σπονδῇσι θύεσσί gnädig zu stimmen (ἱλάσκεσθαι), damit ihre Herzen u. ihr Sinn (κραδίην καὶ θυμὸν) geneigt sind (ἵλαον) zu gewähren, dass man erfolgreich Besitz u. Vermögen erwirbt u. behält (338/40). Der Ausdruck ἄλλοτε betont, dass die O. aus finanziellen Gründen meist nicht in einem eindrucksvollen Tier-O., sondern einfacheren u. alltäglichen, in der Regel unblutigen O.gaben bestanden. – Die Wendung καδ δύναμιν ist ein frühes Beispiel dessen, was später sowohl in der griech.-röm. wie der jüd.-christl. Tradition in der Diskussion um den Geldwert des O. Gemeinplatz wird (vgl. M. L. West [Hrsg.], Hesiod. Works and Days [Oxford 1978] 240): ‚Die Gottheit sieht mehr auf den Charakter u. das Verhalten der Opfernden, als auf die Menge der O.gaben' (Porph. abst. 2, 15). So unterscheidet bereits *Heraklit zwei Arten von O.: ‚Die einen werden dargebracht von innerlich vollständig gereinigten Menschen. Die anderen aber sind materiell' (VS 22 B 69). Gegen letztere polemisiert er u. nennt die durch das Blut der O. intendierte Reinigung ‚Besudelung' (VS 22 B 5; vgl. A. Angenendt, Die Revolution des geistigen O. [2011] 27). Laut Plato akzeptieren die Götter nur Huldigungen von Menschen, die ebenso wie sie selbst moralisch rein sind (leg. 4, 717a; Angenendt aO. 28). Ebenso lehrt auch Seneca, dass die Götter nicht ‚durch O. u. Blutströme, ... sondern durch ein reines Herz u. durch einen ehrenwerten Vorsatz' (frg. 123 [42 Haase]) verehrt werden sollen. Denn über die Qualität der O. entscheidet die Tugendhaftigkeit des Opfernden, nicht Umfang oder Kostspieligkeit des O.; ist erstere nicht vorhanden, so kann auch ein noch so großes O. die Götter nicht ehren (benef. 1, 6, 3; vgl. 4, 9, 1: Dank-O. als angemessene Antwort der Menschen auf göttliche Wohltaten; Angenendt aO. 29).

II. Anaximenes v. Lampsakos. Einige Jhh. später datieren die Rhetorica ad Alexandrum. Ursprünglich unter die Werke des Aristoteles gerechnet, werden sie nun Anaximenes v. Lampsakos zugeschrieben. In dieser Abhandlung über politische Rhetorik werden sieben mögliche Themen für öffentliche Reden aufgeführt, u. a. religiöse Rituale (1423a 20/5). Diesem (ersten) Themenfeld widmet Anaximenes nur wenig Raum (1423a 30/1424a 12); er bemerkt lediglich, dass man über religiöse Rituale sprechen kann im Hinblick darauf, 1) das Etablierte beizubehalten oder 2) es zu einer prächtigeren oder einfacheren Weise zu ändern. Zu 1) führt er weiter aus, dass die allgemeine Ehrfurcht vor den Bräuchen der Vorväter für die Durchführung von O. in der traditionellen Art u. Weise spreche; so sei das Befolgen der Tradition aufgrund von Wirtschaftlichkeit, Ehre, Freude u. Durchführbarkeit sowohl für Einzelne wie die Gemeinschaft vorteilhaft (sofern die O.feier weder Mängel noch Verschwendung aufweist, 1423a 30/1423b 39). Zu 2) bemerkt er, dass ‚aller Wahrscheinlichkeit nach selbst die Götter denen mehr Wohlwollen zeigen, die ihnen mehr Respekt entgegenbringen' (1423b 15/7). Dennoch gibt es Gründe, die für eine Reduzierung von O. sprechen, zB. wenn eine Gesellschaft weniger wohlhabend ist. In solch einem Fall gilt es bei Göttern u. Menschen als töricht, über seine Möglichkeiten hinauszugehen; zudem ‚ist es nicht der Wert der O., sondern die Frömmigkeit der Opfernden, die die Götter erfreut' (1423b 28f). Anaximenes' Zusammenfassung klingt wie eine Definition des O.: ‚Die beste aller O.zeremonien ist fromm gegenüber den Göttern, maßvoll in den Ausgaben, von militärischem Nutzen u. ein glanzvolles Schauspiel' (1423b 34/1424a 5). – Als Handbuch für Redner geht es diesem Werk nicht um O., sondern um das Sprechen über O. Die Nennung von Religion bzw. O. an erster Stelle möglicher Themen einer Rede spricht für die Bedeutung dieser Thematik entweder für Anaximenes oder für die Gesellschaft (für letzteres spricht, dass sie

nur kurz behandelt u. später nicht mehr erwähnt wird); schließlich war es Aufgabe der zivilen Verwaltung (u. nicht einer unabhängigen religiösen Instanz) zum Wohle der Bürger alles Religiöse zu organisieren u. zu beaufsichtigen. Im Hintergrund der Überlegungen des Anaximenes stehen die unangefochtenen traditionellen Vorstellungen, dass die Götter in irgendeiner Weise O. wünschen oder sogar benötigen, dass sie denen besser gesonnen sind, die ihnen mehr Respekt entgegenbringen u. (in gewisser Spannung dazu), dass es töricht ist, im Übermaß zu opfern, da die Frömmigkeit des Opfernden das Entscheidende ist (vgl. die Botschaft der atl. Propheten, Gott ziehe Gerechtigkeit u. Erbarmen den O. vor [zB. Hos. 6, 6], bzw. das ntl. Gleichnis vom O. der Witwe [Mc. 12, 41/4; Lc. 21, 1/4]; s. u. Sp. 164. 194).

III. Theophrast. (J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit [1866]; Obbink aO. [o. Sp. 145] 272/95.) Die O.lehre Theophrasts findet sich hauptsächlich in seiner Schrift De pietate, die heute nur noch durch Zitate in Porphyrius' De abstinentia (s. u. Sp. 155) erhalten ist. Da die Forschung infolgedessen uneins ist, inwieweit man Theophrast u. Porphyrius voneinander trennen kann, soll im Folgenden Theophrast in seiner Überlieferung durch Porphyrius behandelt werden. – Während Porphyrius mithilfe von Theophrasts Argumenten gegen Tier-O. seine Verteidigung des neupythagoreischen Vegetarismus stützt (zum Vegetarismus bei den Pythagoreern u. in der Orphik vgl. J. Haußleiter, Der Vegetarismus in der Antike [1935], bes. 79/127; ders., Art. Fleisch II: o. Bd. 7, 1106), scheint es die Absicht des Theophrast gewesen zu sein, den angemessensten Weg zur Ehrung der Götter zu finden. In einem vielzitierten Abschnitt heißt es: ‚Andererseits sind es drei Gründe, weshalb man den Göttern opfert: sie zu ehren (διὰ τιμήν), ihnen zu danken (διὰ χάριν), oder von ihnen etwas zu erlangen (διὰ χρείαν); gerade wie man guten Menschen (ἀγαθοῖς ἀνδράσιν), so meint man auch den Göttern huldigen zu sollen. Wir ehren die Götter, wenn wir danach Verlangen tragen vom Bösen frei u. für das Gute fähig zu werden, oder wenn wir Gutes dankbar hinnehmen, oder wenn wir etwas Gutes zu erlangen wünschen oder auch nur um ihre Güte zu feiern' (Porph. abst. 2, 24; dt. Übers.: E. Baltzer; vgl. Obbink aO. 282f). Philosophisch gesehen zeigt sich hier eine funktionale Sicht von Religion u. O.; denn Frömmigkeit wird ‚Teil der Gerechtigkeit, zuerst gegenüber den Göttern, dann gegenüber den Mitmenschen usw.' (ebd. 283; vgl. Porph. abst. 2, 22/5; Aristot. virt. vit. 5, 1250b 22). Fragen von *Gerechtigkeit u. Ungerechtigkeit betreffen jedoch nicht nur das Verhältnis von Göttern u. Menschen, sondern auch das zwischen Menschen u. (bes. domestizierten) Tieren; letzteres sollte die Menschen vom Töten der Tiere abhalten. Theologisch gesehen ist bemerkenswert, wie sehr Theophrasts drei Gründe für O. den jüd. u. christl. Vorstellungen der zweifachen Struktur des Gebetes (Anamnese bzw. Lob u. Dank sowie Epiklese bzw. Bitten; s. u. Sp. 192) ähneln. – Wie Hesiod u. viele andere stützt auch Theophrast seine Grundannahmen durch das Einbeziehen von (zT. erfundenen) Ritual-Ätiologien. So referiert er zB. dasselbe aition wie andere Quellen für die vorgeschichtliche Einsetzung der attischen Bouphonia, der Opferung eines Stiers für den Zeus polieus. Dieses O. wurde am 14. Tag des Monats Skirophion (im Sommer) auf dem Zeus-Altar der Akropolis dargebracht (Obbink aO. 284; vgl. Porph. abst. 2, 29/31). Wesentlich origineller scheint Theophrasts breite ‚erfundene Tradition' (vgl. E. Hobsbawm, The invention of tradition [Cambridge 1992] 1/14: Ursprung der O. als langer Prozess: Zunächst opferten die Menschen ‚den Göttern des Himmels' Gras u. Pflanzen [vgl. Porph. abst. 2, 5], dann landwirtschaftliche Erzeugnisse [ebd. 2, 6] u. schließlich, nach von einer *Hungersnot ausgelöstem Kannibalismus u. Menschen-O., Tiere [ebd. 2, 27]; vgl. Obbink aO. 279; Haußleiter, Fleisch aO. 1107); denn hier findet sich eine vieldeutige Kombination von Motiven: sowohl optimistisch, was die unterschiedlichen kulturellen Entwicklungen betrifft, als auch pessimistisch in Bezug auf den religiösen Verfall einer Gesellschaft. Doch gerade diese Mehrdeutigkeit ermöglicht es Theophrast, Erscheinungen wie *Atheismus (aus Verachtung gegenüber Göttern, die Tier-O. verlangen) u. übertriebene O.praxis zu erklären (Obbink aO. 280). – Theophrasts O.lehre besteht somit darin, den Göttern in rechter Gesinnung angemessene u. maßvolle O. darzubringen, um sie zu ehren, ihnen zu danken, u. sie um etwas zu bitten (vgl. Meijer). Er hegt zwar wegen der natürlichen Verwandtschaft zwischen Menschen u. Tie-

ren eine Abneigung gegenüber blutigen O. u. hebt Empedokles' Ablehnung von Tier-O. hervor (bei Porph. abst. 2, 21. 31), doch polemisiert er nicht gegen sie. Er scheint sie vielmehr als notwendigen, wenn auch bedauerlichen Teil der kulturellen Entwicklung bzw. der religiösen Degeneration zu verstehen. Da er keine speziellen Beispiele für den Verzicht auf blutige O. nennt, scheinen ihm auch keine historisch verifizierbaren bekannt zu sein.

IV. Apollonius v. Tyana. Der Neupythagoreer *Apollonius wurde von *Philostrat d. Ä. als asketischer Wanderphilosoph u. Wundertäter beschrieben (vit. Apoll. 1, 24. 31; 4, 11 u. ö.). In einem Frg. seiner verlorenen Abhandlung über O., Περὶ θυσιῶν, unterscheidet er laut Porphyrius verschiedene Arten göttlicher Wesen, denen O. zustehen, u. betont, dem Höchsten Gott dürfe nichts Materielles geopfert werden (bei Porph. abst. 2, 34 u. Eus. praep. ev. 4, 13; Norden 39/41. 343/6; Haußleiter, Vegetarismus aO. 304/10). Eine völlige Verurteilung von O. scheint jedoch nicht in Einklang mit dem, was wir über sein Leben wissen, war er doch im 4. Jh. durch hagiographische Ausschmückung zu einem theurgischen Wundertäter u. paganen Rivalen Jesu geworden. Gleichzeitig beriefen sich die Gebildeten unter Heiden wie Christen in ihrer Polemik gegen materielle O., besonders Tier-O., auf ihn.

V. Plutarch. Die umfangreichen Werke Plutarchs, eines Mittelplatonikers u. ‚philosophischen Monotheisten' (J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride [Cardiff 1970] 19), der in vorgerücktem Alter Apollopriester in Delphi war, enthalten viele Erwähnungen von O., aber kaum Hinweise zu ihrem Zweck oder ihrer Bedeutung. Es finden sich viele Parallelen zu christlichen Vorstellungen, besonders in den Moralia (H. D. Betz, Plutarch's theological writings and early Christian literature [Leiden 1975] Reg. s. v. θυσία u. sacrifice; ders., Plutarch's ethical writings and early Christian literature [ebd. 1978] Reg. s. v. θυσία u. sacrifice), jedoch keine direkten Hinweise auf das Christentum, nur eine implizite Warnung vor dem Aberglauben: ‚Nichts, sei es O. oder Ritual, erfreut die Götter mehr als der wahre Glaube über sie; so wirst du den Aberglauben vermeiden, der nicht weniger schlimm ist als der Atheismus' (Plut. Is. et Os. 11, 355C).

VI. Heliodor v. Emesa. Im 3. Jh., nach u. wohl beeinflusst von Philostrats vit. Apoll. (s. oben), verfasste Heliodor die Aethiopica (G. N. Sandy, Heliodorus [Boston 1982]), in der O. als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Das dritte Buch enthält eine Beschreibung eines Hekatomben-O. in Delphi, die die Vorstellungen der Zeitgenossen Heliodors illustriert: eine Prozession von kunstvoll geschmückten O.tieren, 100 Stieren sowie einer ähnlichen Zahl weiterer Tiere, mit ihren festlich gekleideten Führern, Flötenspielern (*Musik III), singenden u. tanzenden Jungfrauen u. Truppen von Berittenen, deren Anführer so schön war, dass seine Schönheit nur von der der Artemis-Priesterin übertroffen wurde (aeth. 3, 1/4). Als alles bereitet war, ‚stimmten die Frauen ein lautes Geschrei an, die Männer einen Kriegsgesang u. alle O.tiere, Stiere, Lämmer u. Ziegen, wurden auf ein Signal hin geopfert, als sei das Schlachten von einer einzigen Hand ausgeführt worden' (ebd. 3, 5, 2). Am Schluss spiegelt der Roman die öffentliche Meinung wider, indem einerseits das Ende der Menschen-O. gefeiert wird, andererseits aber die Tier-O. weiter bestehen, entgegen den Wünschen der wohl fiktionalen äthiop. Gymnosophisten, die vermutlich die Philosophen zZt. Helidors symbolisieren (ebd. 10, 9, 6. 39, 1/3).

VII. Lukian v. Samosata. Das Werk De sacrificiis des kynischen Philosophen-Sophisten *Lukian, oft als unseriöse u. boshafte Diatribe abgetan, handelt trotz seines Titels von mehr als nur O. (M. D. Macleod, Lucian [Warminster 1991] 276). Es finden sich in sacr. 1 zB. Anklänge an Plutarchs These, Aberglaube sei schlimmer als Atheismus: ‚Wenn man das Verhalten der Toren (οἱ μάταιοι) bei den O., Festen u. Prozessionen zu Ehren der Götter sowie das, was sie von den Göttern erbitten, was sie ihnen versprechen u. was sie von ihnen glauben, bedenkt, so ist keiner, wie ich glaube, so niedergeschlagen u. betrübt, dass er nicht angesichts solcher Dummheiten lachen würde; ich glaube, eine noch naheliegendere Reaktion als zu lachen ist das Nachdenken darüber, ob diese Leute 'fromm' (εὐσεβεῖς) oder im Gegenteil 'Feinde der Götter u. Besessene' (θεοῖς ἐχθροὺς καὶ κακοδαίμονας) genannt werden sollten, weil sie sich das Göttliche (τὸ θεῖον) als so verachtenswert u. unwürdig vorstellen, dass es der Menschen bedürfe, es genieße, umschmeichelt zu werden, u. ärgerlich werde,

wenn man es vernachlässigt'. Im Folgenden beschreibt Lukian spöttisch, wie die ,an der Seite des Zeus versammelten Götter' (Il. 4, 1) eifrig die Erde in alle Richtungen absuchen, um sich ,mit offenem Mund, begierig nach dem Rauch u. wie Fliegen das auf den Altären vergossene Blut trinkend' (sacr. 9) auf die ihnen dargebrachten O. zu stürzen. – Selten wurde die traditionelle griech.-röm. Religion so verächtlich gemacht; doch illustriert der zur gebildeten Elite gehörende Lukian seine Beispiele religiöser Leichtgläubigkeit nicht mithilfe zeitgenössischer Kulte (abgesehen von einigen antichristl. Spitzen in mort. Peregr. u. Alex.), sondern durch die alten Erzählungen über die Olympischen Götter (Macleod aO. 10). Hinter Lukians beißendem Humor verbergen sich jedoch auch ernste Themen, so zB. in hist. conscr. (,der einzigen Monographie zur Theorie der Historiographie, die uns aus der klass. Lit. überliefert ist': Macleod aO. 283), wo Beispiele guter Geschichte äußerst geistreiche Beispiele schlechter Geschichte ergänzen. Obwohl es keinen Hinweis darauf gibt, dass Lukian ein gläubiger Mensch war, scheint seine Kritik von einem philosophischen Monotheismus bzw. von dem zu dieser Zeit in der gebildeten griech.-röm. Elite verbreiteten Glauben an eine nicht-anthropomorphe, immaterielle Gottheit beeinflusst (vgl. das Schlusswort sacr. 15: ,Diese Praktiken [welche die christl. Kaiser rund 200 Jahre später verboten haben] u. allgemeinen Überzeugungen scheinen mir keines Kritikers zu bedürfen, sondern vielmehr eines Heraklit u. eines Demokrit, der eine, um über die Unwissenheit [ἄγνοια] der Menschen zu lachen, der andere, um ihre Torheit [ἄνοια] zu beklagen'). Diese Kritik sowie die in ihr sich ausdrückende Einstellung der gebildeten Elite des Röm. Reiches gegenüber O. ist einer der Gründe, weshalb Symmachus' Bemühungen um die traditionelle röm. Religion rund 200 Jahre später (s. u. Sp. 161) von vornherein zum Scheitern verurteilt waren.

VIII. Porphyrius. Er beschäftigt sich in einem großen Teil des 2. Buches von De abstinentia (2, 5/33) mit dem Widerwillen Theophrasts gegenüber Tier-O. (s. o. Sp. 152f). Anschließend paraphrasiert er die Lehre des Apollonius v. Tyana (s. o. Sp. 153), dem höchsten Gott dürfe nichts Materielles geopfert werden (2, 34). Da er in diesem Zusammenhang die den verschiedenen Gottheiten je angemessenen O. erwähnt (teils blutig, teils unblutig), scheint seine Ablehnung von Tier-O., ähnlich wie bei Theophrast, nicht absolut gewesen zu sein (ebd.; vgl. 2, 44), auch wenn er in seinem ,Brief an Anebo' materielle O. kategorisch ablehnt (zu *Jamblichs Gegenschrift De mysteriis s. unten). Zusammen bieten Porph. abst. 2, Iambl. myst. u. Sallustius' spätere Interpretation der Lehren Jamblichs (s. u. Sp. 159/61) zumindest den Beginn einer O.theorie.

IX. Jamblich. (G. O'Daly, Art. Jamblich: o. Bd. 16, 1243/59.) Jamblichs De mysteriis, eine Widerlegung von Porphyrius' ,Brief an Anebo', enthält die vollständigste antike O.theorie (bes. Buch 5). Jamblich widerspricht 1) Porphyrius' u. Plotins These, die menschliche Seele könne aus eigener Kraft Einheit mit dem Göttlichen erlangen, 2) ihrer daraus resultierenden geringen Wertschätzung des Rituellen sowie 3) ihrer generellen Ablehnung materieller u. blutiger O. Er steht Aristoteles näher als die meisten Neuplatoniker (O'Daly aO. 1251) u. hat Kenntnisse nicht nur in Philosophie u. Theologie, sondern auch der ihm besonders wichtigen Theurgie (E. des Places, La religion de Jamblique: EntrFondHardt 21 [1975] 69/101; B. Nasemann, Theurgie u. Philosophie in Jamblichs De mysteriis [1991]; S. I. Johnston, Art. Theurgie: NPauly 12, 1 [2002] 460/2). Letztere enthält den Schlüssel zum Verständnis der Wirksamkeit von O. sowie ihres Zieles, der Vereinigung mit den Göttern / dem Göttlichen (οἱ θεῖοι u. τὸ θεῖον werden oft als auswechselbare Begriffe verwendet). – Der in Jambl. myst. fassbaren O.theorie liegt ein klares systematisches Schema zugrunde: 1) Natur u. Ebenen der Götter / des Göttlichen; 2) Natur u. Klassen der Menschen; 3) die in den theurgischen O. sich vollziehenden Beziehungen zwischen Göttern u. Menschen; 4) Gebet u. O. – Zu 1) Bisweilen bezieht sich τὸ θεῖον auf die höchste Ebene des Göttlichen, welche die ,höchste u. unbegreifbare, allem Maß überlegene (ist) u. formlos insofern, als sie durch keine Form eingeschränkt ist' (ebd. 1, 7). Auf den nächsten Ebenen folgen die Götter (οἱ θεῖοι), dann die Dämonen, die Heroen u. schließlich die Seelen (bes. 1). Jeder Ebene des Göttlichen sind spezifische theurgische Riten zugeordnet. – Zu 2) Es gibt zwei Arten von Menschen: Die meisten sind ,eingeschlossen in den Schalenleib'; sehr selten

wird jemand ‚ganz Seele' u. ist in der Lage ‚durch die Vernunft emporgehoben, mit den immateriellen Göttern zu verkehren' (5, 15; vgl. 5, 18 zu einer dritten Art zwischen diesen beiden). Jeder Mensch muss ‚den Kult in der Weise darbringen, die ihm selbst angemessen ist, nicht aber in der, die ihm nicht angemessen ist; daher darf die Vollziehung des O. das Maß des Vollziehenden nicht überschreiten' (5, 15). Details zu Ritualen finden sich zwar nicht, doch wird ihre Wichtigkeit äußerst stark betont, weshalb Meister der Theurgie nötig sind, um die pax deorum u. ‚die Harmonie u. Symmetrie des Ganzen' zu erhalten (5, 21). – Zu 3) Vor diesem Hintergrund stehen Jamblichs Thesen zur Natürlichkeit der göttlich-menschlichen Beziehungen, von denen einige den christl. Theorien zur Apotheose oder Divinisierung ähneln: ‚Die Erkenntnis, dass es Götter gibt, ist unserem innersten Wesen selbst von Natur aus eingepflanzt u. über jedes Urteil u. jede Wahl, jeden Nachweis u. jede Begründung erhaben' (1, 3) oder ‚vor der Erkenntnis, die anderes als anderes erkennt, gibt es eine einheitliche u. natürliche Verbindung mit den Göttern ... denn wir sind eingehüllt in göttliche Präsenz' (ebd.). Im *Gebet ‚umschließen die Götter die von den Worten der Guten angestrebten Ziele in sich, am meisten die jener, die mithilfe der hl. Liturgie in den Göttern selbst u. mit ihnen vereint sind; denn dann ist das Göttliche mit sich selbst vereint' (1, 15). Dieser bemerkenswerte Versuch, die Trennung von Menschlichem u. Göttlichem bzw. Materiellem u. Immateriellem zu überwinden, verdeutlicht ebenfalls Jamblichs Verständnis vom Ziel der O. (τὸ τῶν θυσιῶν τέλος): Durch Verähnlichung des Menschen mit den Göttern aufgrund seiner Taten (ἐπειδὴ δι' ἔργων οἰκειοῦται τοῖς θεοῖς) bewirken sie Kontakt mit dem *Demiurgen (ὡς συναφῆς καὶ αὐτὸ δημιουργικῆς μετείληχεν: 5, 26); sie allein ermöglichen den Menschen eine Teilhabe am Göttlichen (ebd.; *Ebenbildlichkeit). So erweist sich Jamblichs Darlegung der O.lehre (5, 5: τό γε ἐμὸν δόγμα περὶ θυσιῶν) als weit tiefsinniger als Theophrasts dreifacher Zweck des O. (Ehre, Dank u. Bitte an die Götter; s. o. Sp. 151). Er betont die tiefe Komplexität der O.: ‚Man muss das Prinzip (der Wirkungen der O.) in der Freundschaft u. Nähe u. der Beziehung sehen, die den Schöpfer an das Geschöpf u. den Erzeuger an das Erzeugte bindet' (5, 9); das Ziel ist ‚eine einzige freundschaftliche Verbindung, die alle Lebewesen umfasst u. deren Bindung aneinander durch unbeschreibliche Gemeinschaftlichkeit herstellt' (5, 10). Das O.ritual steht mit der Rangordnung der Götter in engem Zusammenhang (5, 14: τῆς τῶν θεῶν τάξεως τὸν θεσμὸν τῶν θυσιῶν), ist doch das letztliche Ziel ‚der hieratischen Kunst der Aufstieg zu dem Einen' (5, 22). Jamblich weicht hier von der neuplatonischen Lehre ab u. betont, dass man mit O. an die materiellen Götter beginnen müsse, da man sonst nicht zu den immateriellen Göttern aufsteigen könne (5, 14). Er denkt jedoch nicht nur aufsteigend, sondern auch, letztlich u. sogar ursprünglich, absteigend: ‚Die ersten Seienden erleuchten auch die niedrigsten Ebenen u. das Immaterielle kommt immateriell auch dem Materiellen zu. So möge sich niemand wundern, wenn wir in diesem Zusammenhang von einer lauteren u. göttlichen Form von Materie sprechen, da auch die Materie ‚im Vater u. Schöpfer des Alls' (ἀπὸ γὰρ τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργικοῦ τῶν ὅλων: Plat. polit. 273b; Tim. 41a) ihren Ursprung hat' (myst. 5, 23). Zu bedenken ist hier, dass myst. ein Glaubensdokument ist (vgl. ebd. 1, 1f), d. h. es kennt Dinge, die ‚der Erfahrung von Handlungen' (1, 2) bedürfen u. die Uneingeweihte nicht verstehen können (vgl. E. Clark / J. Dillon / J. Hershbell, Iamblichus. De Mysteriis [Atlanta 2003] 11). Diese Aussagen ähneln denen späterer christl. mystagogischer *Katechesen (zB. Cyrills v. Jerus.; *Mystagogie), ein Indiz dafür, dass man, ob Christ oder Neuplatoniker, über ‚Mysterien' nur in einer lediglich Eingeweihten verständlichen Sprache sprechen kann. – Zu 4) Zusammenfassend unterstreicht Jamblich, dass die Gebete den O. ihre volle Wirkung verleihen u. so die ‚unauflösliche hieratische Gemeinschaft mit den Göttern' ermöglichen (myst. 5, 26). Gebet u. O. sind nicht gleichzusetzen, aber ‚keine hl. Handlung kann ohne die in den Gebeten enthaltenen Bitten vollzogen werden' (ebd.: ἔργον τε οὐδὲν ἱερατικὸν ἄνευ τῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς ἱκετειῶν γίγνεται). Abschließend betont er, dass ‚es das Ziel von O. (τὸ τῶν θυσιῶν τέλος) ist ..., uns in Kontakt zum Demiurgen zu bringen, da es uns durch die Handlungen den Göttern ähnlich macht' (ebd.). Denn ‚Gebet u. O. verstärken sich gegenseitig in ihren Wirkungen u. vermitteln einander ein vollkommenes Ritual u. heilige

Kraft' (ebd.). – Es fallen verblüffende Ähnlichkeiten zwischen Jamblich u. den christl. Platonikern auf. Allerdings gibt es kaum Anzeichen für eine direkte Verbindung zwischen ihm u. den Christen (O'Daly aO. 1253/5); eine solche könnte evtl. über Origenes bestehen: ,Im 3. Jh. gestalten Personen wie Origenes, Porphyrius u. Jamblich die Identität des Philosophen neu u. nehmen neue Facetten auf, besonders rituelle Expertise u. den hierdurch gegebenen Zugang zum Göttlichen' (H. Marx-Wolf, High Priests of the Highest God. Third-cent. platonists as ritual experts: JournEarlChrStud 18 [2010] 481/513).

X. Sallustius. Gegen Mitte des 4. Jh., wohl aufgrund des sich ausbreitenden Christentums u. des zunehmenden Niedergangs der griech.-röm. Religion, nahm die Praxis materieller O. ab. Sallustius' kurze Abhandlung De diis et de mundo, wohl 363 nC. zur Unterstützung von Kaiser Julians Repaganisierungsprojekt verfasst, war ein (vergeblicher) Versuch, diesen Niedergang aufzuhalten. Beeinflusst sowohl von Julians Werken als auch Jamblichs De mysteriis (s. oben), verfasst Sallustius eine Art ,Katechismus' der hellenischen Religion (F. Cumont, Salluste le philosophe: RevPhilol NS 16 [1892] 55) zu deren Verteidigung gegenüber der wachsenden Vormachtstellung des Christentums. Seine Erwähnung von ,Unglauben (τὸ ἀθείας) ... in einigen Teilen der Erde' (de diis 18) dürfte eine resignierte Anspielung auf das Christentum sein (A. D. Nock, Sallustius, Concerning the gods and the universe [Cambridge 1926] CI/CIV); dabei ist schon die Formulierung ἡ ἀθεία / ἀθεσία wohl eine Entlehnung aus dem christl. Sprachgebrauch. Er vertritt die grundlegenden traditionellen theologisch-philosophischen Einsichten der griech. Religionsphilosophie, besonders das ihr charakteristische spiritualisierte Verständnis der λογικὴ θυσία. Gleichzeitig verteidigt er entschieden das traditionelle materielle O., besonders das Tier-O. (de diis 16, 2: ζῷα θύουσιν ἄνθρωποι), als in Einklang mit dieser Tradition stehend. Nicht zuletzt der plötzliche Tod Julians trug zur geringen Wirksamkeit von Sallustius' Unterfangen bei; evtl. wurde sein Werk nicht einmal veröffentlicht, wofür das Fehlen zeitgenössischer Erwähnungen spricht. – In ebd. 14 unterstreicht Sallustius die unter der gebildeten Elite verbreitete Vorstellung, dass die Götter durch Gebete oder O. nicht beeinflussbar sind; deren Wirkung liegt vielmehr im Guten u. Heilsamen, das sich im Inneren des Opfernden vollzieht. Die von ihm verwendete Formulierung τὴν ἡμετέραν κακίαν ἰώμενοι (14, 3) lässt jedoch letztlich offen, wodurch die Heilung geschieht. Sallustius betont, dass die Ehrung der Götter den Menschen dient, da diese durch *Nachahmung der göttlichen Vorsehung ähnlich u. dieser so teilhaft werden können. Um die Menschen auf diesem Weg zu unterstützen, ,sind die Tempel ein Abbild des Himmels, die Altäre der Erde, Götterbilder des Lebens (deshalb werden sie im Bildnis lebender Wesen gemacht), Gebete des Noetischen, Buchstaben der unaussprechlichen Kräfte der Höhe, Pflanzen u. Steine der Materie u. die Tiere, die geopfert werden, vom unvernünftigen Leben in uns. Von all diesem gewinnen die Götter nichts (denn was kann ein Gott gewinnen?), wir aber erlangen Gemeinschaft mit ihnen' (15, 2f). Diese wenigen Worte enthalten, modern ausgedrückt, eine vollständige O.theorie: 1) Die Götter benötigen nichts; Gebete u. O. geschehen zum Wohle der Menschen (vgl. 14); 2) die Götter (οἱ θεῖοι) u. das Göttliche (τὸ θεῖον) sind gleichzusetzen (vgl. o. Sp. 154. 156/9 zu Jamblich u. Lukian); 3) die gütige Vorsehung der Gottheit / der Götter ist universal; man bedarf lediglich der ἐπιτηδειότης (Tauglichkeit), um sie genießen zu können; 4) letztere wird durch ,Nachahmung u. Ähnlichkeit' erlangt (μιμήσει καὶ ὁμοιότητι γίνεται), weshalb 5) Tempel Abbilder des Himmels sind usw. bis hin zu den O.tieren (τὰ δὲ θυόμενα ζῷα), die Abbilder des unvernünftigen Lebens (ἄλογον ζωήν) in den Menschen sind; 6) die angestrebte Gemeinschaft (συναφή; Terminologie Jamblichs) mit den Göttern erlangt man durch Gebete u. O. – Im nächsten Kapitel (16) führt er weiter aus (als sei ihm das gerade Geschriebene unbekannt; evtl. ein späterer Redaktor?), dass, da aller Besitz von den Göttern stammt, ihnen die Erstlingsfrüchte zu opfern sind, u. zwar ,in Form von Votivgaben, von unseren Körpern in Form von Haar, von unserem Leben in Form von O.' (B. Kötting, Art. Haar: o. Bd. 13, 182/5). Auch betont er: ,Gebete ohne O. sind nur Worte, Gebete mit O. jedoch sind inspirierte Worte, das Wort gibt dem Leben Kraft u. das Leben belebt das Wort'. Um Einheit mit den Göttern zu erlangen, bedarf

der Mensch eines Mittlers, der so beschaffen sein muss ‚wie die zu vereinenden Dinge; der Mittler zwischen Leben muss also ebenfalls Leben sein. Deshalb werden Tiere geopfert ... jedoch nicht auf eine einzige Art u. Weise, sondern jedem Gott das passende O., mit viel Ehrfurcht‘ (ebd.). – Forschungskonsens ist, dass Sallustius kein origineller Denker war u. seine rein oberflächliche Kenntnis Jamblichs vielleicht nur aus zweiter Hand stammt. Dennoch enthalten die beiden Kapitel 15f, im Gegensatz zu den anspruchsvollen Werken von Porphyrius u. Jamblich, die wohl hilfreichste Kurzerklärung über Wesen u. Zweck von O. Kap. 15 erwähnt auch eine große Schwachstelle der traditionellen griech.-röm. Religion in ihrer Auseinandersetzung mit dem Christentum (ohne sie jedoch als solche zu begreifen), u. zwar, dass niemand die Götter nachahmen will, obwohl doch die zumindest vage Vorstellung besteht, dass Glück oder das Ziel des menschlichen Lebens durch Imitation u. Ähnlichkeit erreicht werden (weshalb die O.tiere Abbilder des unvernünftigen Lebens in den Menschen sind [15]). Sallustius' Argumentation mag nicht vollkommen sein, doch werden Ziel u. Zweck der O. deutlich: Nicht die Götter bedürfen der O.; vielmehr erlangen die Menschen durch ihre Darbringung συναφή mit jenen.

XI. Symmachus. Der Unterschied zwischen den Ansichten des röm. Staatsmannes u. Redners Symmachus zu Sallustius ist groß u., besonders aus der Perspektive des mittlerweile offenen Machtkampfes zwischen christlichen u. paganen Diskursen zu O., sehr erhellend. Sallustius wie Symmachus argumentieren für den Erhalt der Rituale der traditionellen röm. Religion, einschließlich, wenn auch nicht besonders hervorgehoben (wohl als Zugeständnis gegenüber den einflussreich gewordenen Christen), der Tier-O. Doch ihre Begründung ist äußerst unterschiedlich: Während für Sallustius (wie für Jamblich) Ziel u. Zweck der O. die heilsame u. heilende Einheit mit dem Göttlichen war (s. oben), nennt Symmachus Gesundheit, Wohlstand u. Wohlergehen der res publica (rel. 3, 2. 8f. 16f). Sallustius leugnet diese Ziele zwar nicht, führt sie jedoch, wie auch Jamblich, nicht eigens auf. Dieser Unterschied, zusammen mit der Bevorzugung der Christen durch alle Kaiser seit *Constantinus d. Gr. (mit Ausnahme Julians), war vermutlich ein Schlüsselfaktor dafür, dass aE. des 4. Jh. die christl. O.rhetorik dominant geworden war. Auch wenn es noch einige Jhh. dauern sollte, ehe das Christentum das Heidentum verdrängt hatte, zeichnete sich die Unvermeidbarkeit dieser Entwicklung bereits darin ab, dass die unterschiedlichen, meist synkretistischen, nicht-christl. Religionen (traditionelle Kulte, Mysterienkulte, der Kult des Sonnengottes etc.) es nicht vermochten, gegenüber der sie alle betreffenden Bedrohung durch den absolutistischen Anspruch des christl. Gottes eine gemeinsame Front zu bilden (R. Klein, Symmachus [1971] 46).

XII. Macrobius. Ein indirektes Zeugnis vom Ausmaß des Erfolges christlicher O.rhetorik geben *Macrobius' Saturnalia. Falls Macrobius ein paganer Zeitgenosse des Symmachus war, so ist die geringe Bedeutung, die er (anders als Symmachus) den O. in seinen Schriften einräumt, aufschlussreich. Falls er jedoch ein Christ war u. erst um 430 nC. schrieb (vgl. R. Kaster, Macrobius 1 [Cambridge, Mass. 2011] XI/XXIV, der A. Cameron, The date and identity of Macrobius: JournRelStud 56 [1966] 25/38 folgt; zur Datierung auch Ph. Bruggisser, Art. Macrobius: o. Bd. 23, 831/5), so ist die sachliche u. unpolemische Art, in der er die O. als Teil der seltsamen altmodischen Dinge, die die Heiden zu tun pflegten, behandelt, ebenfalls vielsagend.

C. Jüdisch. Wie für die griech.-röm. Religionen war das O. auch für die Juden das zentrale religiöse Geschehen (de Vaux, Institutions; ders., Sacrifices).

I. Altes Testament. Die wichtigste Quelle zur Geschichte des jüd. O.verständnisses ist das AT. Da jedoch textkritische Probleme eine kritische Darstellung früher israelitischer u. darauf aufbauender jüdischer O.vorstellungen erschweren (H.-J. Hermisson, Sprache u. Ritus im altisraelit. Kult [1965] 11), wird im Folgenden der Schwerpunkt auf zwei der Haupttypen des atl. O., Brand- u. Sünd-O., gelegt (zur O.kritik der Propheten R. Rendtorff, Das O. im AT: D. Neuhaus [Hrsg.], Das O. Religionsgeschichtl., theolog. u. politische Aspekte [1998] 33/50).

a. Brandopfer. (hebr.: ʿolā; Daly, Christian sacrifice 34/50; D. Kellermann, Art. ʿolāh: ThWbAT 6 [1989] 105/24.) Dieses am häufigsten im AT erwähnte O. erfüllte eine Vielzahl von Zwecken u. besaß eine große Be-

deutungsfülle (Anbetung, Lob, Dank, Sühne, Bitte etc.), die später die christl. O.vorstellungen stark beeinflusste. Im Gegensatz zu O., bei denen nur ein Teil der O.gabe auf dem Altar verbrannt u. der Rest vom Volk oder den Priestern verzehrt wurde (Lev. 3/5; vgl. die O. von *Kain u. Abel [Gen. 4, 3f], von *Noe nach der Sintflut [ebd. 8, 20] oder das Widder-O. *Abrahams nach der Verschonung *Isaaks [ebd. 22, 1/14]), wurde beim Brand-O. das gesamte O. auf dem Altar verbrannt (Lev. 1f). An den meisten hohen Festtagen spielte es eine besondere Rolle.

b. Göttliche Annahme des Opfers. (Daly, Christian sacrifice, bes. 70/84; ders., Origins 21/5.) In engem, wenn auch meist nur implizitem Zusammenhang mit dem Brand-O. stand (bes. mit zunehmender Weiterentwicklung der religiösen Vorstellungen der Israeliten) die Theologie der göttlichen Annahme des O. So war der Wert des O. gänzlich von dieser Annahme durch Gott abhängig. Im Hintergrund stand die Vorstellung, dass die Annahme eines Geschenkes den Beschenkten dem Geber gegenüber verpflichtet (vgl. die Versöhnung zwischen *Jakob u. Esau, Gen. 33, 9/11). Der Ausdruck reaḥ niḥoaḥ, ‚angenehmer / süßer Duft', wurde häufig verwendet, um Gottes Annahme eines O. auszudrücken; bezeichnete er auf einer frühen religiösen Stufe wohl das Genießen des O.duftes durch die Gottheit (ebd. 8, 21; 1 Sam. 26, 19; s. o. Sp. 147f zu ähnlichen paganen Vorstellungen), so wurde er später rein metaphorisch verstanden (Daly, Christian sacrifice 73/7). – Zur Zt. der LXX (3. Jh. vC.) wurde die absolute Freiheit Gottes, ein O. anzunehmen oder abzulehnen, nicht in Frage gestellt. Trotzdem meinte man, dass ein in angemessener Weise dargebrachtes O. ihn auf irgendeine Art ‚erreichte'. Hier liegt dasselbe Paradoxon vor wie beim *Gebet: Angemessenes Gebet ist, genau wie ein solches O., wirksam, während gleichzeitig Gottes Freiheit unbenommen bleibt. Die gebildete Elite Israels hatte also ähnliche Theorien bzgl. des O. entwickelt wie die (mehr philosophisch ausgerichtete) griech.-röm. Bildungselite (s. o. Sp. 145): Göttliche Annahme eines O. erfolgt nicht automatisch; die Gottheit ist vielmehr frei, es anzunehmen oder zurückzuweisen, wobei Letzteres ein großes Unglück für den Opfernden bedeutet. Der bibl. Weg der Offenbarung erschloss Israel dabei wesentlich deutlicher, als die paganen Philosophen sich dies selber erarbeiten konnten, dass Gott trotz seiner Freiheit nicht willkürlich an den Menschen handelt. Schon beim O. von Kain u. Abel wird die spätere Lehre der Propheten implizit vorausgesetzt: Voraussetzungen für ein Gott wohlgefälliges O. sind eine gute Lebensführung, die rechte Absicht sowie Ergebenheit ihm gegenüber. Der Unterschied zwischen paganem u. jüdisch-christlichem Verständnis ist hier rein graduell. Auch wenn nicht mit demselben Nachdruck vertreten wie von Jesus (vgl. das Gleichnis vom O. der Witwe [Mc. 12, 41/4; Lc. 21, 1/4] oder die Mahnung, nur mit dem Bruder versöhnt zum O. zu gehen [Mt. 5, 23f]), war die Vorstellung, die Gesinnung des Opfernden sei wichtiger als die Größe des O., ein Gemeinplatz für die philosophische Elite der nichtchristl. Antike. Der durch die besondere Stellung des Tempels ausgelöste Spiritualisierungsprozess im Judentum (von den Christen aufgenommen u. intensiviert) betont diesen Unterschied noch (Daly, Christian sacrifice, bes. 77/84; ders., Origins 6/8. 136/40): Für die Juden war der Tempel in Jerusalem zum einzigen Ort geworden, an dem O. dargebracht werden konnten. Aufgrund von Exil, Diaspora u. Zerstörung des Tempels 70 nC. hatte sich ihr Verständnis von O. dahin entwickelt, dass es weniger die präzise Ausführung einer Handlung als vielmehr einen Akt des Gehorsams gegenüber Gott bedeutete. Hierauf bauten die Christen mit ihrer Vorstellung, dass wahrhaft gottgefällige O. in der Erfüllung des Willens Gottes, in Gebet u. guten Werken bestehen, auf.

c. Sündopfer u. Sühne. (hebr.: ḥaṭṭa't; Lev. 4. 16; Daly, Christian sacrifice 14/7. 25. 27. 31. 93/112; K. Koch, Art. ḥāṭā': ThWbAT 2 [1977] 857/70.) Der zweite wichtige Typus ist das Sünd-O., dargebracht, um Vergebung zu erlangen. Als Sünde galt jede Handlung bzw. Verfehlung, die, bewusst oder unbewusst, gegen ein hl. Gesetz gerichtet war. Sie war immer zugleich eine soziale Realität: Aufgrund der engen Verbindung von Tempel, Land u. Volk setzte sie eine destruktive Kraft frei, die, wenn nicht durch Sühne abgewendet, Land u. Volk verheerend schaden konnte (ebd. 860f; Daly, Christian sacrifice 98f). Durch die Sühne wird die ursprünglich positive, durch die Sünde gestörte Beziehung zwischen Schöpfer u. Geschöpf von jenem wieder hergestellt. Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit mit der verbreiteten paga-

nen Vorstellung, das O. leiste einen wichtigen Beitrag zum Erhalt der pax deorum (Latte, Röm. Rel. 40f; zu Symmachus s. o. Sp. 161). Zwar konnte nach dem babyl. Exil Sühne zunehmend durch jedes in rechter Weise dargebrachte O. erwirkt werden (Lev. 5, 11/3; 14, 18. 29; Num. 17, 11/3), doch bestand eine besonders enge Verbindung mit dem Sünd-O. (Daly, Christian sacrifice 95/8). – Sühne dient dazu, Menschen bzw. Dinge für Gott ‚akzeptabel' zu machen, sie in diesem Zustand zu erhalten u. dazu zu befähigen, an Israels religiösem Leben u. Kultgeschehen teilzunehmen; zudem wendet sie apotropäisch das durch Sünde ausgelöste Böse ab. Als Mittler der Sühne gilt (in gewissem Gegensatz zu griech.-röm. Vorstellungen) nicht der Mensch, sondern Gott, der Schöpfer; jedoch wurde dieses Sühneverständnis weder in der alten hebr. noch den späteren jüd. oder christl. Traditionen stets so getreu bewahrt. – Nach dem babyl. Exil bestand das von der Jerusalemer Priesterschaft regelmäßig dargebrachte Sünd-O. (Lev. 4) aus folgenden Elementen: 1) Herbeibringen der O.gabe zum Altar (ein makelloses Tier, wenn der Opfernde es sich leisten kann); 2) Handauflegung durch den Opfernden als Symbol einer Verbindung (keine Stellvertretung) zwischen ihm u. dem O.; 3) Schuldbekenntnis zur Feststellung des O.zweckes u. der rechten Disposition des Opfernden (vgl. ebd. 16, 21; Mt. 5, 23); 4) Schlachten des O. (nicht als Höhepunkt, sondern um Fleisch u. Blut zu erhalten); 5) Blutritus, eine den Priestern vorbehaltene Handlung, während derer sich die eigentliche Sühne vollzieht; 6) rituelle Feststellung der ordnungsgemäßen Darbringung des O., seiner Annahme durch Gott sowie dessen Bewirkung der Sühne; 7) Verzehr des Fleisches durch die Priester bzw. sein Verbrennen als Abschluss des O. Bemerkenswert ist die große Ähnlichkeit zwischen diesen sieben Aspekten des hebr. Sünd-O. u. den sieben Tätigkeiten, die in der paganen Antike den O.charakter einer Handlung ausmachen (s. o. Sp. 146).

d. Blutritus u. Stellvertretung. (A. Metzinger, Die Substitutionstheorie u. das atl. O. mit bes. Berücksichtigung von Lev. 17, 11: Biblica 21 [1940] 159/87; N. Füglister, Sühne durch Blut. Zur Bedeutung von Lev. 17, 11: Stud. zum Pentateuch, Festschr. W. Kornfeld [Wien 1977] 143/64; Daly, Christian sacrifice 87/136; zu paganen Parallelen vgl. I. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhn-O. [1914]; K. Winkler / A. Stuiber, Art. Devotio: o. Bd. 3, 849/62; van Henten aO. [o. Sp. 145] 307f.) Der Höhepunkt des O.ritus, der Moment, in dem sich die Sühne vollzog, war die Handhabung des *Blutes durch die Priester, sei es durch Spritzen, Ausgießen, Besprengen oder Bestreichen (Lev. 1, 11; 4, 6f; 16, 14f. 18f; Hes. 43, 18/20 u. ö.). Die große Bedeutung des Blutritus in der israelit. Geschichte illustrieren vier biblische Ereignisse: 1) das *Pascha des *Exodus aus Ägypten (Ex. 12); 2) das Bundes-O. in der Wüste, in dem das Volk Israel in die Bundesbeziehung zu Jahwe eintritt (ebd. 24, 3/8; das einzige Mal, dass *Mose als Priester handelt); 3) die in Lev. 4 festgehaltenen Riten des Sünd-O. sowie das dem Jom Kippur zugrunde liegende Ereignis (ebd. 16); 4) das Verbot jeder nicht-kultischen Verwendung von Blut (ebd. 17, 11. 14; Gen. 9, 4). Dabei kann Lev. 17, 11 als Israels zentrales u. heiligstes Ritualgesetz bezeichnet werden, es lautet: ‚Das Leben (nepeš) des Körpers ist in seinem Blute. Dieses Blut habe ich euch überlassen, damit es auf dem Altar eure Seelen (ʿal napšotekem) entsündige, denn als Leben (bannepeš) ist es das Blut, das Sühne bewirkt'. Das hebr. Wort ‚nepeš' besitzt eine große Bedeutungsfülle (Seele, Lebewesen, Leben, Selbst, Person, Begehren, Neigung, Gefühl, Leidenschaft etc.; vgl. H. Seebass, Art. naepaeš: ThWbAT 5 [1986] 531/55; H. W. Wolff, Anthropologie des AT [1973] 25/48), auf die hier, zT. implizit, in allen Aspekten angespielt wird. Da Blut mit Leben gleichgesetzt wurde u. allein Gott Herr über das Leben war, ist laut Lev. 17, 11 die einzige erlaubte Verwendung von Blut diejenige als Sühne-O. Gibt es im hebr. Text noch keinen Hinweis auf Stellvertretung, so findet sich diese in der (den Autoren des NT wie den frühen Christen wohl vertrauten) LXX, die bannepeš als ἀντὶ τῆς ψυχῆς, ‚anstelle der Seele', wiedergibt. Dieser Übersetzungsfehler führte zur christl. Annahme, die Bibel lehre ein stellvertretendes O. Hieronymus wiederholt den Fehler in der Vulgata; er übersetzt nicht den masoretischen Text, sondern die LXX, wenn er formuliert: ut super altare in eo expietis pro animabus vestris, et sanguis pro animae piaculo sit. – Auch wenn die Vorstellung der Stellvertretung, die im heutigen christl. Denken mehr-

heitlich akzeptiert ist, somit keine biblische Grundlage hat, entwickelten sich doch auch im jüd. Bereich allmählich solche Konzepte: zB. die jährliche Feier des Pascha, während der u. a. der Verschonung der Erstgeborenen Israels durch das Blut des Paschalammes gedacht wurde, das Fürbittgebet Abrahams für Sodom (Gen. 18, 22f) sowie Moses u. *Davids für das Volk (Ex. 32, 30/2 bzw. 2 Sam. 24, 17) oder die Vorstellung der stellvertretenden Sühne des Gerechten für Israel (vgl. die Gottesknechtslieder Jes. 42, 1/4; 49, 1/6; 50, 4/11; 52, 13/53, 12). Auch die Martyriumsberichte in 2 u. 4 Macc. sind Quellen vorchristlicher Vorstellungen von stellvertretendem u. sogar sühnendem Leiden, besonders das Gebet des Eleazar (4 Macc. 6, 28f): ‚Sei deinem Volk gnädig u. lass unsere Strafe auch für sie genügen. Lass mein Blut zu ihrer Reinigung dienen u. nimm mein Leben für ihres'.

e. Vom AT zum NT. (Daly, Christian sacrifice 139/207; ders., Origins 36/52.) Das Fundament des Christentums war nicht das AT, sondern das religiöse Judentum der nachbibl., zwischentestamentlichen Epoche. Dieses stand spätestens seit der LXX-Übersetzung im 3. Jh. vC. in Kontakt mit der griech. Kultur, wobei dieser seit dem Aufstand der Makkabäer gegen die von Antiochus IV Epiphanes erzwungene Übernahme des griech. Lebensstils durch die Juden 167 vC. von Spannungen geprägt war. Wie viele der spät- u. nachbibl. jüd. Schriften wurden auch das NT u. die übrigen erhaltenen frühchristl. Texte in Griechisch verfasst, der lingua franca der antiken Mittelmeerwelt u. bis weit in die röm. Kaiserzeit hinein die Sprache der intellektuellen Elite.

II. Qumran. (Daly, Christian sacrifice 157/74; ders., Origins 44/7.) Die hinter den Qumranschriften stehende Gemeinde nahm nicht am O.kult des Jerusalemer Tempels teil, da sie diesen als unrein u. Sitz des Frevelpriesters ansah (zB. CD 6, 11/4; 20, 21; J. M. Baumgarten, Sacrifice and worship among the Jewish sectarians of the Dead Sea [Qumran] Scrolls: HarvTheolRev 46 [1953] 144f). Stattdessen nahmen in den Qumranschriften Gebete den Platz der O. ein; sie galten gegenüber unreinen O. als besser (zB. CD 11, 18/21). So findet sich in den Qumranschriften eine enge Beziehung zwischen O.- u. Gebetsvokabular (F. Zanella, The lexical field of the substantives of ‚gift' in ancient Hebrew [Leiden 2010] 123/6. 160/2. 311/3. 412f; ders., Art. minḥāh: ThWbQumran 2 [2013] 716). Das genaue Verhältnis zwischen O. u. Gebet in den sog. ‚sectarian' Qumranschriften ist in der Forschung jedoch umstritten; es finden sich unterschiedliche Deutungen (Überblick bei F. Zanella, The lexemes terumā and manā in the poetic texts of Qumran: A. Lange / E. Tov / M. Weigold [Hrsg.], The Dead Sea Scrolls in context 1 [Leiden 2011] 160/2): a) das Gebet wird als Ersatz für den unmöglich gewordenen O.kult am Jerusalemer Tempel verstanden (zB. G. Klinzing, Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde u. im NT [1971]); b) das Gebet ist nicht Ersatz, sondern es entspricht einem ‚communal act of righteousness' (R. C. D. Arnold, Qumran prayer as an act of righteousness: JewQuartRev 95 [2005] 512); c) das Ersetzen der O. durch Gebet ist lediglich eine vorübergehende Lösung, solange kein O.kult im Tempel möglich ist (E. M. Schuller, Worship, temple and prayer in the Dead Sea Scrolls: A. Avery-Peck / J. Neusner / B. Chilton [Hrsg.], Judaism in Late Antiquity 5 [Leiden 2001] 125/43; D. K. Falk, Prayer in the Qumran texts: W. Horbury / W. D. Davies / J. Sturdy [Hrsg.], The Cambridge history of Judaism 3 [Cambridge 1999] 852/76). Letzteres Verständnis scheint am wahrscheinlichsten, da zB. 1QM 2, 1/6 die O. beschreibt, die in eschatologischer Zeit, nach dem Sieg des Lichts, wieder im Tempel stattfinden werden (Daly, Christian sacrifice 171; vgl. 1QpHab 8, 8/13; Baumgarten aO. 142). Zudem gibt es kaum biblische Vorbilder für den Ersatz materieller O. durch Gebet bzw. Lob; lediglich Ps. 141 (140), 2 scheint von einer Gleichsetzung von O. u. Gebet zu sprechen: ‚Wie ein Rauch-O. steige mein Gebet vor dir auf; als Abend-O. gelte vor dir, wenn ich meine Hände erhebe'. – Sehr deutlich zeigt sich die qumranische Ersetzung des O.kults durch Gebet bzw. Lob in 11QPs[a] 18, 7/9, wo es heißt, wer den Höchsten preist, werde genauso (von ihm) angenommen wie jemand, der O. darbringt (Zanella, Minḥāh aO. 717; ähnliche Vorstellungen finden sich auch im rabbin. Judentum: jBerakot 8b; bMenaḥoṯ 110a; bBerakot 15a; bSanhedrin 43b). Im Zuge einer Spiritualisierung entwickelte sich so ein Verständnis von der Gemeinschaft selbst als dem Neuen Tempel. So finden sich in der sog. Sektenregel 1QS Hinweise, dass anstelle des Tempels

die Gemeinschaft immer mehr zu dem Ort wurde, an dem Versöhnung geschah; auch wurde sie selbst als O. verstanden (1QS 3, 6/12; 5, 4/7; 8, 5/10 [Rat der Gemeinschaft als das Allerheiligste: qōdes qōdašim]; 9, 3/6; Daly, Origins 45f; ders., Christian sacrifice 160/9; Regelungen bzgl. Tier-O. finden sich dort dagegen nicht; Baumgarten aO. 149). 1QH 6, 26 u. 4QFlor 1, 6f sprechen, ähnlich wie später 1 Petr. 2, 4/10 (s. u. Sp. 174f) davon, einen Tempel aus Menschen aufzubauen (Daly, Christian sacrifice 166/9. 257/9). – Die in Qumran gefundenen Texte bezeugen somit einen starken Symbolcharakter des Tempels: Die Gemeinschaft von Qumran ist der Neue Tempel; das O. ist ein rein spirituelles, das durch heilige u. reine Lebensführung sowie im Lob u. Gebet der Gemeinde dargebracht wird (B. E. Gärtner, The temple and community in Qumran and the NT [Cambridge 1965] 16/46; Baumgarten aO. 149f). Zu Vorstellungen einer himmlischen Liturgie bzw. einer liturgischen Gemeinschaft mit Engeln vgl. Daly, Christian sacrifice 171/4.

III. Philo. Er repräsentiert einen Höhepunkt sowohl in der Spiritualisierung des Kultes in der jüd. Tradition wie auch der allegorischen Interpretation der griech.-röm. Literatur u. Philosophie. Er spielt eine wichtige Rolle in der Aneignung dieser Spiritualisierung u. Allegorisierung durch die Christen. Das Wichtigste lässt sich in sieben Punkten zusammenfassen (Daly, Christian sacrifice 389/422): 1) Das Pascha ist ein Symbol der seelischen Entwicklung (bzw. ein tugendhaftes Leben, das in der Hinwendung zu *Erziehung u. Weisheit gipfelt); 2) wahres O. ist eine Hingabe des ganzen Menschen: Seele, Geist u. Herz; 3) die göttliche Annahme des O. u. der Vorrang der Gesinnung des Opfernden (vor dem Wert des O.) spielen eine wesentliche Rolle; 4) Zweck des O. ist es zuerst, Gott zu ehren, erst in zweiter Linie nützt es auch dem Opfernden; 5) Philos Konzept des *Hohepriesters, den er fast mit dem *Logos gleichsetzt, bewegt sich zwischen jüdischer Idealisierung u. hellenistischer Spiritualisierung; 6) die Zentralität der Vorstellung eines aufgrund ethischer Reinheit verliehenen universalen Priestertums; 7) seine Äußerungen zu Tempel, Heiligtum u. Altar übten großen Einfluss auf die christl. Theologie aus (zB. somn. 1, 215: ‚Zwei Tempel Gottes gibt es nämlich offenbar: Der eine ist das Universum, in dem der Hohepriester sein Erstgeborener, der göttliche Logos, ist; der andere ist die vernünftige Seele, deren Priester der wahre Mensch ist, dessen sinnlich wahrnehmbares Abbild jener Priester ist, der die von den Vätern überlieferten Gebete u. O. vollzieht'; vgl. plant. 50; quis rer. div. her. 75; spec. leg. 1, 287: ‚Der wahre Altar Gottes ist die dankbare Seele des Weisen, die aus vollkommenen, ungeteilten u. ungetrennten Tugenden zusammengefügt ist, denn kein Teil der Tugend ist unnütz. Auf dieser Seele brennt stets das hl. Feuer, das sorgfältig erhalten wird u. nie verlischt; das Licht des Verstandes aber ist die Weisheit, gerade wie die Torheit die Dunkelheit der Seele ist'; zur christl. Rezeption Philos s. u. Sp. 179f).

D. Christlich. Die frühen Christen sahen sich, nach der Überwindung gnostischer Strömungen (*Gnosis), die das AT zurückwiesen oder sich von ihm absetzen wollten, als ‚Neuer Tempel' bzw. ‚Neuer Bund' (*Diatheke; *Gottesbund). Sie bezeichneten nicht nur ihre hl. Schriften als NT, sondern verwendeten auch O.terminologie zur Beschreibung ihres Gründungsereignisses, Tod u. Auferstehung Christi, u. eigneten sich so Sprache, Bildwelt, Rhetorik u. implizite Theologie des jüd. O.systems an. – Die pagane O.praxis galt als Abgrenzungskriterium zwischen Christen u. Heiden schlechthin: Brachte ein Christ den Göttern ein O. dar, so brach er mit seinem Glauben u. galt nicht mehr als Christ (zB. Tert. idol. 1; Conc. Elib. cn. 1 [4, 241f Martínez Díez / Rodriguez]; *Apostasie; *Exkommunikation; Ch. Mühlenkamp, Nicht wie die Heiden. Stud. zur Grenze zwischen christl. Gemeinde u. paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit = JbAC ErgBd. KlReihe 3 [2008] Reg. s. v. O.). Dass die Christen aus diesem Grund das vom röm. Staat vorgeschriebene O. zum Beweis ihrer Loyalität gegenüber den Staatsgöttern u. dem Kaiser (*Herrscherkult) verweigerten, führte zu ihrer Verfolgung. Auch konnte das O. als ‚Test' verwendet werden, um Christen identifizieren (u. bestrafen) zu können (Plin. ep. 10, 96; Lact. inst. 5, 11, 18; *Christenverfolgung I u. II; *Decius; *Diocletianus; zu den Christen, die opferten, A. Stuiber, Art. Lapsi: LThK² 6 [1961] 798; P. Franchi de'Cavalieri, Scritti agiografici 1/2 [Città del Vat. 1962] 105/13 u. Reg.-Bd. [ebd. 1964] 202 s. v. Sacrifizi imposti ai cristiani).

I. Neues Testament. Der von Paulus in Rom. 12, 1 verwendete Begriff λογικὴ θυσία deutet auf Vertrautheit mit griechischen O.vorstellungen hin (vgl. ebd. 15, 16: λειτουργός u. λειτουργεῖν; *Liturgie I). Abgesehen von diesen beiden Stellen finden sich keine weiteren solcher Anleihen im NT; in Bezug auf O.vorstellungen scheint sich das Christentum somit zunächst mit dem Judentum auseinandergesetzt zu haben u. erst später mit den religiösen Vorstellungen des Heidentums. – 1 Cor. 5, 7 stellt Paulus Christus in den Mittelpunkt des Pascha, des bedeutendsten u. grundlegenden Festes für Juden u. Christen: ‚Denn unser Pascha ist geopfert, nämlich Christus' (καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός; zur Lamm-Gottes-Vorstellung vgl. M. Frenschkowski, Art. Lamm Gottes: o. Bd. 22, 853/82). Ähnlich bemerkenswert sind die Worte, die Jesus der Überlieferung gemäß beim Letzten Abendmahl sprach: ‚Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird' (Mt. 26, 28; Mc. 14, 24); dabei vereinnahmt das Mt.-Ev. durch die Hinzufügung ‚zur Vergebung der Sünden' das einzigartige Bundes-O. der Juden (Ex. 24, 3/8) für christliche Zwecke.

a. Fehlen liturgischer Belege. Will man die frühchristl. Liturgie auf ihre Beziehungen zur Umwelt untersuchen, fällt schnell auf, dass die vorhandenen Quellen zwar in mancher Beziehung sehr ergiebig sind (*Mahl V [Kultmahl]), jedoch nicht zu einer kritischen Darstellung ausreichen. Auch widerlegen sie die verbreitete Annahme einer klaren Entwicklungslinie vom Letzten Abendmahl bis zu der hochentwickelten Theologie, die hinter den ausgefeilten Liturgien u. eucharistischen Hochgebeten des patristischen Zeitalters (gut 400 Jahre später) steht, denn je mehr man sich der Zeit Jesu nähert, desto mannigfaltiger u. pluraler sind die Praktiken, auf die man stößt (Daly, Sacrifice unveiled; Bradshaw, Origins; ders., Search; ders., Worship). Die frühen Christen scheinen sich nicht nur jüdische, sondern auch pagane O.sprache u. -bildwelt angeeignet zu haben; gleichzeitig entwickelten sie eine eigene O.rhetorik, die sie in den folgenden Jhh. mit großem Erfolg der paganen entgegenstellten.

b. Evangelien. Für die Evv., die in einer Zeit bereits verfestigter jüdisch-christlicher Antipathie verfasst wurden, ergibt sich ein zweideutiger Befund. Einige Texte, so Mt. 5, 23f, vertreten eine positive Sicht des Tempelkults, andere eine negative, vgl. zB. Jesu abfällige Bemerkung über den Tempel als von Menschenhand gemacht (Mc. 14, 58). Ähnlich ambivalent ist die Tempelreinigung (eines der wenigen Ereignisse vor der Passion Jesu, das von allen vier Evv. überliefert wird: Mc. 11, 15/9; Mt. 21, 12f; Lc. 19, 45f; Joh. 2, 13/7): Diskutiert wird, ob Jesus lediglich versuchte, die Darbringung von O. in einem angemessenen Rahmen zu ermöglichen (B. Chilton, The Temple of Jesus. His sacrificial program within a cultural history of sacrifice [University Park 1992] 91/111), oder ob er den O.kult an sich in Frage stellte.

c. Apostelgeschichte. Mehrere Jahrzehnte nach den von ihr überlieferten Ereignissen verfasst (*Lukas), ist auch ihr Bericht mehrdeutig. Ihre Beschreibung der zunehmenden Spannungen zwischen Aposteln u. jüdischer Obrigkeit in den ersten Kapiteln gibt keinen Hinweis darauf, dass es hierbei um O. geht (zB. Act. 2, 46f; vgl. 21, 15/26: Paulus legt gemäß dem jüd. Gesetz ein temporäres Gelübde als *Nasiräer ab, welches ein O. enthält). Doch diese anfänglich positive Haltung gegenüber Tempel u. O. ändert sich ebd. 6f: Die Juden werfen Stephanus vor, sich gegen Tempel u. Gesetz zu stellen. In seiner Verteidigungsrede scheint er zunächst Salomon zu loben, ‚der ein Haus für Gott baute' (ebd. 7, 47), doch wird das Lob bald zu beißender Kritik, denn ‚der Höchste wohnt nicht in dem, was von Menschenhänden gemacht ist' (7, 48). Mit der Wendung ἐν χειροποιήτοις verwendet er hier für den Tempel denselben Begriff, mit dem die jüd. Polemik traditionell heidnische Götzenbilder bezeichnet (vgl. eine ähnliche Aussage Jesu während seines Prozesses, Mc. 14, 58). Die aufgebrachten Juden machen ihm den Prozess u. richten ihn hin. In Act. werden, mit Ausnahme der ersten Kapitel, die Juden somit so dargestellt, dass sie die Christen als Gegner von Tempel u. O. sehen (zB. 7, 35/60; 21, 28); es ist jedoch kaum feststellbar, ob dies eine historisch genaue Darstellung oder eine Rückprojektion der Verhältnisse der Abfassungszeit ist.

d. Paulus u. die übrigen ntl. Briefe. (Daly, Christian sacrifice 230/95; ders., Origins 59/78.) Die Mehrdeutigkeit der Evv. erklärt sich durch ihren Charakter als Geschichtsdokumente aus der Sicht des Glaubens, die nach der Zerstörung des Jerusalemer Tem-

pels 70 nC. verfasst wurden, aber von Ereignissen handeln, die Jahrzehnte früher geschahen, als der O.kult im Tempel noch gepflegt wurde. Zudem richten sie sich an Christen, für die das O. im Tempel weder möglich noch nötig oder gar wünschenswert war. Die paulinischen Briefe stammen zwar aus einer Zeit, als im Jerusalemer Tempel noch O. dargebracht wurden; sie wurden jedoch aus u. nach Orten fern von Jerusalem geschrieben. Die Adressaten waren in der Regel keine *Judenchristen, sondern lebten in Kontexten, in denen das heidn. O. selbstverständlicher Teil der Kultur war, auch wenn sie als Christen nicht daran teilnahmen. In diesen Briefen findet sich nicht nur eine implizite Zurückweisung des jüd. O. u. eine explizite des paganen, sondern ebenfalls eine breite Aneignung der jüd. O.sprache u. -bildwelt, die dank der LXX nun auch in der Sprache der gebildeten Nichtchristen vorlag. Dies ermöglichte es Paulus u. den anderen ntl. Briefautoren, eine aus heutiger Sicht umfangreiche u. spezifisch christl. O.theologie zu entwickeln, die besonders drei Schwerpunkte aufweist: 1) das O. Christi; 2) die Christen als neuer Tempel; 3) O. von bzw. durch Christen.

1. Opfer Christi. Bereits Paulus bezeugt, kaum mehr als zwei Jahrzehnte nach dem Wirken Jesu, dass die Christen Christus als ihr Pascha-O. verstanden (1 Cor. 5, 7). Daneben bezeichnet er ihn auch als Sühne-O.: ,Ihn (scil. Christus), der von Sünde nichts wusste, hat er (scil. Gott) für uns zur Sünde gemacht' (2 Cor. 5, 21; vgl. Rom. 8, 3). Paulus spielt hier mit der Doppelbedeutung des dem griech. ἁμαρτία zugrunde liegenden hebr. Wortes ḥaṭṭa't, das sowohl ,Sünde' als auch ,Sühne-O.' bezeichnet.

2. Der neue Tempel. Paulus betont gegenüber den Korinthern, dass sie der Tempel Gottes seien (1 Cor. 3, 16; vgl. Eph. 2, 19/22; 1 Petr. 2, 5/10; vgl. F. Ohly, Art. Haus III [Metapher]: o. Bd. 13, 952. 958f). Unklar ist, ob er hierin durch die Werke seines Zeitgenossen Philo, der von der Einzelseele als Altar sprach (s. o. Sp. 170), oder von den in den Qumranschriften dargelegten Vorstellungen der Gemeinschaft als Tempel (Daly, Christian sacrifice 157/74) beeinflusst wurde.

3. Opfer von / durch Christen. In zahlreichen Texten vergleichen Paulus u. die anderen ntl. Briefautoren Leben u. Tod von Christen mit dem O.tod Christi u. identifizieren beide sogar miteinander (Rom. 8, 36; 2 Cor. 4, 10f; Gal. 2, 19f; Col. 1, 24). Paulus sah sein der Verkündigung gewidmetes Leben u. seinen bevorstehenden Tod, genauso wie Leben u. Tod Christi, als O., u. mahnt auch die Christen: ,dass ihr eure Leiber (σώματα) als ein lebendiges, hl., Gott wohlgefälliges O. (θυσίαν) darbringt (παραστῆσαι), als euren geistigen Gottesdienst (λογικὴν λατρείαν). Passt euch nicht dieser Weltzeit an, sondern gestaltet euch um durch die Erneuerung des Geistes, damit ihr prüft, was der Wille Gottes, das Gute, Wohlgefällige u. Vollkommene ist' (Rom. 12, 1f; vgl. ebd. 15, 15f; zur λογικὴ-θυσία-Thematik P. Seidensticker, Lebendiges O. [Rom. 12, 1]. Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus [1954] 1/43; Lewy $6_{3.19}$ sowie die Komm. zSt., zB. O. Michel, Der Brief an die Römer[4] = MeyersKomm 4 [1966] 290/3. 364f; H. Schlier, Der Römerbrief = HerdersKommNT 6 [1977] 350/62. 430f; E. Käsemann, An die Römer[4] = HdbNT 8a [1980] 313/9. 378f; U. Wilckens, Der Brief an die Römer 3 = EvKathKomm 6 [Zürich 1982] 1/7. 118). Hier zeigt sich eine bemerkenswert ausgearbeitete Theologie des christl. Lebens als O.leben, die mehrere Aspekte umfasst: 1) die Hingabe Jesu durch Gott für die Menschen; 2) den priesterlichen (= O.-) Dienst eines der Verkündigung des Ev. gewidmeten Lebens; 3) den Glaubensgehorsam, in dem der Christ sein Leben um seines Nächsten willen Gott zur Verfügung stellt (= opfert). Paulus' Beschreibung des O. als λογικὴ anstelle des im Christentum üblicheren πνευματικὴ θυσία deutet auf eine Vertrautheit mit griechischen philosophischen O.vorstellungen hin.

4. 1 Petr. 2, 4/10. Für eine ntl. O.theologie ist dieser Abschnitt der ergiebigste (Daly, Christian sacrifice 250/6; ders., Origins 65/7; vgl. die Komm. zSt.: C. Spicq, Les épitres de s. Pierre [Paris 1966] 79/94; L. Goppelt, Der erste Petrusbrief = MeyersKomm 12, 1 [1978] 138/54; N. Brox, Der erste Petrusbrief = EvKathKomm 21 [1979] 94/110; R. Feldmeier, Der erste Brief des Petrus = TheolHdKomm 15, 1 [2005] 87/96). Er greift die paulinischen Vorstellungen der Gemeinde als Tempel u. des christl. Lebens als O.leben wieder auf u. führt sie weiter aus, dabei steht das O. Christi im Hintergrund. Die V. 4f sind die inhaltsreichsten: ,Tretet heran zu ihm (προσερχόμενοι), dem lebendigen Stein, der zwar von Menschen verwor-

fen worden, bei Gott aber auserlesen kostbar ist, u. lasst euch selbst als lebendige Steine aufbauen als geistiges (πνευματικός) Haus zu einer hl. Priesterschaft, um geistige O. (πνευματικὰς θυσίας) darzubringen, die Gott wohlgefällig sind, durch Jesus Christus'. Mit προσέρχομαι wird dasselbe Verb verwendet, das in der jüd. Tradition das Hinzutreten des jüd. Priesters an den O.altar bezeichnet. Christus als ‚lebendiger Stein' u. die Christen als ‚lebendige Steine' erinnern an das ‚lebendige O.' aus Rom. 12, 1 u. verbinden so die paulinische Vorstellung von der Gemeinde als Tempel mit den ebenfalls von Paulus verwendeten Bildern vom Bauen u. Wachsen. Betont wird ferner die rechte innere Gesinnung sowie, dass wahres O. bedeutet, sich selbst ganz, mit Leib u. Seele, Gott u. dem Nächsten zur Verfügung zu stellen. Das Haus (d. h. der Tempel), das aus diesen lebendigen Steinen aufgebaut werden soll, ist πνευματικός (dieser Begriff ersetzt immer mehr das von Paulus in Rom. 12, 1 verwendete λογικός) u. somit das Gegenteil des idolatrischen χειροποίητος (s. o. Sp. 172). Dieses Haus ist sowohl der Tempel, in dem O. dargebracht werden, als auch, durch Christus, die Wohnung Gottes. Betont werden vor allem drei Punkte: 1) die christl. Spiritualisierung des Kultes; 2) eine Theologie der göttlichen Annahme des O.; 3) Christus als Mittler.

5. Ethische Aspekte. Bemerkenswert ist die Übereinstimmung in der Auffassung von Wesen u. Bedeutung christlicher O.handlungen im NT. Die frühen (Heiden-) Christen beteiligten sich nicht am rituellen materiellen O.kult; eine Ausnahme stellt evtl. Paulus' O. im Rahmen seines Nasiräats dar (Act. 21, 23/6), das ebenfalls eine Teilnahme der Jerusalemer Judenchristen am Tempelkult impliziert (vgl. Mt. 5, 23). Heiden u. Juden brachten O. dar, nicht aber Christen. Dennoch behandeln fünf Stellen im NT christliche O. (Rom. 12, 1f; 15, 15f; 1 Petr. 2, 4/10; Hebr. 10, 19/25; 12, 18/13, 16); hierbei handelt es sich jedoch nicht um rituelle, sondern ethische O. Die grundlegende ntl. O.vorstellung ist somit nicht liturgisch oder rituell, sondern ethisch u. praxisbezogen.

II. Frühes Christentum. In der nach-ntl. Zeit verlagert sich die Auseinandersetzung, die zunächst nur mit dem Judentum geführt wurde, immer mehr auf die gesamte nichtchristl. Antike.

a. Didache. (Daly, Christian sacrifice 311/72; A. Milavec, The Didache [New York 2003]; H. van de Sandt [Hrsg.], Matthew and the Didache. Two documents from the same Jewish-Christian milieu? [Assen 2005].) Die *Didache datiert aE. des 1. / aA. des 2. Jh., doch die eucharistischen Gebete in den Kap. 9f sind vermutlich wesentlich älter, aufgrund ihrer primitiven Christologie wohl sogar älter als die Evv. Auf diese vom Autor / Redaktor als ‚eucharistisierend' bezeichneten Gebete bezieht sich wohl Did. 14, wenn gemahnt wird, ein Sündenbekenntnis u. brüderliche Versöhnung sollen der Gemeindeversammlung am Sonntag vorausgehen, ‚damit euer O. rein sei' (ebd. 14, 2). Die daran anschließende Umdeutung der Prophezeiung Mal. 1, 11 in das Gebot ‚an jedem Ort u. zu jeder Zeit ist mir ein reines O. darzubringen' (Did. 14, 3), deutet auf die Selbstverständlichkeit hin, mit der der Autor u. seine Leser die Eucharistie als O. verstehen.

b. Clemens Romanus. (Daly, Christian sacrifice 318/21.) Noch auf der Linie der zunehmend spiritualisierenden jüd. Tradition betont *Clemens, dass wahres O. gemäß dem Willen Gottes geschehe. Er bemüht sich, das O. (womit er wohl die Eucharistie meint) im Leben der Kirche klar zu institutionalisieren; es ist für ihn die charakteristische Aufgabe des christl. Priesteramtes. Jedoch wird, ähnlich wie in der Didache, nicht deutlich, was er genau mit dem Begriff O. meint. Da nichts darauf hinweist, dass die Christen (abgesehen von einigen Jerusalemer Judenchristen vor der Zerstörung des Tempels) materielle O. darbrachten, ist anzunehmen, dass das spiritualisierte O. in Form von Lob- u. Dankgebeten gemeint ist, das zumindest implizit auch das eines tugendhaften christl. Lebens einschloss.

c. Ignatius. Bereits ein Jahrzehnt später zeigen sich bei *Ignatius zwei wichtige Weiterentwicklungen. Zunächst erhält die ntl. Tempel-Thematik eine spezifisch christliche ekklesiologische Entfaltung, indem der ‚eine Altar' bzw. das ‚Im-Altar-Sein' als Zeichen für die Einheit der Kirche gesehen werden (Eph. 5, 2; Philad. 4; 7, 2; Trall. 7, 2; Magn. 7, 2). Zweitens stehen christliche O.vorstellungen nun im Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Christentum u. nichtchristlicher Antike. Denn anders als bei Paulus, der das ganze Spektrum christlichen Lebens als O. ansah, scheint bei Ignatius eine Engfüh-

rung des O.begriffs auf sein bevorstehendes Martyrium vorzuliegen. So findet sich in seinem Brief an die Römer eine eindrückliche eucharistische O.symbolik: ‚Brotkorn Gottes bin ich, u. durch die Zähne der Tiere werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde. ... Dann werde ich wahrhaft ein Jünger Jesu Christi sein, wenn die Welt auch meinen Leib nicht mehr sieht. Betet für mich zu Christus, auf dass ich durch diese Werkzeuge als O. (θυσία) für Gott erfunden werde‘ (4, 1f; dt. Übers.: F. Zeller).

d. Justinus Martyr u. Athenagoras. (Daly, Christian sacrifice 323/39.) Einige Jahrzehnte später ist der im Dialog mit jüdischem u. paganem Denken stehende Apologet *Iustinus Martyr der erste christl. Autor, der die O.thematik als theologische Frage behandelt. In seiner Verurteilung des materiellen O. eignet er sich die griech. religiös-philosophische O.kritik an, besonders den Gedanken, einem geistigen Gott materielle O. darzubringen. Doch ist seine Ablehnung des materiellen O. auch spezifisch theologisch geprägt, denn er versteht O. als von bösen Geistern bewirkten *Götzendienst. Deshalb verwirft er das jüd. wie auch das pagane O. gleichermaßen. Dennoch eignet er sich einige Aspekte der jüd. Tradition an, insbesondere die Theologie der göttlichen Annahme der O., die Vorstellung von Christus als Sünd-O. u. typologischer Erfüllung des Pascha-O. sowie diejenige der Sühne als Ziel des O. (apol. 1, 37/9; dial. 12, 3; 15, 4; 22, 1; 28, 5; 40, 4; 41, 1; 111, 3f; 112, 1f). Wie Ignatius versteht er die Eucharistie als O., mehr noch als für diesen ist für ihn das christl. O. die Eucharistie (ebd. 13; 117, 1/3). Anders als Ignatius beschränkt er dieses O. jedoch nicht nur auf das Martyrium (ebd. 117, 3). – Der Apologet *Athenagoras vertritt eine ähnliche Lehre; er ist zudem offenbar der erste, der die Eucharistie als ‚unblutiges O.‘ bezeichnet (leg. 13).

e. Irenäus. (Daly, Christian sacrifice 339/60.) Anders als Justin wendet sich *Irenäus nicht gegen die Juden, sondern gegen die Gnostiker (zum O. in der Gnosis vgl. Fendt Reg. s. v. O.typus). Er wiederholt die Kultkritik sowohl der jüd. Propheten (haer. 4, 15, 1. 17, 3) als auch der paganen Philosophen u. Dichter (ebd. 3, 12, 9; 4, 18, 3). Er beurteilt das atl. jüd. O. nicht negativ (wie Justin), sondern als Vorbereitung für das christl. O. (4, 18, 1f). Das O. Christi am Kreuz ermöglicht die Gemeinschaft zwischen Gott u. den Menschen; diese erhalten Anteil an der göttlichen Unverweslichkeit, was letztlich das Ziel der Inkarnation war (demonstr. 31 [PO 12, 683f]). Seine bewusst antignostische Betonung der konkreten physischen Realität zeigt sich auch in seinem Verständnis der eucharistischen Realpräsenz (haer. 4, 18, 4). Vgl. die Zusammenfassung ebd. 4, 17, 1/19, 1, besonders 4, 17, 5: Das wahre O., das für die Menschen, nicht für Gott, dargebracht wird, ist die der Kirche von den Aposteln überlieferte Eucharistie, die in Mal. 1, 10/2 prophezeite neue O.gabe. Es stellt sich die Frage, was genau Irenäus mit dem Begriff des O. (auch der ecclesiae oblatio) meint. Ähnlich wie bei seinen Vorgängern bezeichnet das christl. O., einschließlich der Eucharistie, offenbar hauptsächlich ein Leben im Dienst Gottes u. des Nächsten sowie Lob- u. Dankgebete. Die lat. Übersetzung von haer. (der griech. Text ist nicht erhalten) scheint darauf hinzudeuten (evtl. fälschlich), dass das O. für Irenäus eine versöhnende bzw. sühnende Funktion besaß; so spricht er von Jesus als propitians pro hominibus Deum (4, 8, 2) oder vom wahren O. als quod offerentes propitiabuntur Deum (4, 17, 2).

f. Hippolytus. (Daly, Christian sacrifice 360/72.) *Hippolyt schreibt weniger polemisch als Justin (s. o. Sp. 177) oder Irenäus (s. oben); das Leitmotiv seiner O.theologie ist eine äußerst realistische u. physische Vorstellung des Selbst-O. Jesu, die die des Irenäus noch übertrifft. So beschreibt er, wie der vom Himmel herabgestiegene Menschensohn wieder hinaufsteigt, um sich dem Vater darzubringen im ‚Fleisch vom Geist u. von der Jungfrau‘ (c. Noet. 4, 10 [53f Butterworth]; vgl. ref. 10, 33, 17). Dies führt ein neues Moment in die Entwicklung christlicher O.vorstellungen ein: Das menschgewordene ewige Wort bringt dem ewigen Vater im Himmel nicht nur sein eigenes Menschsein dar, sondern die Menschheit an sich u. ermöglicht so den Christen, an dem Anteil zu haben, was der Vater dem Sohn gewährte; ein früher Hinweis auf die spätere Vorstellung der Vergöttlichung.

g. Pascha-Homilien. (Daly, Christian sacrifice 373/8.) Im 2. Jh. gaben mind. zwei christliche Pascha-Homilien (*Melito v. Sardes' De pascha sowie das fälschlich Hippolyt zugeschriebene u. wohl quartodezimanische

PsHippol. pasch.) der jüd. Pascha-Haggadah aus Ex. 12 eine christl. Deutung. Sie erweiterten die Vorstellung Lc. 22, 15 u. 1 Cor. 5, 7, dass Eucharistie u. Passion Christi das christl. Pascha darstellen (PsHippol. pasch. 49 [SC 27, 175]). Ebenfalls entwickelten sie die Thematik des geistigen Pascha (τὸ λογικὸν πάσχα) u. gaben so den griech. Worten λόγος u. λογικός eine christologische Bedeutung. Einige Jahrzehnte später fügt Origenes' Peri pascha (ca. 245 nC.) eine existentielle Bedeutung hinzu: Von größter Wichtigkeit ist für ihn die ὑπέρβασις bzw. διάβασις in u. mit Christus, die sich im Leben der Christen u. auf den Altären ihrer Seelen vollzieht. Dieses Ereignis, nicht das historische Pascha in Ägypten, ist der hauptsächliche Bezugspunkt des πάσχα (Orig. pasch. 39, 16/23 [230 Guéraud / Nautin]).

h. Martyrium u. Opfer. (*Martyrium II; H. Musurillo, The Acts of the Christian martyrs [Oxford 1972]; R. J. Daly / J. Helgeland / J. Patout Burns [Hrsg.], Christians and the military [Philadelphia 1985] 48/66; Daly, Christian sacrifice 378/88.) In den ersten Jhh. wurde das Martyrium zunehmend als äußerste Verwirklichung des christl. O. verstanden, was sich durch das Verständnis des Todes Christi als O.tod sowie des christl. Lebens als *Nachahmung Christi erklärt. Dies belegen die Akten christlicher Märtyrer aus dem 2. Jh., in denen die Leiden oft in einer stark an die Stoa erinnernden u. Anzeichen von Pelagianismus u. hagiographischer Ausschmückung zeigenden Sprache geschildert werden. Daneben findet sich auch eine Art von christlichem Mystizismus, so sehen zB. die Gefährten der Märtyrerin Blandina in ihr den gekreuzigten Jesus (Brief an die Kirchen von Vienne u. Lyon: Eus. h. e. 5, 1, 41); ähnlich ruft Felicitas während der schmerzhaften Geburt aus: modo ego patior quod patior; illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum (Pass. Perp. 15, 6 [122/4 Mus.]). Bemerkenswert ist ebenfalls das von Apollonius mit großem Nachdruck propagierte Konzept eines geistigen O., mit dem er hofft, den ihn richtenden Prokonsul zu bekehren, so dass dieser ‚durch Almosen u. brüderliche Liebe seine Gebete Gott als unblutiges u. reines O. darbringt' (Act. Apollon. 44 [102 Mus.]; vgl. ebd. 8 [92 Mus.]).

j. Die Rezeption Philos in der alexandrin. Tradition. (W. Völker, Fortschritt u. Vollendung bei Philo v. Alex. [1938]; H. A. Wolfson, Philo [Cambridge, Mass. 1948]; J. Daniélou, Philon d'Alexandrie [Paris 1958]; E. R. Goodenough, An introduction to Philo Judaeus² [Oxford 1962]; Daly, Christian sacrifice 389/490.) Die Wurzeln der christl. alexandrin. Tradition reichen mindestens zur Entstehung der LXX im 3. Jh. vC. zurück. Sie baut auf die von Philo gelegten Grundlagen auf (s. o. Sp. 169) u. erreicht schließlich ihren christl. Höhepunkt bei Clemens v. Alex. (s. u. Sp. 181/3) u. Origenes (s. u. Sp. 185). Diese machen sich selbstbewusst ihre christl. Identität zu eigen, während sie sich gleichzeitig einige der religiös-philosophischen Vorstellungen der nichtchristl. gebildeten Elite ihres Umfeldes aneignen. Aus diesem Grund ist zB. die ‚natürliche Theologie' der Neuplatoniker Porphyrius u. Jamblich (s. o. Sp. 155/9) kaum von der des Origenes u. anderer spekulativer christlicher Theologen zu unterscheiden. – Die christl. alexandrin. Theologie basiert somit auf Philo (s. o. Sp. 169), dessen Hauptanliegen eine allegorische Darstellung der Bewegung der menschlichen Seele zu Gott hin war. In seinen Werken findet sich eine hochentwickelte O.theologie, die in ihrer Fülle nur von Origenes übertroffen wird, dessen Einfluss auf die christl. Theologie wiederum nur von der Hl. Schrift selbst übertroffen wird. Philo verband griechische Philosophie mit seinem jüd. Glauben; seine so gewonnene Maxime im Hinblick auf O., ‚wir können Gott nur das darbringen, was er zuerst uns geschenkt hat' (sacr. Abel. et Cain. 97), war ebenfalls in der griech. Philosophie verbreitet u. wurde grundlegend für die christl. O.vorstellung. Alle sieben Punkte der O.lehre Philos (s. o. Sp. 169) spielten auch in der christl. O.theologie eine wichtige Rolle. – Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Philos Vorstellungen von Tempel, Seele u. Altar im Dienst seiner Ethik stehen, welche wiederum die Vorstufe zur letztlich angestrebten kontemplativen Verehrung Gottes darstellt. Die Christen konnten seine Lehre, dass Gottesdienst auch ethische Aspekte umfasst, gut nachvollziehen. Ihr letztes Ziel war jedoch nicht die Kontemplation; für sie verwirklicht sich christlicher Gottesdienst vielmehr in einem durch die Menschwerdung Christi inspirierten Leben im Dienst Gottes u. des Nächsten.

k. Barnabasbrief. (Daly, Christian sacrifice 422/40; J. Schmid: o. Bd. 1, 1212/7.) Der

Autor des Barnabasbriefes (*Barnabas) ist einer der ersten Christen, der sich nach dem Vorbild Philos der allegorischen Schriftauslegung bedient (vgl. Gal. 4, 24/6; 1 Cor. 9, 9; *Allegorese). Er vertritt jedoch, ähnlich wie Justin, eine sehr stark antijüdisch gefärbte Auffassung des atl. O. Da er alles als auf Christus vorausweisend interpretiert, steht seine Tempeltheologie der paulinischen Inkarnationstheologie wesentlich näher als der spiritualisierenden Theologie Philos (zB. 16, 6/10).

l. Clemens v. Alex. Auch wenn man *Clemens v. Alex. als eine Art christlichen Philo bezeichnen kann, so unterscheidet er sich doch von diesem u. den Gnostikern (*Gnosis II) durch seinen *Glauben an die Inkarnation Christi u. an die Kirche als Mittlerin der wahren Erkenntnis. Er bedient sich weniger einer negativen Polemik; vielmehr bemüht er sich um eine positive Sichtweise. Durch seine Verwendung der Allegorese erscheint die Bibel mehr als ein symbolisches Gedicht denn als Auslegungsgegenstand. Wie bei Philo sind die O. Symbole des Fortschritts der Seele auf dem Weg zu Gott. Doch eignet Clemens sich ebenso die spiritualisierende Kultkritik der paganen intellektuellen Elite zur Beschreibung des christl. Kultes, d. h. der wahren Gnosis, an: ‚Das Gott wohlgefällige O. besteht aber darin, sich von seinem Körper u. dessen Leidenschaften loszusagen, ohne dies je zu bereuen. Das ist die wahre Gottesverehrung. Vielleicht ist deswegen die Philosophie von Sokrates mit Recht eine Vorbereitung auf den Tod genannt worden. ... Die hervorragenden Griechen, die eine solche philosophische Lehre gaben, sind aber von Moses abhängig‘ (strom. 5, 67, 1/3). – Clemens spricht auf verschiedene Weise vom O. Christi: Christus als Brand-O., als Pascha, als Gottesknecht u. Lamm Gottes, sowie im Rahmen einer Isaak-Christus-Typologie (zB. paed. 1, 23, 1/24, 4; strom. 2, 20, 2). Im Hintergrund steht, evtl. in ungelöstem Widerspruch zu seiner spiritualisierenden Tendenz, sein Glaube an die Inkarnation: ‚Deshalb ist er auch selbst herabgekommen, deshalb hat er menschliche Gestalt angenommen ... damit er, nachdem er aus Liebe zu uns sich dem Maß unserer Schwachheit hat angleichen lassen, umgekehrt uns dem Maß seiner eigenen Macht angleiche. Und als sein O.tod nahe bevorstand u. er sich zum Lösegeld hingab, da hinterließ er uns eine neue letztwillige Verfügung: ‘Meine Liebe gebe ich euch" (quis div. salv. 37, 3f; dt. Übers.: O. Stählin; vgl. strom. 1, 126, 1; 5, 38, 7; paed. 1, 42, 2f). Christus als der *Hohepriester ist dabei ein Leitbild, das Clemens' Verständnis des O. Christi erhellt. Hier vermischen sich drei Bedeutungen des Begriffs: der Hohepriester der hebr. Bibel, Christus, der Hohepriester, u. schließlich, zentral für sein Verständnis von Kirche u. christlichen O.handlungen, der wahre Gnostiker (scil. Christ) als Hohepriester (zu letzterem vgl. strom. 5, 40, 3: ‚dass der durch ihn [scil. Christus] zum Glauben Geführte ein Gewand ablegt u., wie auch der Apostel verkündigte, das geheiligte Gewand anlegt‘ [vgl. Eph. 6, 13/7; 2 Cor. 5, 2/4]; dt. Übers.: O. Stählin). – Clemens entwickelt das frühchristl. Verständnis der Beziehung zwischen dem O. Christi u. dem der Christen im Hinblick auf drei Gesichtspunkte: 1) Den Gottesdienst des Gnostikers (scil. Christen), den er folgendermaßen beschreibt: ‚Der Maßstab für diese gnost. Annäherung an Gott sind, wie ich meine, Sanftmut u. Güte u. erhabene Frömmigkeit. Diese Tugenden sind, das behaupte ich, ‘ein Gott wohlgefälliges O." (strom. 7, 13, 4/14, 1; dt. Übers.: O. Stählin; vgl. Phil. 4, 18; Ps. 51, 17. 19 [50, 19. 21]) bzw. ‚wir wurden um Christi willen ein Gott geweihtes O.‘ (protr. 4, 59, 2). Clemens betont ebenfalls das ausgeprägte gemeinschaftliche Element des christl. Gottesdienstes, er ist ein ‚O. der Kirche‘ (ebd.); denn ‚auch das O. der Kirche ist eine Rede, die von den hl. Seelen wie Rauch aufsteigt, wobei zugleich mit dem O. auch die ganze Gesinnung Gott enthüllt wird ... man muss also Gott nicht kostbare, sondern ihm wohlgefällige O. darbringen‘ (strom. 7, 32, 4. 34, 2; dt. Übers.: O. Stählin). 2) Das universelle Priestertum: Clemens betont, dass der Gnostiker nicht durch Weihe, sondern aufgrund seiner Tugenden Priester wird (ebd. 7, 13, 1/3). 3) Das gnost. Martyrium: Clemens versteht sowohl das blutige als auch das gnost. Martyrium als O., sofern beides von der Liebe bestimmt ist: ‚So spricht der Herr in dem Evangelium: 'Wer Vater oder Mutter oder Brüder verlässt' u. die folgenden Worte: 'um des Evangeliums u. meines Namens willen' (Mt. 19, 29), der ist selig, indem er nicht das einfache Zeugnis ablegt, sondern das gnostische‘ (strom. 4, 15, 4; dt. Übers.: O. Stählin; vgl. ebd. 4, 95f. 111/4). – Im Hinblick auf die Tempel- u. Al-

tar-Thematik, die seit Philo eine wichtige Rolle in der alexandrin. Tradition spielt, ist Clemens der erste christl. Theologe, der den Empfang der Eucharistie so interpretiert, dass Christus im Christen aufgenommen u. aufbewahrt wird wie in einem Tempel (paed. 1, 43, 1). Clemens geht von der traditionell spiritualisierenden Tempelkritik problemlos über zu einem Verständnis der Kirche u. des Gnostikers als Tempel sowie der Einzelseele wie auch der Versammlung der Erwählten als Altar, von dem der Weihrauch heiliger Gebete aufsteigt: ‚Unser irdischer O.altar hier ist die Gemeinschaft derer, die sich den Gebeten geweiht haben, eine Gemeinschaft, die gleichsam eine gemeinsame Sprache u. eine einheitliche Gesinnung hat ... das Zusammenatmen (d. h. die Übereinstimmung) wird aber in eigentlicher Bedeutung von der Kirche gesagt‘ (strom. 7, 31, 8. 32, 4; dt. Übers.: O. Stählin).

m. Minucius Felix. In seinem fiktiven Dialog zwischen einem gebildeten Christen u. einem gebildeten Heiden hebt *Minucius Felix im Gegensatz zu den blutigen O. der Heiden die unblutigen der Christen hervor: ‚Ein gutes Herz, ein reiner Sinn, unbefleckte Gedanken: Das sind die O. (hostia), die Gott wohlgefallen. Darum, wer über seine Unschuld wacht, der betet zu Gott; wer Gerechtigkeit übt, der opfert ihm (deo libat); wer sich fernhält von Betrug, der gewinnt seine Huld; wer einen Menschen aus Gefahr errettet, der bringt Gott schönste O. dar (optimam victimam caedit). Das sind unsere O. (nostra sacrificia), das ist unser Gottesdienst (dei sacra); die Gerechtigkeit des Menschen gilt bei uns als das Maß der Frömmigkeit‘ (Oct. 32, 2f; dt. Übers.: K. S. Frank; vgl. G. W. Clark, The Octavius of Marcus Minucius Felix [New York 1974] zSt.; de Watteville 128).

n. Tertullian u. Cyprian. Mit Mal. 1, 10f unterstreicht Tertullian gegen Juden u. Heiden, dass Gott blutige O. ablehne, geistige O. jedoch ihm angenehm seien; als reines O. bringen die Christen deshalb gloriae scilicet relatio et benedictio et laus et hymnus dar (adv. Marc. 3, 22, 6; vgl. adv. Iud. 5, 4/7; K. S. Frank, Maleachi 1, 10ff in der frühen Väterdeutung. Ein Beitrag zu O.terminologie u. O.verständnis in der alten Kirche: TheolPhilos 53 [1978] 76). Er beschreibt das Gebet als O.gabe mit ähnlichen Begriffen wie eine materielle O.gabe: ‚Dieses O. ... durch den Glauben gemästet, von der Wahrheit hergerichtet, dessen Tadellosigkeit in unserer Unschuld, dessen Sauberkeit in unserer Keuschheit, dessen Bekränzung in der Bruderliebe besteht, dieses O. müssen wir mit dem Pomp guter Werke unter Psalmen- u. Hymnengesang zum Altar Gottes hinführen‘ (orat. 28; dt. Übers.: K. A. H. Kellner). Neben dem Gebet zählt er auch *Fasten u. *Jungfräulichkeit zu den geistigen O., die aus der Zerknirschung des Herzens u. wahrer Gottesliebe entstehen u. den Menschen heiligen u. zum O.objekt, zu einem Gott verherrlichenden Gegenstand machen (ieiun. 7. 16; res. 8, 4; apol. 30, 5f; Ferguson 1184f; F. Renz, O.charakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter u. Kirchenschriftsteller der ersten drei Jhh. [1892] 128; de Watteville 118). Auch die Eucharistie ist O.: sacrificium (orat. 19, 1. 4; cult. fem. 2, 11, 2) bzw. oblatio (cor. 3, 3; Betz 144). – *Cyprian (I) ist (im röm. Westen) der erste, der die Eucharistie in besonderer Weise mit den christl. Priestern verbindet u. das O. Christi als Objekt der eucharistischen Darbringung versteht: Die Eucharistie ist ein durch christliche Priester dargebrachtes O., sie ist sacrificii Dominici sacramentum (ep. 63, 4, 1; Ferguson 1185; de Watteville 145; vgl. C. Leonhard / B. Eckhardt, Art. Mahl V [Kultmahl]: o. Bd. 23, 1084f. 1096f; H. Schmid, Eucharistie u. O. Das ‚Ev. des Judas‘ im Kontext von Eucharistiedeutungen des 2. Jh.: Early Christianity 3, 1 [2012] 86; ausführlich zu Cyprians Eucharistielehre B. Renaud, Eucharistie et culte eucharistique selon s. Cyprien, Diss. Louvain [1967]). Sie ist Nachahmung u. Sakrament des O. des Herrn, des O., das Jesus feierte, u. sie ist dieses O. selbst, indem Jesus selbst Priester u. O.objekt ist: ‚Wir tun des Leidens in allen O. Erwähnung, ja das Leiden des Herrn ist das O., das wir darbringen‘ (ep. 63, 17, 1; Betz 145; Renz aO. 145). Da Cyprian die subjektive Nachahmung des Leidensgehorsams Jesu ebenfalls als O. versteht, kann er all jene ermutigen, die in der Verfolgung verbannt oder zu Zwangsarbeit verurteilt wurden u. nicht an den von den Priestern gefeierten O. teilnehmen können, denn ihr ‚zerknirschter Geist u. ihr zertretenes u. gedemütigtes Herz‘ sind ebenfalls wertvolle u. prächtige O., die sie Gott Tag u. *Nacht darbringen (ep. 76, 3 mit Zitat von Ps. 51 [50], 19; de Watteville 145f).

o. Origenes. (R. J. Daly, Sacrifice in Origen: StudPatr 11 = TU 108 [1972] 125/9; ders., Origins 122/7.) *Origenes entwickelt praktisch alle Themen des Clemens weiter. Ein großer Unterschied liegt darin, dass er seinen Schwerpunkt nicht auf ein Ereignis der Vergangenheit legt (sei es das erste Pascha in Ägypten oder dessen Erfüllung in Christi O.tod), sondern darauf, was jetzt im Leben eines Christen, der sich bemüht, in u. mit Christus hinüberzugehen, geschieht (pasch. 39, 16/23 [230 Guéraud / Nautin]; s. o. Sp. 179). Er betont ebenfalls, ähnlich wie Augustinus u. andere spätere Theologen, dass Christus in seinem einzigartigen O. für den Vater sowohl Priester als auch O. ist. Die Tempel-Thematik, mithilfe derer Clemens das ganze christl. Leben als inkarnatorische Teilhabe am O. Christi gedeutet hatte, erfährt bei Origenes eine Weiterentwicklung durch seine Verwendung des Bildes der ‚lebendigen Steine' aus 1 Petr. 2, 5 (s. o. Sp. 175). Er mahnt die Christen, nicht einen leblosen Tempel zu bauen, sondern ihren Leib als Tempel Gottes zu verstehen; der beste dieser Tempel ist der Leib Jesu Christi (c. Cels. 8, 19). Auch verheißt er, der Tempel Gottes werde aus lebendigen u. äußerst wertvollen Steinen (scil. den Christen) wieder aufgebaut (ebd.; Ohly aO. [o. Sp. 173] 958/60). Doch als lebendige Steine müssen die Christen tätig werden, ‚denn wenn ich meine Hände zum Gebet erhebe, aber die Hände meiner Seele ruhen lasse, anstatt mit ihnen gute u. heilige Werke zu tun, dann ist das Erheben meiner Hände kein Abend-O.' (c. Heraclid. 20 [SC 67, 94]; vgl. in Num. hom. 23, 3 [GCS Orig. 7, 214f]; Daly, Sacrifice unveiled 94). – Für Origenes war, noch mehr als für Clemens, der das Gewicht auf das gnost. Martyrium legte (s. o. Sp. 182), das echte Martyrium eine besonders ehrenvolle Art der Teilhabe am O. Christi. In Anlehnung an Apc. 6, 9; 7, 13/7 (die Märtyrer stehen neben dem himmlischen O.altar) lehrt er, christliches O. werde zwar in dieser Welt dargebracht, erfahre seine Erfüllung aber erst im Eschaton (s. u. Sp. 192/4 zum O. in Eucharistischen Hochgebeten).

p. Von Origenes bis Augustinus. Im Folgenden soll die Entwicklung zwischen den beiden wichtigen Polen Origenes u. Augustinus kurz dargelegt werden. Nach *Lactantius bestimmt die Natur Gottes die Art des ihm gebührenden Gottesdienstes: verbo enim sacrificari oportet deo, siquidem deus verbum est (inst. 6, 25, 12; Ferguson 1186). Gott wünscht deshalb keine Tier-O., kein Blut u. keinen Tod, sondern ein O. hominis et vitae. Als solche geistigen O.gaben nennt Laktanz zB. ein gütiges Herz, gute Taten, Lob u. Hymnen sowie ein schuldloses Leben (inst. 6, 1. 24f; Ferguson 1184; de Watteville 151). – Für *Eusebius ist das Gebet O. (vit. Const. 1, 48; 4, 45; vgl. or. ad s. coet. 12 [GCS Eus. 1, 171] zum unblutigen O. des Dankes im Gedenken an die Märtyrer). Die Eucharistie versteht er als eng mit diesem spirituellen Gottesdienst des Gebetes verbunden (dem. ev. 1, 10, 36/8; Ferguson 1188f): ‚Wir opfern u. weihräuchern, einmal indem wir das Gedächtnis seines großen O. nach den uns von ihm übergebenen Mysterien vollziehen u. die zu unserem Heil gereichende Eucharistie durch fromme Hymnen u. Gebet Gott darbringen, zum anderen dadurch, dass wir uns ganz für ihn heiligen u. seinem Hohepriester, dem großen Logos, mit Leib u. Seele weihen' (dem. ev. 1, 10, 38; dt. Übers.: Betz 68; vgl. h. e. 10, 4, 68: Christus ist der Hohepriester, der am Altar der Kirche steht u. das unblutige, immaterielle, im Gebet dargebrachte O. annimmt). Er vergleicht häufig den christl. Gottesdienst mit dem blutigen O. der Heiden u. Juden, so opfere zB. *Constantinus d. Gr. nicht den Göttern mit Feuer u. Rauch, sondern dem wahren Gott u. König eine προσφιλὴς καὶ χαρίεσσα θυσία, seine königliche Seele u. einen Geist, der wahrhaft zum Dienst an Gott fähig sei. Nach diesem ersten u. größten O. opfere er auch die Seelen der ihm anvertrauten Herde, die er zur frommen Verehrung Gottes führe (laud. Const. 2f). Ähnlich beschreibt Eusebius das Konzil v. Nizäa als Dank-O. Konstantins für seine Siege (vit. Const. 3, 7, 2. 15, 1). Die Eucharistie ist für ihn das pneumatische u. ‚logoshafte' (λογικὴ) O., in dem Christus sich selbst zur Speise gibt (dem. ev. 1, 10, 29; comm. in Ps. 15, 3 [PG 23, 157B]; Betz 88); sie ist O.gedächtnis u. Gedächtnis-O. (ebd. 68). Im O. der Patriarchen lässt sich das vollkommene O., das Christus dem Vater darbrachte, bereits vorausahnen (dem. ev. 1, 10, 1/19; Young 275). – Auch für *Basilius d. Gr. spielt der Lobpreis als geistiges O. eine wichtige Rolle. Dieses Lob-O. wird dem Vater im Hl. Geist dargebracht, denn alleine ist der Mensch nicht fähig, Gott recht zu loben, er vermag dies nur im Hl. Geist u. durch ihn

gestärkt (spir. 26, 62f [SC 17bis, 472/4]). Basilius versteht die Eucharistie als eine für Christen notwendige Speise, da sie es ermöglicht, in Fülle u. Treue die Gnade der Taufe zu leben u. die dort empfangenen Kräfte immer wieder neu zu stärken (bapt. 1, 3, 1 [ebd. 357, 192]; moral. 80, 22 [PG 31, 869]); nur durch ihren Verzehr empfängt man das wahre, ewige Leben (ebd. 21, 1 [737/40]; vgl. Joh. 6, 54: ,Wer mein Fleisch isst u. mein Blut trinkt, hat das ewige Leben'). – Für *Gregor v. Naz. unterscheiden sich eucharistisches O. u. Kreuzes-O. Christi darin, dass ersteres auf unblutige Weise vollzogen wird (ep. 171 [GCS 53, 123]; vgl. Young 276). Das sakramentale O. bedeutet ,Gemeinschaft mit der Inkarnation u. Passion Gottes' (carm. poem. 1, 2, 34, 238f [PG 37, 962f]) oder ,Gemeinschaft mit Christus selbst, mit seinen Leiden u. seiner Gottheit' (or. 4, 52 [SC 309, 156]; Betz 70). Gregor kennt ebenfalls Fasten, Almosengeben u. weitere gute Werke als geistliche O. (or. 2, 95 [SC 247, 212/4]; 16, 2 [PG 35, 936f]; Young 273); diese sollen Gottes Zorn, der aufgrund fehlender Tugenden der Menschen entbrannte, versöhnen, indem solche Tugenden geübt werden (or. 16, 6. 13 [PG 35, 941/4. 952]; F. M. Young, The use of sacrificial ideas in Greek Christian writers from the NT to John Chrysostom [Cambridge, Mass. 1979] 231f). Letztlich ist die einzige würdige Gabe, die man Gott darbringen kann, der Mensch selbst (or. 42, 8 [SC 384, 68/70]; Young 274). – *Gregor v. Nyssa versteht die Eucharistie als Sühne-O.: Jesus hat sich als Hohepriester selbst als O.gabe für unsere Sünden dargebracht (c. Eunom. 3, 4, 19 [GregNyssOp 2, 140f]; vgl. res.: ebd. 9, 287; Betz 70; J. Maier, Die Eucharistielehre der drei großen Kappadozier [1915] 38). An diesem Beispiel Jesu müssen sich besonders die Priester messen lassen: ,Wer Priester sein will, muss auch seinen Leib zum O. bringen u. selbst ein Schlacht-O. werden, kein totes in dem lebendigen u. geistigen Dienste; nicht darf er durch eine bequeme u. allzu fleischliche Lebensweise die Seele beschweren, sondern er soll durch ein reines Leben alle Bedürfnisse des Lebens wie ein Spinngewebe abstreifen' (vit. Moys. 2 [GregNyssOp 7, 1, 98f]; virg. 23 [ebd. 8, 1, 342f]; Maier aO. 33f). Ähnlich beschreibt Gregor den Tod des Stephanus in Anlehnung an das O. Christi: Er habe als Priester seinen eigenen Leib als O. dargebracht; sein Gebet habe die Sünde der Mörder weggewaschen u. Sündenvergebung bewirkt (Steph.: 22 Lendle; Young 273). – Joh. Chrysostomus betont die Einmaligkeit des ntl. O.: Zwar gibt es viele Eucharistiefeiern, doch handelt es sich jeweils um Gedächtnisfeiern, die rückbezogen sind auf das eine O. Christi u. von diesem her ihr Wesen erhalten. In allen Feiern ist die O.gabe dieselbe: Christus, der sich selbst zur Speise hingibt (in Mt. hom. 25, 3; 50, 3 [PG 57, 331; 58, 508]; in Hebr. hom. 17, 3 [ebd. 63, 131]; Betz 73f. 101/4). Er vertritt nicht nur die mystische Identität des Letzten Abendmahls mit den Eucharistiefeiern, sondern auch des jeweiligen Priesters mit Christus: ,Das O. ist dasselbe, ob dieser oder jener, ob Paulus oder Petrus es darbringt. Es ist dasselbe, das einst Christus seinen Jüngern gab u. das jetzt die Priester vollziehen' (in 2 Tim. hom. 2, 4 [PG 62, 612]; dt. Übers.: J. Betz). Aufgrund der Identität von eucharistischer Gabe u. Leib Christi ist die Teilnahme an der Eucharistiefeier wie eine Entrückung in den Himmel, denn ,wir genießen denselben Leib, der in der Höhe thront' (in Eph. hom. 3, 3 [ebd. 62, 27]; vgl. in Hebr. hom. 14, 1 [ebd. 63, 111]). Ausführlich zum O.charakter der Eucharistie nach Joh. Chrysostomus vgl. zB. A. Naegle, Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae (1900) 148/231. – *Ephraem Syrus versteht die Eucharistie als Vergegenwärtigung des Selbst-O. Christi: ,(Christus) wohlgefälliges O., das für uns dargebracht wurde; heiligendes Schlacht-O., das sich selbst darbrachte; Trank-O., das vergehen ließ das Blut von Kälbern u. Schafen; Lamm, das selber wurde zum opfernden Priester! Selig, wem sein Gebet zum Weihrauchfass wurde u. wer es durch dich deinem Vater darbrachte' (hymn. 31, 5 [CSCO 224 / Syr. 95, 98]; dt. Übers.: E. Beck; vgl. hymn. de azymis 2, 7 [ebd. 249 / Syr. 109, 4]; hymn. de crucifix. 3, 10 [ebd. 41]: ,Unser Herr zum wahren Altar geworden, Priester u. Brot u. Kelch des Heils, er für sich allein all [das] umfassend! ... Altar u. Lamm, O. u. O.priester, Priester u. O.speise'; dt. Übers.: E. Beck; Betz 71). Ephraem sieht ein Ineinander von O. Christi u. O. der Christen: Christus hat sein Selbst-O. in die Hände der Christen gegeben; indem diese es darbringen, werden sie selbst dargebracht u. geheiligt (serm. de domino nostro 50 [CSCO 271 / Syr. 117, 48]; Betz 71f). – **Aphrahat

lehrt, dass die O. des AT verworfen u. an ihrer Stelle das Gebet als christliches O. erwählt wurde (dem. 4, 18f [PSyr 1, 1, 176/81]); dieses wird verstanden als ‚das innere Gespräch mit dem Schöpfer u. die tätige 'Erquickung' Gottes' (D. F. Bumazhnov, Gebet als O. in Dem. IV des Aphrahat: H. Klein / V. Mihoc / K.-W. Niebuhr [Hrsg.], Das Gebet im NT [2009] 434). Er überträgt die jüd. Vorschriften für die Reinheit der O.tiere auf den Betenden u. zwar in dem Sinne, dass die Vollkommenheit des Gebetes vom Verhältnis zum Nächsten abhängt: ‚Erquicke die Zerschlagenen, besuch die Kranken, versorg die Armen! Das ist Gebet. ... so oft ein Mensch Gott erquickt, vollzieht er ein Gebet' (dem. 4, 13f [PSyr 165/72]; dt. Übers.: P. Bruns).

q. Augustinus. Im 10. Buch der civ. D. bietet *Augustinus eine systematische Behandlung von O. Wie Aristoteles zu Beginn seiner eth. Nic. erwähnt auch Augustinus das universelle Streben des Menschen nach *Glück bzw. *Freude u. wiederholt die traditionelle philosophische O.kritik (Gott benötigt keine O.; sie dienen vielmehr dem Wohl der Menschen etc.; s. o. Sp. 160). Im Anschluss hieran legt er seine christliche u. zumindest implizit trinitarische Vorstellung dar, das Gesetz des O. u. das der Liebe seien letztlich identisch: ‚So ist ein wahres O. jede Tat, die getan wird, um mit Gott heilige Gemeinschaft zu haben, d. h. eine Tat, die mit jenem Zweck des Guten in Zusammenhang steht, durch den wir wahrhaft glücklich sein können' (civ. D. 10, 6).

r. Origenes u. Augustinus im Vergleich. (R. J. Daly, Sacrifice in Origen and Augustine: StudPatr 19 [Leuven 1989] 148/53.) Origenes' normativer Einfluss auf spätere christliche Theologen nicht nur des griech. Ostens findet eine Parallele im Einfluss des Augustinus auf den lat. Westen. Ihre O.theologie ist sich bemerkenswert ähnlich; doch zeigen sich auch einige wesentliche Unterschiede. Zunächst unterscheidet sich Augustinus' ‚Definition' sehr von derjenigen, die Origenes formuliert hätte; sie klingt mehr nach späterer aristotelischer Scholastik als dem Augustinus u. Origenes gemeinsamen Platonismus. – Vergleicht man Augustinus u. Origenes anhand der Punkte 1) O. Christi, 2) Tempel-Thematik u. 3) O. durch Christen, so werden entscheidende Unterschiede deutlich. Zu 1) Während Origenes Christi Erlösungswerk erst mit seiner Rückkehr zum Vater als abgeschlossen ansieht u. dabei den Blick platonisierend vor allem auf die himmlischen Gegebenheiten richtet, von denen die irdischen O. lediglich ‚Abbild u. Schatten' (Hebr. 8, 5) sind, wurde dieses für Augustinus bereits in dieser Welt abgeschlossen. Zu 2) Origenes' Denken ist zwar inkarnatorisch geprägt, dennoch steht er auch der philonischen u. platonischen Vorstellung vom Aufstieg der Seele bzw. des Nous nahe. Im Gegensatz dazu u. trotz seiner Achtung vor der platonischen Philosophie, scheint Augustinus sich von den platonischen Kategorien abzusetzen: Er versteht weniger Seele oder Geist als vielmehr das menschliche Herz als inneren Altar. Zu 3) Augustinus lehrt wie Origenes (u. mit fast denselben Worten), dass Christus bei seinem O.tod sowohl Priester als auch O. war u. dass auch die Christen selbst ein O. sind, das sie, wenn sie mit Christus vereint sind, Gott darbringen. Dennoch gibt es einen großen Unterschied: Für Origenes ist das wichtig, was vor dem himmlischen Thron Gottes geschieht, während Augustinus aufgrund seines Konzepts der civitas dei dem irdischen Geschehen einen viel höheren Stellenwert beimisst. Die augustinische Vorstellung der sancta societas stellt die Mitglieder der irdischen Kirche sowie die Heiligen im Himmel in den Mittelpunkt: ‚Denn diese (die Gemeinde) hat er (Christus) dargebracht, in dieser wurde er dargebracht, weil er in ihr Mittler ist, in ihr Priester u. O. zugleich ... u. wir selbst sind dieses O. ... das ist das O. der Christen (sacrificium Christianorum): Die vielen sind ein Leib in Christus. Dieses O. feiert die Kirche auch durch das den Gläubigen bekannte Sakrament des Altares, worin ihr gezeigt wird, dass sie in dem, was sie darbringt, selbst dargebracht wird' (Aug. civ. D. 10, 6). – Sehr wichtig, besonders im Hinblick auf spätere Entwicklungen, ist es, dass Augustinus offenbar das ‚O. der Christen' mit der Eucharistie gleichsetzt (zB. ebd. 17, 5: manducare panem, quod est in novo testamento sacrificium Christianorum). Wegweisend für einen großen Teil des westl. Christentums betonte Augustinus, dass sowohl die irdischen wie die himmlischen Kirchenmitglieder Bürger der Stadt Gottes seien. Erstere werden, gerade als irdische Glieder des Leibes Christi, eins mit ihm u. wie er sowohl Priester wie O.; in der Liturgie ihres christlichen Lebens

werden sie zu denen, die darbringen, u. zu denen, die dargebracht werden (Daly, Sacrifice unveiled 97). – Vieles in der christl. Tradition seit Clemens u. Origenes ist mehrdeutig u. manchmal sowohl platonisch als auch inkarnatorisch ‚trans-platonisch'. So betont zB. Augustinus aufgrund seines Glaubens an die Menschwerdung, der Altar, auf dem die Christen opfern, sei der ‚Altar des Herzens' (s. o. Sp. 190); dieser Ausdruck kann jedoch auf eine radikal spiritualisierende Auslegung des antichristl. Neuplatonikers Porphyrius (s. o. Sp. 155f) zurückgehen (S. Toulouse, Que le vrai sacrifice est celui d'un cœur pur. À propos d'un oracle ‚porphyrien' [?] dans le Liber XXI sententiarum édité parmi les œuvres d'Augustin: RechAug 32 [2001] 169/223).

s. Märtyrerkult u. Eucharistie. Einige Aspekte dieser Entwicklungslinie frühchristlicher O.vorstellungen reichen zurück bis zu den vorchristl. *Makkabäischen Märtyrern (s. o. Sp. 167). Das NT spricht zumindest implizit in martyrologischem Zusammenhang von O. Christi u. Letztem Abendmahl; in apostolischer Zeit tritt diese Linie immer stärker hervor, wie sich zB. in den drastischen Worten des Ignatius (Rom. 4, 1f; s. o. Sp. 177) über sein unmittelbar bevorstehendes Martyrium zeigt, das er sowohl eucharistisch als auch opferbezogen versteht. Abgesehen von den frühchristl. Märtyrerakten (s. o. Sp. 179) finden sich bis zum ‚Martyrium des Polycarp' (das erst ca. 100 Jahre nach dessen Tod iJ. 155/56 nC. verfasst wurde, zZt. der ersten reichsweiten Christenverfolgung unter Decius) kaum ähnlich eindrucksvolle Beschreibungen wie die des Ignatius (C. R. Moss, The other Christs. Imitating Jesus in ancient Christian ideologies of martyrdom [Oxford 2010]). Mart. Polycarp. 14, 1 (12 Mus.) jedoch heißt es: ‚Er aber, die Hände auf dem Rücken u. festgebunden, wie ein ausgezeichneter Widder aus einer großen Herde zur O.gabe, zum Gott wohlgefälligen Brand-O. bereitet' (dt. Übers.: G. Buschmann). Diesen Worten folgt das bekannte Gebet Polykarps (ebd. 14, 1/3 [12/4 Mus.]), das lange als früher Beleg für den traditionellen Aufbau eucharistischer Gebete angesehen wurde. Die Spätdatierung in die Mitte des 3. anstatt des 2. Jh. erlaubt es jedoch, Mart. Polycarp. als Ätiologie u. nicht als Prophetie zu verstehen. Zwar können seine Worte ‚teilzunehmen in der Zahl der Märtyrer an dem Kelch deines Christus ... unter ihnen möchte ich heute vor deinem Angesichte aufgenommen werden in einem fetten u. wohlgefälligen O.' (ebd. 14, 2 [12f Mus.]; dt. Übers.: G. Buschmann) in jedes frühchristliche Jh. datiert werden, doch ist das Gebet, in dessen Kontext sie stehen, aufgrund seiner offensichtlich eucharistischen Struktur (Anamnese, Epiklese, trinitarische Doxologie) frühestens in das 3. Jh. datierbar; bei einer Datierung ins 2. Jh. kann es nur prophetisch verstanden werden (Jasper / Cuming 52/4). – Bemerkenswert ist die Übereinstimmung von Mart. Polycarp. mit der These MacMullens, dass nur eine geringe Zahl der Christen (evtl. nur 5%) am offiziellen Gottesdienst der Kirche unter dem Vorsitz der Bischöfe teilnahm, der Märtyrerkult an den Gräbern sich dagegen großer Beliebtheit erfreute (MacMullen, Church 14f. 23/32. 104/14; s. o. Sp. 145; zum Märtyrerkult auch Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike[2] [1971], bes. 175f). Die Verehrung der Märtyrer scheint aus mehreren Gründen der verbreitetste u. beliebteste christl. Brauch gewesen zu sein: 1) die von allen angestrebte *Nachahmung Christi zeigte sich im triumphalen Tod der Märtyrer am anschaulichsten; 2) die siegreichen Märtyrer besaßen, da sie im Himmel waren, besondere Kräfte, mit denen sie 3) denen halfen, die sie anriefen (R. D. Young, Martyrdom as exaltation: V. Burrus [Hrsg.], Late ancient Christianity [Minneapolis 2005] 74f). Christen wie Heiden gedachten so auf je eigene Weise ihrer Toten; doch zogen die frommen Christen, gebildet oder nicht, eine viel größere u. persönlichere religiös-psychologische Unterstützung aus ihrer Teilnahme am Märtyrerkult als die Heiden aus einem dargebrachten O. So war der ‚Kampf' oder der ‚Diskurs' (vgl. Heyman) über das O. sehr uneinheitlich; denn die Art u. Weise eines Jamblich oder Sallustius (s. o. Sp. 156/61), über Gemeinschaft mit den Göttern zu sprechen, verblasst neben der eindrücklichen u. einzigartigen christl. Art des O.diskurses.

t. Hochgebete des 5. Jh. Am Anf. des 5. Jh. traten hochentwickelte Eucharistische Hochgebete (*Anaphora) auf. Die frühere Struktur aus Anamnese, Epiklese u. Doxologie, die sich bereits im Mart. Polycarp. (s. o. Sp. 191) zeigt, ist nun in eine bis heute erhaltene Grundstruktur entfaltet. Diese besteht aus zehn Elementen, die sich in fünf

Gruppen (A/E) zusammenfassen lassen: A: 1) Eröffnungsdialog, 2) Präfation, 3) Sanctus; B: 4) Postsanctus, 5) Wandlungsepiklese; C: 6) Einsetzungsbericht; D: 7) Anamnese, 8) Kommunionepiklese, 9) Interzessionen; E: 10) *Doxologie (Meyer 132f; W. J. Grisbrooke, Art. Anaphora: J. G. Davies [Hrsg.], The new Westminster dict. of liturgy and worship [London 1986] 13/21). Bei allen neuen Elementen handelt es sich um unterschiedliche Aspekte bzw. natürliche Entwicklungen der anamnetischen oder epikletischen Gebete der früheren dreigeteilten Struktur. Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt der Einsetzungsbericht dar, ein Zitat der Worte Jesu über Brot u. Wein beim Letzten Abendmahl (eine Verschmelzung aus Mc. 14, 22/5, Mt. 26, 26/9, Lc. 22, 17/23 u. 1 Cor. 11, 23/5). Sie werden als Embolismus in alle jüngeren Hochgebete u. somit in die bereits bestehende Gebetsstruktur eingefügt; die nur wenige Jahrzehnte älteren Hochgebete (vor 325 nC.) weisen sie dagegen nicht auf. M. Johnson (Martyrs and the mass. The interpolation of the narrative of institution into the anaphora: Worship 87 [2013] 2/22) vermutet, dass aA. des 5. Jh. die Bezugnahme auf die Eucharistie als O. bereits gut etabliert war, ebenso die Vorstellung vom Martyrium als intensivster Teilnahme am O. Christi. In der Zeit nach Konstantin ist jedoch die Gefahr (bzw. Hoffnung) des Martyriums in der Regel nicht mehr Teil eines christl. Lebens. Aus diesem Grund u. zu diesem Zeitpunkt wurden die Einsetzungsworte Jesu, im Verein mit ihren martyrologischen u. opfertheologischen Konnotationen u. Implikationen, Teil der Hochgebete; dabei wurden sie zunächst weniger als konsekrierend, sondern vielmehr als bekennend u. lobpreisend verstanden (Fendt 21. 48/63). Waren zZt. der Martyrien die martyrologischen Implikationen des eucharistischen Gebetes noch selbstverständlich, so blieb die Macht der christl. O.rhetorik später durch die Betonung der Einsetzungsworte Jesu erhalten. Hierdurch wurden drei traditionelle Elemente des Märtyrerkultes institutionalisiert: 1) die Nachahmung Christi; 2) der Besitz besonderer Macht; 3) die Gabe von Begünstigungen (R. D. Young aO. 75); auch erklärt sich so die besonders im Westen gebräuchliche Bezeichnung der Eucharistie als Mess-O. – In der Folge eigneten sich Christen aller Schichten die Martyriumstheologie u. die sie untermauernde O.rhetorik als einenden Faktor an. Das pagane O. dagegen wurde nicht mehr öffentlich gefördert u. in zunehmendem Maße sogar verboten (Cod. Theod. 16, 10, 4. 6 vJ. 356; 16, 10, 7 vJ. 381; 16, 10, 10/2 vJ. 391/92 u. ö.). Symmachus u. die meisten anderen paganen Senatoren aE. des 4. Jh. wollten zwar die öffentlichen O. als integralen Bestandteil ihres Konzepts für das Wohl des Staates beibehalten (Symm. rel. 3, 2. 8f. 16f; Klein aO. [o. Sp. 162] 46/56. 61/4. 76/8). Doch unfähig, der wachsenden Dominanz des Christentums (s. o. Sp. 161f) praktisch oder theoretisch eine einheitliche Front entgegenzustellen, war das pagane O. (auch wenn es in der Antike nicht völlig abgeschafft wurde) angesichts der christl. Übermacht u. konfrontiert mit Kaisern, die immer offensiver das Christentum förderten, zum Untergang verurteilt.

u. Ein trinitarisches Verständnis von Opfer. (R. J. Daly, Sacrifice unveiled or sacrifice revisited. Trinitarian and liturgical perspectives: Theological Studies 64 [2003] 24/42; ders., Sacrifice unveiled 5/14. 102f.) Die zu Beginn dieses Artikels geäußerte These, die moderne Forschung habe falsche christliche O.vorstellungen in die Antike zurückprojiziert, setzt voraus, dass es eine authentische christl. O.theorie gibt. Worin diese besteht u. ob es sie in der Antike bereits gab, untersucht der folgende Abschnitt. – Das christl. O. ist ein vielschichtiges interpersonales Geschehen, das aus drei ‚Momenten' besteht: 1) dem Selbst-O. Gottvaters in der Sendung des Sohnes; 2) dem darauf antwortenden Selbst-O. des Sohnes in seinem Menschsein u. in der Kraft des Hl. Geistes an den Vater u. für die Menschen; 3) dem darauf antwortenden Selbst-O. der Menschen durch tugendhaftes Handeln in einem christl. geführten Leben, in der Kraft desselben Hl. Geistes, der auch in Jesus präsent war u. der die Menschen nun befähigt, Gemeinschaft mit Vater u. Sohn zu haben. – Diese trinitarische O.vorstellung war, zumindest implizit, bereits in den Hochgebeten des 5. Jh. (s. o. Sp. 192f) vorhanden u. beeinflusste Struktur (sie wenden sich an den Vater u. / durch den Sohn u. den / im Hl. Geist) wie Inhalt. Die meisten Gebete beginnen zB. mit ähnlichen Worten wie die byz. Chrysostomus-Anaphora: ‚Heilig bist du, ja allheilig, Du u. Dein eingeborener Sohn u. Dein Hl. Geist' (A. Hänggi / I. Prahl, Prex eucharistica 1[3] [1998]

224). Darauf folgt einer der beiden Höhepunkte, die Einfügung der Einsetzungsworte Jesu mit ihren martyrologischen bzw. sich auf das O. beziehenden Konnotationen. Mit der Epiklese schließt sich der zweite Höhepunkt an; der Vater wird gebeten, den Geist zu senden, um die Gemeinde sowie ihre Gaben von Brot u. Wein in Leib u. Blut Christi, die für das Leben der Welt geopfert bzw. vergossen werden, zu wandeln. Nach weiterem Gebet zum Vater, immer durch den Sohn u. im Hl. Geist, endet die Anaphora in einer trinitarischen Doxologie. – Die Gottesdienstteilnehmer erleben eine trinitarische Vergöttlichung bzw. Theosis u. haben zumindest anfänglich teil an der vollkommenen, inspirierten, einander mit sich selbst beschenkenden u. sich selbst mitteilenden persönlichen Beziehung der Dreifaltigkeit (Russell). Sieht man von den trinitarischen Aspekten ab, so ähnelt dies sehr der Vorstellung Jamblichs, das Ziel des O. bzw. der Theurgie sei die Gemeinschaft mit dem Göttlichen (s. o. Sp. 157). Auch wenn fraglich ist, wie viele (oder wie wenige; vgl. MacMullen, Church 14f. 23/32. 104/14) Christen diese Hochgebete hörten u. ihre Implikationen verstanden, bleibt festzuhalten, dass das trinitarische Verständnis des christl. O. zweifellos den Hintergrund der großen Hochgebete des 5. Jh. bildete u. in ihnen präsent war.

E. Ausgewählte Vergleichspunkte. I. Gebet. (*Gebet I; *Eulogia.) Ähnlich wie das Wort ,O.' hat auch die moderne Bezeichnung ,Gebet' keine genaue Entsprechung in den antiken Sprachen. Im Folgenden soll Gebet verstanden werden als ,jede Form von (laut gesprochener) Rede ..., mit welcher der Mensch die Hilfe oder den Beistand einer höheren Macht zu gewinnen sucht u. die in der Regel von bestimmten Gesten, Gebärden u. Kulthandlungen begleitet wird' (D. Jakov / E. Voutiras: ThesCRA 3 [2005] 107). Offenbar gibt es keine einheitliche kultische Grundform des Gebets, u., anders als bei den monotheistischen Religionen, auch keine einheitlichen Formulierungen, obwohl die Römer, anders als die Griechen, in ihrem Gebet feste Formulierungen bevorzugen. Spontanes oder frei formuliertes Gebet ist nicht unbekannt u. kann unter den Ungebildeten, Heiden wie Christen, ähnliche Formen annehmen (*Improvisation). Doch in der Öffentlichkeit sind Gebet u. O. so eng miteinander verbunden, dass es kein O. ohne Gebet u. in der Regel auch kein Gebet ohne O. oder eine andere rituelle Handlung gibt (Stengel, Kult.[3] 78/85). Das Gebet ist eine rituelle Rede. Es drückt nicht nur mit Worten die Handlung aus, die gerade vollzogen wird, sondern ist performativ. In der röm. Religion zB. kann das Gebet wichtiger sein als die Handlung, da man diese, wenn nötig, wiederholen kann, die Worte jedoch nicht. So ist in Bezug auf die Namen der angerufenen Gottheiten, die Begünstigten des Rituals u. die genaue Formulierung ihrer Wünsche große Präzision erforderlich. Das das O. bzw. jede wichtige rituelle Handlung begleitende Gebet beschreibt jeweils genau die vollzogene Handlung. – Während im christl. Kult das Gebet eine wichtige Rolle bei dem Bemühen spielt, sich Gott anzunähern, der als barmherziger Vater u. um sein Volk besorgt verstanden wird, ist das nichtchristl. Gebet meist eine Bitte an die zwar gnädigen, aber auch fernen u. mächtigen Götter; göttliche u. menschliche Welten sind voneinander getrennt. Besonders in der kaiserzeitl. röm. Religion ist der Hauptzweck des öffentlichen Gebetes (das ein O. oder eine andere kultische Handlung einschließt) die Sicherung der pax deorum, das ungestörte Nebeneinander dieser beiden voneinander getrennten Welten, u. damit das Wohl des Röm. Reiches (s. o. Sp. 161 zu Symmachus). – Christliches Gebet, besonders in Bezug auf O., unterscheidet sich deutlich, denn spätestens seit dem Bruch des Christentums mit dem Judentum gibt es keine Rituale o. ä., die als rituelle O.handlung (miss-)verstanden werden können. Das gemeinsame Gebet, das die Christen Eucharistie nennen, ist in sich selbst u. gerade als Gebet eine O.handlung u. nimmt erst im Laufe der Zeit rituelle Aspekte auf.

II. Divinatio. In der polytheistischen Antike bedienen sich die Menschen vor allem der *Divinatio, um Wissen über die Zukunft zu erlangen (Stengel, Kult.[3] 54/78). *Cicero unterscheidet zwischen natürlicher (durch direkte Kommunikation mit den Göttern) u. künstlicher (durch die Hilfe von Spezialisten) *Divinatio (div. 1, 11f. 110. 127; 2, 26 u. ö.). Letztere ist besonders anfällig für politische Kontrolle bzw. Verzweckung. Die Divinatio ist eng mit dem O. verbunden, oft sogar das eigentliche Ziel desselben, weshalb sie u. alle mit ihr in Verbindung stehenden Praktiken von Judentum, Christentum u. Islam zurück-

gewiesen werden (allerdings bis heute nicht völlig ausgemerzt sind). Doch Ziel der Divinatio ist nicht allein das Vorhersagen der Zukunft, vielmehr geht es darum ‚das Wirken der Götter in der Welt zu erkennen, zu deuten u. zu erklären. Kommuniziert wurde dabei nicht nur über, sondern auch mit der unsichtbaren Welt' (Waldner 299). Durch die enge Verbindung mit dem O. beinhaltet die Divinatio Gemeinschaft mit den Göttern bzw., nach Paulus, mit den Dämonen (1 Cor. 10, 14/21). Aus diesem Grund wird sie, zusammen mit Rauch- u. Tier-O. u. ä., von den christl. Kaisern im späten 4. Jh. verboten (Cod. Theod. 9, 16, 4 vJ. 357; 16, 10, 9 vJ. 385; 16, 10, 10/2 vJ. 391/92 u. ö.). – Eines der bemerkenswertesten Beispiele für Divinatio im Hinblick auf die Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum ist die Anrufung des Apolloorakels in Didyma durch Diocletianus u. *Galerius iJ. 302, die so ihre Kontroverse über die Behandlung der Christen (ersterer plädierte für milde Maßnahmen, letzterer für Auslöschung) entscheiden wollten (Lact. mort. pers. 11, 7). Als man ihnen berichtet, die ‚Gerechten' (Eus. vit. Const. 2, 50) hinderten Apollo am Sprechen, u. die Berater Diokletians diesen davon überzeugen, damit seien die Christen gemeint, befiehlt er die letzte große Verfolgung (ebd. 2, 51). Diese endet wenige Jahre später mit der Legalisierung des Christentums (vgl. die Mailänder Konvention bei Lact. mort. pers. 48, 2; Eus. h. e. 10, 5, 1/14), der einige Jahrzehnte später die ersten Maßnahmen gegen Tier-O. u. Divinatio folgen (s. oben). Aufgrund einer Entwicklung im paganen Denken befinden sich die Orakelheiligtümer zu dieser Zeit bereits im Niedergang (P. Bonnechère: ThesCRA 3 [2005] 94). – Divinatio im engeren Sinn hat somit offenbar keinen Platz im offiziellen Christentum u. den Schriften u. Gedanken der gebildeten christl. Elite. Doch die Funktion, die bei den Nicht-Christen die Divinatio übernimmt, nämlich die Deutung der Zukunft u. die Erlangung von Aussagen über zukünftige Machtverhältnisse, erfüllt bei den Christen die apokryphe u. apokalyptische Literatur sowie das Bemühen der Bischöfe, die atl. Prophezeiungen als vaticinia ex eventu-Beweise für die Überlegenheit des Christentums heranzuziehen (Waldner).

III. Ethik u. Moral. Seit Hesiods Opera et dies (s. o. Sp. 148f) ist es in der griech.-röm. Welt nicht ungewöhnlich, O. mit Moral zu verbinden. Diese Beziehung bleibt jedoch wenig entwickelt, vage u. unpräzise. Es gibt zB. keine Vorstellungen, die der der atl. Propheten entsprechen u. wie diese alle O. verwerfen, die nicht von der rechten religiösen u. moralischen Gesinnung (wie *Gerechtigkeit, *Barmherzigkeit oder Versöhnung) getragen sind. Die prophetische O.kritik ist so heftig, dass zT. angenommen wird, die atl. Propheten hätten das O. an sich verworfen. Um die Zeitenwende durchläuft das Judentum eine religiöse Entwicklung, die zunächst die Praxis des rituellen O. relativiert u. schließlich ganz eliminiert. Gezwungen, eine Tradition, nach der Sühne u. Wohlergehen des Volkes auf dem Darbringen von O. beruhen, u. eine Realität, in der Exil, Diaspora u. Zerstörung des Tempels O. unmöglich machen, zu vereinbaren, spiritualisiert das Judentum das O. Nun beruht dessen Wirksamkeit nicht mehr auf einer Zeremonie, sondern darauf, dass es in Gehorsam zum Willen u. Gesetz Gottes vollzogen wird. Dies erfüllt in einem nicht beabsichtigten wörtlichen Sinn die Forderung Gottes nach Gehorsam anstelle von O. (1 Sam. 15, 22 u. ö.). Verschiedene gute Werke u. religiöse Handlungen wie Gebet, *Almosen, Torahstudium, brüderliche Zurechtweisung, Vergeben etc. werden als Ersatz für O. bzw. als die von Gott geforderten O. verstanden. Die Christen übernehmen diese Lehre u. machen sie zum Dreh- u. Angelpunkt ihrer eigenen O.theologie. So beschreiben zB. die fünf ntl. Passagen, die christliche O.handlungen erwähnen, ethische, nicht rituelle Handlungen (Rom. 12, 1f; 15, 15f; 1 Petr. 2, 4/10; Hebr. 10, 19/25; 12, 18/13, 16; s. o. Sp. 175). Die Christen suchen nicht lediglich einen Ersatz für rituelles O., sondern verzichten gänzlich darauf. Etwas Vergleichbares findet sich weder in den religiösen Praktiken der Griechen noch der Römer. Zwar vertreten Stoiker oder Neuplatoniker zT. Positionen, die O. relativieren oder im Prinzip darauf verzichten, sie behalten es jedoch als äußerliches Zeichen ihrer Loyalität gegenüber dem Kaiser bei. Keiner der nichtchristl. O.kritiker jedoch verknüpft wie das Judentum ausdrücklich die Wirksamkeit von O. mit Sittlichkeit oder vollzieht wie das Christentum den religiös-politisch subversiven Schritt hin zur völligen Abschaffung ritueller O. Die Aneignung von Sprache u. Bildwelt des rituellen Tier-O.

durch die Christen, um den Mittelpunkt christlichen Lebens zu beschreiben, findet ebenfalls keinen Vergleichspunkt im Heidentum. – Jedoch ist das O. als einziger Vergleichspunkt christlicher u. paganer Ethik u. Moral ungenügend. Es gibt viele Hinweise auf eine weitverbreitete Vorstellung, dass den Göttern an einem moralischen Verhalten ihrer Anhänger liegt; jedoch wird diese von Philosophen u. nicht von religiösen Autoritäten, besonders nicht den für die O. Verantwortlichen, vertreten. In der Regel geht man davon aus, das Wohlwollen der Götter durch die korrekte Ausführung des entsprechenden Rituals zu erlangen; moralische Unterweisungen gehören nicht zum Aufgabenbereich der Priester oder religiösen Autoritäten. Zwar beziehen die Philosophen Moral u. Kult aufeinander, dies spiegelt sich im gängigen Denken u. Handeln jedoch kaum wider (Rives 51f). Die röm. Religion besitzt keinen Sittenkodex (Scheid 19) u. ‚mit Ausnahme des Kaiserkultes, der wiederum auf seine Funktion als Loyalitätsreligion u. religiöse Bindung auf das Zentrum hin eingeengt wurde, fand die Religion im Röm. Kaiserreich Interesse nur als leeres Machtritual ohne Ethik u. Engagement für das Individuum' (Ch. Auffarth, Reichsreligion u. Weltreligion: Cancik / Rüpke 37). – Es ist jedoch zu bedenken, dass unser Wissen hauptsächlich durch die christl. gebildete Elite geprägt ist. Die Christen übernahmen vom Judentum die Vorstellung, Gehorsam gegenüber Gott sei besser als O. (1 Sam. 15, 22). Doch bleibt die Frage, ob die Juden dies tatsächlich so praktizierten. Ebenso bleibt zu fragen, ob die christl. Massen tatsächlich entsprechend der anspruchsvollen Lehre ihrer Bischöfe lebten (MacMullen, Christianity; H. Drake, Intolerance, religious violence, and political legitimacy in Late Antiquity: JournAmAcadRel 79 [2011] 193/235).

IV. Zweck des Opfers. Aufgrund des in Schriften aus der frühen Antike verbreiteten Anthropomorphismus, dessen Spuren sich bis weit in die christl. Zeit finden, glaubte man häufig, O. dienten der Beschwichtigung einer zürnenden Gottheit oder zur Erlangung ihrer Gunst, u. dass die Gottheit die ihr dargebrachten O. benötige bzw. wünsche (Speyer, Religionen; Zeller, bes. 66f). Der Bericht von Noahs O. nach der Sintflut (Gen. 8, 20f) belegt entsprechende Vorstellungen auch im frühen Israel. Im Laufe der Zeit ändern sich diese jedoch, zumindest was die gebildete Elite, jüdisch wie griechisch-römisch, betrifft: Durch den Einfluss der bibl. Propheten bzw. der paganen Philosophen glaubt man nun, das O. diene mehr dem Wohl der Menschen als dem der Götter. Doch gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen Heiden- u. Judentum: Letzteres sieht Sühne / Versöhnung als Hauptzweck des O., die Bitte an Gott, die durch die menschliche Sünde gestörte göttlich-menschliche Beziehung wiederherzustellen bzw. zu stärken. Vergleichbares findet sich in der paganen Antike nicht. Zwar können die Juden (u. später die Christen) Theophrasts drei Gründen für das O., Ehrung der Götter, Dank u. Bitte (s. o. Sp. 151), zustimmen, doch richtet sich ihr Bittgebet vorrangig auf Versöhnung mit Gott. – Theophrasts Lehre weist Ähnlichkeit mit der grundlegenden zweigeteilten Struktur, Anamnese u. Epiklese, des jüd. u. christl. Gebets (u. dadurch auch der dem späteren christl. eucharistischen Gebet zugrunde liegenden Gedanken des O.) auf. Ebenfalls gibt es eine bemerkenswerte Entsprechung zwischen der Sühne als Zweck des jüd. u. christl. O. sowie der von den Griechen u. Römern angestrebten Sicherung der pax deorum. In Bezug auf Ethik u. Moral gibt es jedoch einen großen Unterschied: Für Juden u. Christen erfordern ethische Verfehlungen / Sünden eine Sühne, die Versöhnung wurde ermöglicht durch O. / Gebet mit der rechten ethischen Gesinnung. Für die Heiden dagegen sind Ethik u. Moral zwar nicht unwichtig, jedoch kein notwendiger Teil der O. bzw. rituellen Handlungen zum Erhalt der pax deorum. – Eine weitere bemerkenswerte Ähnlichkeit, wiederum in Bezug auf die gebildete Elite, betrifft die Vorstellung, Gemeinschaft mit der Gottheit sei der Hauptzweck von O.: Sie findet sich beim Neuplatoniker Jamblich (s. o. Sp. 157), ebenso bei einigen Kirchenvätern, wenn sie in christlich-neuplatonischer Art teils explizit, teils implizit von Vergöttlichung / Theosis als Ziel des Gebets u. der Teilnahme an der Eucharistie sprechen (Russell).

V. Rhetorik des Opfers. Es bedarf keines Glaubens an bestimmte Lehren, um als Römer bzw. als loyal gegenüber Rom zu gelten, doch ist die Darbringung bestimmter O. zu bestimmten Zeiten in einer bestimmten Art u. Weise erforderlich. Die diesbezügliche

Weigerung der Christen ist für die Römer nicht nachvollziehbar u. erscheint ihnen umstürzlerisch, so dass die rituelle O.praxis einen der Hauptstreitpunkte zwischen Christen u. Römern bildet. Beide entwickeln einen Diskurs, der ihre widerstreitenden kosmologischen Vorstellungen ritualisiert: Auf der einen Seite wird die pax deorum mithilfe ritueller O. aufrechterhalten, auf der anderen Seite deutet das spirituelle O. eines christl. Lebens u. Sterbens auf die zunehmende Gegenwart der pax Christi u. des Reiches Gottes hin. Beide Seiten ‚verstanden u. ritualisierten 'O.' auf vielerlei Weise u. drückten so Macht u. Identität aus' (Heyman 210). Aus dieser Sicht der inneren Rhetorik (nicht der geschichtlichen Entwicklung) ist der Kampf ungleich: ‚Im Gegensatz zur Sozialkontrolle, die durch die Zentrum u. Randgebiete des Imperiums vereinenden öffentlichen O. erreicht wurde, ritualisierten die Christen Jesu O.tod durch Eucharistie u. Taufe im Leben eines jeden Gläubigen. So wie der Kaiser u. seine Familie erhöht u. in die Nähe der Götter gerückt wurden, hatten auch die christl. Märtyrer teil an der Verherrlichung des auferstandenen Jesus. Wie Rom Macht u. kaiserliche Gunst im rituellen O. abbildete, so schenkte die zweite Taufe im Blut den Märtyrern die Macht, die Truppen Satans zu bekämpfen. Während in Rom jedoch nur der Kaiser nach seinem Tod vergöttlicht wurde, war allen Christen (bes. den Märtyrern) der himmlische Lohn sicher' (ebd. 235). – Gerne wird spekuliert, inwiefern der Ausgang der Auseinandersetzung anders gewesen wäre, wären die Bedingungen für Heiden- u. Christentum gleich gewesen: Wären nicht alle Kaiser seit Konstantin (mit Ausnahme Julians) Christen gewesen, hätten die Versuche der Philosophen, Moral u. Ritual zu verbinden, oder die Bemühungen einiger Mysterienreligionen, persönliche Bekehrung u. Engagement des Einzelnen in die Religion einzubringen, eine ähnlich entschiedene Unterstützung durch den Staat erfahren wie die Christen. Nicht zuletzt stellt sich die Frage, inwieweit die Überlegenheit der christl. Rhetorik darauf beruht, dass die Christen in zunehmendem Maße Machtpositionen innehatten u. zudem die Überlieferung stark durch sie beeinflusst wurde.

VI. Wirtschaftliche Aspekte. Zu rituellen O. gehört nicht nur die Frage, was, wem u. warum geopfert wird, sondern auch wieviel u. vor allem, wem was dargebracht wird; ‚je größer desto besser' ist dabei eine zu einfache Antwort. Schon Hesiods Theogonie stellt die Frage nach korrekter Zuteilung der O.anteile bzw. nach Auf- u. Verteilung von Macht, Nutzen u. Segen sowohl unter den Göttern als auch den Menschen (s. o. Sp. 147f). Hesiods Mahnung, O. entsprechend der eigenen Möglichkeiten (κὰδ δύναμιν) darzubringen (op. 336), ist die erste in einer langen Reihe von Lehren (von Sokrates u. Anaximenes über Jesus bis hin zu verschiedensten Vertretern der christl. u. nichtchristl. gebildeten Elite), die betonen, die rechte Gesinnung des Opfernden sei mindestens ebenso wichtig wie Größe u. Pracht des O. – Die das materielle O. ablehnenden Christen setzten sich mit den wirtschaftlichen Aspekten von O. auf zweierlei Weise auseinander: Erstens haben die Christen die prophetische u. frühjüd. Vorstellung übernommen, dass Almosen u. karitative Werke spiritualisierend an die Stelle materieller O. treten sollen u. durch sie die (früher durch O. erworbenen) heilbringenden Wirkungen erlangt werden können. Zweitens wird das Gebet, besonders das über Jhh. hinweg immer mehr ritualisierte eucharistische Gebet, zum speziellen sacrificium Christianorum (Aug. civ. D. 10, 6; s. o. Sp. 190). In der Spätantike findet in vielen Kirchen im Westen, besonders in Ägypten, Nordafrika u. Rom, im Rahmen der Eucharistiefeier eine Gabenprozession statt, in der die eucharistischen Gaben sowie solche für die Bedürftigen zum Altar gebracht werden (E. J. Kilmartin, Art. Offerings: Enc. of Early Christianity 2^2 [1997] 827f). Dies ist in gewisser Weise eine christl. Assimilation paganer Kultpraxis. – Wesentlich älter als diese christl. Praxis sind öffentliche Festmähler, bei denen O.fleisch verzehrt wird. Neben religiöser Motivation gehört der Wunsch, fromm u. großzügig zu erscheinen, zu den Beweggründen der Spender bzw. Stifter der privaten wie öffentlichen O. (*Euergetes). Letzterer Faktor ist so wichtig, dass das O. zugunsten der zur Schau stellenden Prozession verspätet stattfinden kann (Petropoulou 85). Hiervon zu unterscheiden ist, dass, für einige Christen problematisch (1 Cor. 8f), das auf dem Markt angebotene Fleisch häufig von O. stammt. Dies ist, wie der Brauch von Prozessionen u. Festmählern in Verbindung mit O., ein Grund für Spannungen zwischen Heiden u. Christen. Doch

gibt es nur wenige Hinweise darauf, dass es sich um einen der Hauptgründe handelt.

VII. Heroen u. Heilige. Bei den paganen u. christl. Zeremonien für die Toten überwiegen trotz oberflächlicher Ähnlichkeiten die tiefgreifenden Unterschiede. So gehen die Vorstellungen vom Leben nach dem Tod, dem Zusammenhang zwischen diesseitigem u. jenseitigem Leben (sofern an letzteres überhaupt geglaubt wurde) sowie den Beziehungen zwischen Lebenden u. Verstorbenen (paganen Heroen oder christl. Heiligen) weit auseinander (W. Speyer, Art. Heros: o. Bd. 14, 861/77; K. Buraselis u. a.: ThesCRA 2 [2004] 125/214; P. Brown, The cult of the Saints [London 1981]). – Heiden wie Christen ehren diejenigen kultisch, die sich durch heroische Taten, sei es körperlich oder moralisch, hervorgetan haben. In der paganen Spätantike ist dies nicht nur eine Reaktion auf den an Bedeutung zunehmenden Kult christlicher Märtyrer, sondern auch Ergebnis einer inneren Entwicklung, rückführbar besonders auf den griech. Kult des Weisen u., in der nachklass. Zeit, den in Rom wie Athen gefeierten Kult Platons. Man nahm zB. an, dass Plotin durch seine Platonexegese Heiligkeit erlangt habe oder dass die Anhänger des Apollonius v. Tyana (s. o. Sp. 153) Anteil an seiner Göttlichkeit besäßen (P. Athanassiadi: ThesCRA 2 [2004] 213). Ähnliche Vorstellungen verbinden sich mit der Vergöttlichung Kaiser Julians, der eher als neuplatonischer Heiliger oder Weiser galt denn als divinisierter römischer Kaiser (ebd. 213f). – Das antike Christentum jedoch vertritt ganz andere Vorstellungen: Hier sind die Grenzen zwischen Himmel u. Erde, Göttlichem u. Menschlichem, Lebenden u. Toten aufgehoben (Brown aO. 21). In zahllosen Orten im ganzen Mittelmeerraum werden die Grab u. Altar verbindenden christl. Kulträume zu Orten, an denen Himmel u. Erde sich treffen u. man in den Reliquien noch die geliebten Menschen zu spüren glaubt (ebd. 11). Die Heiden sehen dagegen mit Abscheu auf diese Versammlungen an Gräbern u. die Sehnsucht nach physischem Kontakt zu Märtyrergebeinen (*Contactus). Doch nicht nur das ungebildete christl. Volk, auch die gebildete Elite bezieht aus dem physischen Kontakt mit Reliquien Trost u. Kraft, glaubt man doch, dass die Heiligen, aufgrund ihrer Einheit mit dem auferstandenen Christus, bei Gott Fürbitte einlegen können.

F. Zusammenfassung. Aus hermeneutischer Sicht ist die Frage zu bedenken, ‚wer die Geschichte erzählt', da die Überlebenden bzw. die Sieger, in diesem Fall die gebildete christl. Elite, berichten u. kontrollieren, was sie wie überliefern. – Bemerkenswert ist der Grad der Ähnlichkeit zwischen antiken christlichen u. nichtchristlichen Haltungen u. Praktiken in Bezug auf O. Besonders deutlich zeigt sie sich zB. in der ‚natürlichen Theologie' des Plotin, Porphyrius, Jamblich u. ihrer Schüler: Ihre Vorstellung einer transzendenten spirituellen Gottheit, die keiner O. bedarf, weshalb die O. zum Nutzen der Menschen dargebracht werden, war (zumindest auf den ersten Blick) kaum vom Gottesbild der platonisierenden christl. Theologen zu unterscheiden. Jamblichs Überzeugung, man könne nur als Eingeweihter seine von O. bestimmte Theurgie verstehen, ähnelt der von den Kirchenvätern einige Jahrzehnte später vertretenen *Mystagogie. – Ebenfalls bemerkenswert ist es, dass die Gebildeten, seien sie Heiden oder Christen, wohl mehr miteinander gemein hatten als mit ihren ungebildeten Glaubensgenossen. In der Regel wurden nicht die Gedanken u. Schriften der jeweils anderen gebildeten Elite angegriffen, sondern vielmehr die volkstümlichen, schlichten Vorstellungen u. Praktiken der einfachen Gläubigen (eine Ausnahme bilden Celsus' Streitschrift gegen die Christen u. Origenes' Antwort darauf). – Der lange Prozess der Assimilation paganer Bräuche u. Praktiken durch das Christentum gibt einen gewissen Einblick in die Langsamkeit dieses Prozesses, in dessen Verlauf es zu einer ‚full-service religion' (MacMullen, Christianity 146) wurde.

J. Betz, Eucharistie in der Schrift u. Patristik = HdbDogmengesch 4, 4a (1979). – S. Bradbury, Julian's pagan revival and the decline of blood sacrifice: Phoenix 49 (1995) 331/56. – P. F. Bradshaw, Eucharistic origins (Oxford 2004); The search for the origin of Christian worship. Sources and methods for the study of early liturgy² (ebd. 2002); Reconstructing early Christian worship (Collegeville 2010). – W. Burkert, Homo Necans. Interpretationen altgriech. O.riten u. Mythen = RGVV 32 (1972). – H. Cancik / J. Rüpke (Hrsg.), Die Religion des Imperium Romanum. Koine u. Konfrontationen (2009). – R. J. Daly, Christian sacrifice. The Judaeo-Christian background before Origen = StudChristAntiqu 18 (Washington, D. C. 1978);

Eucharistic origins. From the NT to the liturgies of the Golden Age: Theological Studies 66 (2005) 3/22; The origins of the Christian doctrine of sacrifice (Philadelphia 1978); Sacrifice unveiled. The true meaning of Christian sacrifice (London 2009). – CH. A. FARAONE / F. S. NAIDEN (Hrsg.), Greek and Roman animal sacrifice. Ancient victims, modern observers (Cambridge 2012). – L. FENDT, Gnost. Mysterien. Ein Beitrag zur Gesch. des christl. Gottesdienstes (1922). – E. FERGUSON, Spiritual sacrifice in early Christianity and its environment: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1151/89. – R. GIRARD, La violence et le sacré (Paris 1972). – O. HENSE, Heliodoreische Unters. (1870). – G. HEYMAN, The power of sacrifice. Roman and Christian discourses in conflict (Washington, D. C. 2007). – H. HUBERT / M. MAUSS, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (Paris 1899). – R. C. D. JASPER / G. J. CUMING, Prayers of the eucharist. Early and reformed[3] (Collegeville 1987). – J. W. KNUST / Z. VÁRHELYI (Hrsg.), Ancient mediterranean sacrifice (Oxford 2011). – K. MCCLYMOND, Beyond sacred violence. A comparative study of sacrifice (Baltimore 2008). – R. MACMULLEN, Christianity and paganism in the 4th to 8th cent. (New Haven 1997); The second church. Popular Christianity A.D. 200/400 = Writings from the Greco-Roman world, Suppl. 1 (Leiden 2009). – P. A. MEIJER, Philosophers, intellectuals and religion in Hellas: H. Versnel (Hrsg.), Faith, hope and worship. Aspects of religious mentality in the ancient world (ebd. 1981) 245/59. – K. MEULI, Griech. O.bräuche: ders., Ges. Schriften 2 (Basel 1975) 907/1021. – H. B. MEYER, Eucharistie. Gesch., Theol., Pastoral = Gottesdienst der Kirche, Hdb. der Liturgiewiss. 4 (1989). – F. S. NAIDEN, Smoke signals for the gods. Ancient Greek sacrifice from the archaic through Roman periods (Oxford 2013). – E. NORDEN, Agnostos Theos. Unters. zur Formengesch. religiöser Rede[5] (1971). – M.-Z. PETROPOULOU, Animal sacrifice in ancient Greek religion, Judaism, and Christianity. 100 B.C./A.D. 200 (Oxford 2008). – J. B. RIVES, Religion in the Roman Empire (Malden 2007). – N. RUSSELL, The doctrine of deification in the Greek patristic tradition (Oxford 2004). – J. SCHEID, An introduction to Roman religion (Bloomington 2003). – J. Z. SMITH, The domestication of sacrifice: R. Hamerton Kelly (Hrsg.), Violent origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on ritual killing and cultural formation (Stanford 1987) 191/235. – W. SPEYER, Religionen des griech.-röm. Bereichs. Zorn der Gottheit, Vergeltung u. Sühne: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 = WissUnters-NT 50 (1989) 140/59; Töten als Ritus des Lebens. Zum Sinn des O.: ebd. 2 = ebd. 116 (1999) 15/49. – P. STENGEL, Kult.[3]; O.bräuche der Griechen (1910). – G. G. STROUMSA, La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'antiquité tardive (Paris 2005). – D. ULLUCCI, Before animal sacrifice. A myth of innocence: Religion & Theology 15 (2008) 357/74; Contesting the meaning of animal sacrifice: Knust / Várhelyi 57/74. – R. DE VAUX, Les institutions de l'AT 1/2 (Paris 1958/60); Les sacrifices de l'AT = Cah. de la RevBibl 1 (ebd. 1964). – K. WALDNER, Märtyrer als Propheten. Divination u. Martyrium im christl. Diskurs des 1. u. 2. Jh.: Cancik / Rüpke 299/311. – J. DE WATTEVILLE, Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers s. (Neuchâtel 1966). – F. M. YOUNG, Art. O. IV. NT u. alte Kirche: TRE 25 (1995) 271/8. – D. ZELLER, Der Sühnetod Jesu in religionsgeschichtl. Sicht: Ntl. Exegese im 21. Jh. Grenzüberschreitungen, Festschr. J. Gnilka (2008) 66/81. – L. ZIEHEN, Art. O.: PW 18, 1 (1939) 579/627.

Robert J. Daly (A. B. C.I.III. D.I.II.a/l.o.q/u. E. F) / Theresa Nesselrath (Übers. u. C.II. D.II.m.n.p).

Orakel.

A. Einführung. O. sind eine im gesellschaftlichen wie individuellen Leben der Antike tief verwurzelte u. weit verbreitete Form der Divinationstechniken (*Divinatio; Bouché-Leclercq; S. Maul u. a., Art. Divination: NPauly 3 [1997] 703/18; S. I. Johnston u. a., Divination and prophecy: dies. [Hrsg.], Religions of the ancient world [Cambridge, Mass. 2004] 370/91; Burkert / Suárez de la Torre / Graf; Roessli u. a.; W. Burkert, Signs, commands, and knowledge. Ancient divination between enigma and epiphany: Johnston / Struck 29/49; Friese, Kunst). Voraussetzung ist im Allgemeinen die Überzeugung von der Existenz u. Wirkmacht höherer geistiger, vor allem göttlicher Kräfte, die umfassende Einsicht in das Weltgeschehen haben u. darauf Einfluss nehmen (Cic. har. resp. 19; div. 1, 82/4. 117/20 [stoische Positionen, die in div. 2 kritisch geprüft werden; s. u. Sp. 256f. 290/3]; 2, 148; zu den differierenden philosophischen Konzepten s. u. Sp. 254/70). Diese können dem Menschen Hinweise, ‚Zeichen' (σημεῖα; signa) auf Zukünftiges geben, deren Bedeutung in der Regel von ausgebildetem Personal entschlüsselt werden muss. Die ‚Mantik' (μαντική) bzw. divinatio als die Kunst, solche Zeichen zu erkennen u. richtig zu deuten (Sext. Emp. adv. math. 9, 132 = SVF 2, 1018. 1189 [Cic. div. 2, 130]), vermittelt somit ein ‚Vorempfinden u. ein Wissen zukünftiger Ereignisse' oder ‚zukünftiger Wirklichkeit' (ebd. 1, 1. 105; vgl. 1, 6. 9 u. ö.; zu Cic. div. s. u. Sp. 290/3). Göttliche Zeichen können unerwartet-spontan etwa in Himmels-, Wetter- oder Naturerscheinungen u. anderen außergewöhnlichen Ereignissen (Blitz [*Gewitter], Kometen, Sonnen- / Mondfinsternis, Regen, Tierverhalten, Niesen, Muskelzucken usw.) von göttlicher Seite ‚entgegengebracht' werden (‚signa oblativa' [Prodigien, Omina]; s. u. Sp. 270f). Demgegenüber sind mit O. solche Zeichen gemeint, die vom Menschen durch gezielte Beobachtung gesucht (bes. Eingeweideschau, meist in Verbindung mit Tieropfer, Beobachtung des Vogelflugs) oder von der Götterwelt in geeigneter, d. h. ritualisierter u. kultisch gestalteter, Form erbeten werden (‚signa im-

petrativa'). Den O. liegt also eine menschliche Frage zugrunde, auf die eine göttliche Antwort gesucht wird (spontane Mitteilungen von O.göttern bleiben Ausnahmen). Als ‚Verfahren, den göttlichen Willen zu erfragen' (Maul, Omina 47), sind sie somit ‚zutiefst kommunikative Vorgänge' (Rosenberger, Griech. O. 10; vgl. Plat. conv. 188b: *Opfer u. Mantik machen die Gemeinschaft zwischen Göttern u. Menschen aus) zwischen menschlichem u. göttlichem Bereich. Die Zeichen müssen durch den Wahrnehmenden selbst oder einen Spezialisten richtig erkannt, interpretiert u. auf die aktuelle Situation angewendet werden; ‚Dekodierung' u. ‚Pragmatik' sind also immer mit eingeschlossen (Ebner 312; Oesterheld 543/5). O. zielen darauf ab, durch die Ermittlung göttlichen Wissens u. Wollens Entscheidungshilfen zu erhalten oder auch schon getroffene Entscheidungen zu legitimieren, Schwierigkeiten u. Krisen zu erklären sowie Maßnahmen zur Lösung zu treffen (Gaben u. Opfer, Errichtung von *Götterbildern, Prozessionen, Hymnen, *Feste usw.) bzw. befürchtete Bedrohungen abzuwenden (ebd. 536/41). Sie dienen also im Kern als Verhaltensanweisungen. So befriedigen sie das menschliche Bedürfnis nach Orientierung u. Sicherheit u. tragen zur Angstminderung bei (ebd. 20. 552/5). Sie werden von Herrschern, Stadtgemeinschaften wie auch Privatpersonen genutzt. Die Weisung der höheren, unabhängigen Instanz normiert u. legitimiert Handeln (gerade auch der Herrschenden), ermöglicht gesellschaftlichen Konsens u. stabilisiert gesellschaftliche wie staatliche Strukturen (Rosenberger, Griech. O. 65/126; Oesterheld 556/8. 567). Somit bildet das O.wesen in antiken Gesellschaften ‚ein wesentliches Segment religiösen Handelns ..., in dem soziale Komplexität, rituelle u. kommunikative Interaktion, das Aushandeln von situationsbezogenen Wissensbeständen u. handlungsgerichtete Wirklichkeitskonstruktion zusammentreffen' (ebd. 42 [für ‚antike Polisgemeinden']); es ist somit wesentlich ‚Kulturtechnik' (Rosenberger, Griech. O. 15). – Die Grenzlinie zwischen O. u. anderen mantischen Praktiken kann nicht trennscharf gezogen werden. Der vorliegende Artikel behandelt schwerpunktmäßig das O. als institutionalisierte, ritualisierte, zumeist kultisch ausgestaltete öffentliche Divination, in der sich der Auskunft- u. Ratsuchende mit einer expliziten oder impliziten Frage an eine Gottheit wendet, um durch Anteil am göttlichen Wissen u. Wollen das eigene Verhalten u. Geschick positiv zu gestalten, bezieht aber auch Formen der freien Divination ein. Auf die Traummantik (‚Traum-O.'), die nur in bestimmten Formen im strengen Sinn zu den O. zu rechnen ist, wird lediglich knapp verwiesen. Eng verwandt, aber hiervon zu trennen sind Prophetie u. *Magie. Propheten / Prophetinnen kann man in religionsgeschichtlicher Perspektive definieren als ‚charismatische Verkünder des göttlichen Willens, des im Sinne der Gottheit Richtigen u. Wahren, auch zukünftiger Ereignisse, nachdem sie eine Botschaft durch Vision oder Audition empfangen haben ... u. von einer Gottheit zur Verkündigung des Offenbarten veranlasst worden sind' (W. Klein, Art. Propheten / Prophetie I: TRE 27 [1997] 473). Zu den zumeist anerkannten konstitutiven Merkmalen der Prophetie zählen demnach (ebd. 473/6; J. Stökl, Prophecy in the ancient Near East [Leiden 2012] 7/11): 1) überraschende Berufung durch eine (meist personal gedachte) Gottheit ohne vorbereitende Ausbildung u. nicht selten gegen den eigenen Willen; 2) dauerhafte oder zeitlich begrenzte Beauftragung als göttliches ‚Sprachrohr', die nicht abgelehnt werden kann / darf; Auftrag zur Verkündigung einer Botschaft, die durch Vision oder Audition (im Traum, auch in der Ekstase) inhaltlich klar empfangen wurde, also nicht weiter ausgedeutet werden muss, u. an eine bestimmte Zielgruppe gerichtet ist; 3) Initiative von Seiten der Gottheit in der Regel ohne menschliche Anfrage; 4) keine Verwendung von Hilfsmitteln wie in der induktiven Mantik. Kennzeichen der atl. Schriftprophetie ist darüber hinaus das Anliegen, durch kritisch-mahnende, drohende oder auch ermutigende Aussagen über die gegenwärtigen Verhältnisse u. die Zukunft auf die ‚Errichtung einer Ordnung im Sinne der Gottheit' (Klein aO. 474) hinzuwirken. Prophetische Botschaft beschränkt sich also nicht wie O. u. Wahrsagerei auf ein Einzelgeschehen, sondern verbindet im größeren Rahmen ‚durch Gott heraufgeführte Entwicklungen mit Geschichte u. Gegenwart' (K. Koch, Art. Propheten / Prophetie II: TRE 27 [1997] 477). Im Gegensatz zu Propheten vollziehen die Verkünder von O. ihren Dienst freiwillig, oft als ausgebildete Experten oder qualifizierte Amtsträger, u. vermitteln gött-

liche Antwort auf eine Anfrage mit konkretem, begrenztem Bezugsrahmen. Dennoch bleiben die Grenzen fließend, da vor allem im vorexilischen Israel u. seiner Umwelt neben den ‚Schriftpropheten' auch andere ‚Propheten' wirkten, auf die die genannten Merkmale nur begrenzt zutreffen u. die auch induktive Mantik betrieben (E. Zenger: ders. u. a. [Hrsg.], Einleitung in das AT^8 [2012] 509/14, bes. 510f). Sofern als ein Grundzug von *Magie gelten kann (zum Problem der Definition M. Frenschkowski, Art. Magie: o. Bd. 23, 858f. 873/6), durch rituelle Beschwörung höhere Kräfte in den Dienst zur Veränderung innerweltlicher Vorgänge zu zwingen, zielt sie auf eine ‚symbolisch-analoge Manipulation' (Ebner 353), die nicht auf eine göttliche Botschaft u. deren Deutung angewiesen ist. Allerdings sind auch hier die Grenzen zur Divination nicht immer klar zu ziehen (Oesterheld 20f$_4$; F. Graf, Magic and divination: D. R. Jordan / H. Montgomery / E. Thomassen [Hrsg.], The world of ancient magic [Bergen 1999] 283/98; M. Carastro, Quand Tirésias devint un mágos. Divination et magie en Grèce ancienne: RevHistRel 224 [2007] 211/30).

B. Griechisch. I. Allgemein. In Griechenland ist nahezu die gesamte Bandbreite antiker Divination in ihrer kaum zu überblickenden Vielfalt belegt (erster Überblick: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 1/51; P. Bonnechère, Divination: D. Ogden [Hrsg.], A companion to Greek religion [Malden 2007] 145/60; K. Beerden, Worlds full of signs [Leiden 2013]; zum O.wesen Latte 829/54; Aune 23/79; Rosenberger, Griech. O. [8f: Lit.]; ders., Art. O.). Aufgrund des allgemeinen vitalen Interesses an Lebens- u. Entscheidungshilfen aus dem göttlichen Bereich sind divinatorische Praktiken fester Teil des privaten u. öffentlichen Lebens. Nach Lucian (astr. 23) gab es ohne das Einholen von günstigen Zeichen keine Stadtgründung, keine Errichtung von Mauern, keine Schlacht, ja keine *Hochzeit. Gerade die einfachen Formen des Zufalls-O. durch Würfeln, Losen oder Beobachtung von Naturerscheinungen, die an jedem Ort u. zu jeder Zeit verfügbar sind u. die jeder ohne spezielles Wissen durchführen kann oder die als Dienstleistung angeboten werden, sind weit verbreitet. Neben dieser freien Divination entwickelt sich im griech. Raum aber eine ausgeprägte institutionalisierte Divinationskultur in O.heiligtümern (zum Verhältnis beider J. Dillery, Chresmologues and Manteis: Johnston / Struck 167/231). Für diesen Bereich kann man O. definieren als ‚Weissagungen, die an bestimmten Orten nach einem festgelegten Ritus u. zu festgelegten Zeiten, an denen die Gottheit als anwesend gedacht war, erteilt wurden' (Rosenberger, Griech. O. 7), also eine kultisch-ritualisierte, institutionalisierte, ‚öffentliche' Divination, die an Heiligtümer gebunden ist (Befragung, *Inkubation [uU. mit Heilung]) u. deren Vollzug sowie Deutung dokumentiert u. lehrend tradiert wird; der Übergang zur freien Divination durch die verschiedenen Arten des Zufalls-O. sowie zur individuellen *Inspiration ist fließend (Oesterheld 20f). Sie weist strukturelle Parallelen zu Mysterienkulten u. *Arkandisziplinen auf (ebd. 22; *Mysterien). O. führen damit die Funktion der großen mythischen Sehergestalten wie Kassandra, Teiresias, Kalchas, Amphiaraos oder historisch mehr oder weniger fassbarer Personen wie der verschiedenen Sibyllen u. Mitglieder von ‚Seherfamilien' fort, die sich allerdings ungefragt als Sprachrohr der Gottheit zu Wort melden, u. werden in aitiologischer Erzählung mit ihnen in Verbindung gebracht (zB. Sibylle u. Delphi, Kalchas u. Klaros, Teiresias u. Theben usw.; W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 14/6; Dillery aO. 172/83). Da aber die O.kulte die frei wirkende göttliche ‚Begeisterung' (ἐνθουσιασμός), den gottgeschenkten ‚Wahn' (μανία) u. die Ekstase an Ort, Zeit u. Ritus binden, kann man von einer ‚Institutionalisierung des Charismas sprechen' (Ebner 323). Wie weit sich durch den Einblick in das Wissen u. Wollen der Götter bzw. in die ‚Vorsehung' (πρόνοια) oder die ‚Vorherbestimmung' (εἱμαρμένη, fatum im Sinne der ‚Ordnung u. Kette von Ursachen' allen Geschehens [Cic. div. 1, 125]) das ‚Geschick' (μοῖρα; fatum) verändern lässt, wird unterschiedlich beurteilt (W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 49/51; Rosenberger, Religion 75; Bendlin 166/72; J. Rüpke, Göttliche Macht ohne Gesicht: R. G. Kratz / H. Spiekermann [Hrsg.], Vorsehung, Schicksal u. göttliche Macht [2008] 1/22, bes. 14/9; H.-G. Nesselrath, Wenn Zeus an seine Grenzen kommt. Die Götter u. das Schicksal bei Homer: ebd. 61/82; zu Cicero auf dem Hintergrund philosophischer Konzepte ausführlich E. Begemann, Schicksal als Argument. Ciceros Rede

vom ‚fatum' in der späten Republik [2012]). Vor allem in Tragödien (wie etwa das Beispiel des Ödipus zeigt, der das Eintreffen des O.spruchs verhindern will u. ihn gerade dadurch zur Erfüllung bringt) sowie bei einigen Philosophen unterliegen Menschen u. Götter ganz dem Schicksal oder dem Zufall, die selbst als göttliche Kräfte auftreten können. Teilweise wird Göttern ein gewisser Einfluss eingeräumt. Wie die delphische Pythia dem Kroisos (Herodt. 1, 91, 1/3) erklärt, können die Götter das festgesetzte Schicksal vielleicht etwas verzögern, aber nicht gegen den Willen der Schicksalsgöttinnen aufhalten oder grundlegend verändern. Nach Paus. 1, 40, 4 ist Zeus der einzige Gott, dem das Schicksal gehorcht. Entsprechend kann Jupiter den Aufstieg Roms zusichern u. auch gegen widerstrebende Götter / Göttinnen durchsetzen. Historiker (zB. Thukydides [Rosenberger, Religion 75]) dagegen können geschichtliche Verläufe als menschlich bestimmt darstellen. – Terminologisch bezeichnen χρησμός den O.spruch, χρηστήριον u. μαντεῖον sowohl den Spruch als auch die O.stätte (wie lat. oraculum), μαντεία die Gabe der Weissagung u., wie das Verb μαντεύομαι, das Weissagen, die Sprucherteilung als Tätigkeit; μάντις meint den ‚Seher', d. h. die in unmittelbarem Kontakt zur Gottheit stehende, die Zeichen deutende u. den O.spruch gebende Person (selten die Gottheit selbst; A. Hupfloher, Mantische Spezialisten im Osten des Römerreiches: H. Cancik / J. Rüpke [Hrsg.], Die Religion des Imperium Romanum [2009] 274f), teils davon unterschieden bezeichnet προφήτης den ‚Aussprecher' (Verkünder u. Interpreten) des Spruches; χρησμολόγος kann den Spruchvermittler meinen, vor allem aber bezeichnet die Vokabel den (frei wirkenden) Spezialisten für die O.deutung (Dillery aO. 168/72; zum weiteren Wortfeld u. Hintergrund in der Kaiserzeit Hupfloher aO. 273/97), was häufig die Sammlung von Sprüchen voraussetzt.

II. Grundzüge der Entwicklung des griech. Orakelwesens. (Überblicke: Parke, Greek oracles; ders., Apollo; Levin; T. S. Scheer, Das antike O.wesen zwischen heidn. Kaiserzeit u. christl. Spätantike: Brodersen [Hrsg.] 73/95; Friese, Architektur 106/209. 319/30.) In Griechenland entwickelt sich aus archaischen Anfängen eine breit gestreute O.kultur. Aus ihr gehen die bedeutenden griech. O.heiligtümer hervor, die teils im Einflussbereich von Poleis, teils aber auch aufgrund ihrer Bindung an auffällige Naturphänomene (Erdspalte, Höhle, Quelle, Baum) an abgelegenen Stellen liegen. Gerade von den extraurbanen Heiligtümern gelangen einige zu überregionaler bis hin zu panhellenischer Bedeutung u. hoher Selbständigkeit. Die wichtigen Heiligtümer finden sich vor allem auf dem griech. Festland (bes. dicht in Böotien) u. einzelnen Inseln, dann auch zunehmend im Osten (Ionien) sowie in Mittelitalien. In der Blütezeit dürften über die extra- u. suburbanen Stätten hinaus nahezu im Gebiet jeder größeren Stadt O.heiligtümer bestanden haben (Rosenberger, O.wesen 138). Besonders wichtig wird Delphi, mit dessen Aufstieg auch Apollon zum vorherrschenden O.gott wird. Gerade die überregional bedeutsamen O. fungieren nicht allein als Kultzentren, die die individuellen u. kollektiven Orientierungsbedürfnisse befriedigen, sondern auch als Orte des politischen u. wirtschaftlichen Lebens, in denen sich die das Heiligtum tragenden Eliten u. Poleis in ihrer politischen u. wirtschaftlichen Bedeutung konkurrierend präsentieren können (Friese, Architektur 320f; zu wirtschaftlichen Aspekten am Beispiel Delphis V. Rosenberger, Die Ökonomie der Pythia: Laverna 10 [1999] 153/64). Dies trägt wesentlich zum Ausbau der O.stätten bei. Nach der ersten Errichtung von einfachen Gebäuden, ‚ein eindeutiges Zeichen für die Institutionalisierung eines Kultes' (Friese, Architektur 321f), entstehen ab dem 6./5. Jh. (offenbar in überregional bedeutsamen Heiligtümern mit Verzögerung) Gebäude, die nur teilweise mit dem Kult verbunden sind (wie die Ausgestaltung des Kultnucleus), vor allem aber der Repräsentation, dem gesellschaftlichen Leben u. der Kommunikation unter den Besuchern dienen, so zunächst Schatzhäuser an möglichst exponierter Stelle, dann große Tempelbauten u. Gebäude mit Versammlungsräumen insbesondere für gemeinsame Mahlzeiten. Nach den Perserkriegen u. dem Beginn der hellenist. Zeit lässt das Interesse von Machthabern u. Städten nach. Die großen Heiligtümer reagieren offenbar mit der Intensivierung von Agonen, die den Ausbau der Festarchitektur (Theater, Sportstätten u. a.) nach sich zieht; dadurch vereinheitlicht sich das Erscheinungsbild der Stätten (ebd. 321/8). Der Bedeu-

tungsschwund verstärkt sich aufgrund der veränderten Machtverhältnisse in römischer Zeit. Vor allem für das 1. Jh. vC. u. die frühe Kaiserzeit wird vielfach ein Niedergang der O.stätten beklagt (Levin 1599/649). Nach Strab. 17, 1, 43 hat das Interesse an O., die ‚in alten Zeiten‘ hoch geachtet wurden, deutlich nachgelassen; die Römer seien mit den Sibyllinen, der Eingeweideschau, der Beobachtung des Vogelflugs u. der ‚portenta‘ zufrieden. Plutarch stellt fest, dass dem Delphischen O. in den gegenwärtigen ruhigen Friedenszeiten ohne Verwüstung, Epidemien u. Katastrophen keine wichtigen Fragen mehr vorgelegt werden (Pyth. orac. 28, 408B/D; zum Bedeutungsrückgang im 1. Jh. vC. Strab. 9, 3, 8; Cic. div. 1, 37f; 2, 117; Scheer aO. 74f). Während in der öffentlichen Divination Roms die Sibyllinen als ‚a closed ‘canon’ of divine wisdom‘ (Lane Fox 237) in der Hand der Quindecimviri (s. u. Sp. 274f) besondere Bedeutung gewinnen, werden im griech. Bereich die Götter weiterhin direkt befragt. Einige römische Kaiser haben allerdings eine große Affinität zu griechischen O. (Tóth 57/62; D. Potter, Prophets and emperors [Cambridge 1994] 146/182; Scheer aO. 79f). So ist für die Herrschaftslegitimation Vespasians u. der Flavier der Sarapiskult, vor allem das O. des Basilides (Tac. hist. 4, 82 in Anknüpfung an Alexander d. Gr. im Ammoneion; Suet. vit. Vesp. 7) in Verbindung mit (Heilungs-)Wundern u. Träumen, grundlegend (Tóth 74f). Trajan, Hadrian u. nachfolgende Kaiser fördern O.heiligtümer. Insgesamt blüht, wie die Vielzahl überlieferter Sprüche belegt, das O.wesen im 2./3. Jh. wieder auf (Lane Fox 200/61; Scheer aO. 75f). Dies betrifft besonders Delphi, Didyma u. Klaros (Levin 1620/37; Busine 21/47), aber auch Gryneion, Lebadeia (Levin 1637/42), Herakleia, Hierapolis, Acharaka, Monte Gargano u. Palike (Friese, Architektur 329). Hintergrund sind offenbar bei fortbestehendem Bemühen um Gunst u. Schutz der Götter der in Friedenszeiten gestiegene Wohlstand, die Rivalität von Städten u. ihrer Eliten sowie Bedrohungen durch Seuchen u. Naturkatastrophen (Lane Fox 250/61). Zur neuen Attraktivität könnte auch beitragen, dass O.stätten in einem ‚Reindividualisierungs- bzw. Remystifizierungsprozess‘ (Friese, Architektur 332) die naturgegebenen Voraussetzungen stark in das Ritual einbeziehen oder baulich noch verstärken u. auf das individuelle Erleben des Kontaktes mit der Gottheit abstellen (ebd. 329/44). Es entstehen auch neue O. wie das Glykon-O. von Abonuteichos (um 150 nC. [ebd. 329f. 427; dies., Kunst 108/16; Lane Fox 241/50]); überhaupt weitet sich das Angebot an Divination stark aus (ebd. 202/13). O. können aber auch Mittel des geistigen Widerstandes gegen die röm. Herrschaft sein (so etwa das Töpfer-O., *Hystaspes, jüd. Sibyllinen u. a.; Tóth 183_{77} mit Verweis auf H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt [1938]; J.-D. Gauger, O. u. Brief: Rom u. der griech. Osten, Festschr. H. H. Schmitt [1995] 51/67). Mindestens bis ins 4. Jh. bleiben O. im griech. Raum Teil des öffentlichen Lebens (Busine 12f). Mit dem Übergang in die christl. Spätantike werden die O.kulte immer weiter zurückgedrängt u. schließlich unter Theodosius iJ. 381/82. 385. 392 rechtlich unterbunden (Cod. Theod. 16, 10, 7/9; 16, 10, 12; das Opferverbot ist wesentlich gegen die Divination intendiert: A. Lotz, Der Magiekonflikt in der Spätantike [2005] 117; s. u. Sp. 299).

III. Techniken u. Methoden. W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 4/14; Friese, Architektur 73/105; Naether 18/21 (tabellarischer Überblick) sowie für den östl. Raum Y. Hajjar, Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine: ANRW 2, 18, 4 (1990) 2289/313.

a. Einteilungsschemata. Die Bandbreite der angewandten O.methoden ist sehr groß. Moderne Einteilungsschemata sind oft durch Ciceros Unterscheidung zwischen ‚natürlicher‘, d. h. aus sich verständlicher, u. ‚kunstgemäßer‘ Weissagung, die eine professionelle Deutung erfordert, beeinflusst (div. 1, 11: duo sunt enim divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae; vgl. ebd. 1, 34. 49; 2, 16; der ‚kunstgemäßen‘ Divination ordnet er Opfer- u. Vogelschau, Beobachtung von außergewöhnlichen Phänomenen, *Astrologie u. Losen zu, der ‚natürlichen‘ Träume u. Sehertum / Prophetie [vaticinationes]; s. u. Sp. 256. 291f). So differenziert Bouché-Leclercq 1, 108 zwischen ‚intuitiver‘ Mantik, die vom Anfragenden oder vom Medium allein aus sich selbst heraus gewonnen wird, u. ‚induktiver‘, die auf äußeren Erscheinungen oder Hilfsmitteln beruht u. der fachkundigen Interpretation bedarf (P. Courcelle, Art. Divinatio: o.

Bd. 3, 1236/41). Bezogen auf die Subjekte wird zwischen autosuggestivem O., das der Klient selbst durch unmittelbaren Kontakt mit der Gottheit gewinnt, u. fremdsuggestivem O., das durch eine andere Person als Medium gegeben wird, unterschieden (zB. Friese, Architektur 73f). In Kombination beider Schemata bildet Rosenberger, Art. O. 5 vier Gruppen von O.: 1) durch ein Medium aufgrund eigener Inspiration; 2) durch ein Medium mit zufallsunterworfenen Hilfsmitteln; 3) durch den Klienten selbst aufgrund eigener Inspiration; 4) durch den Klienten mit Hilfsmitteln, die auf Zufall beruhen.

b. Methoden ‚freier' Divination. Im griech. Bereich werden in der nicht an ein Heiligtum gebundenen Divination viele der in der Antike weit verbreiteten (meist ‚induktiven') Divinationstechniken (Courcelle aO. 1239f) verwendet, die sich zwischen (gezielter) Beobachtung von Omina u. O.techniken bewegen (W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 4/10; Friese, Kunst 79/86): 1) Beobachtung von Himmelserscheinungen: Blitz (*Gewitter), Kometen, Meteoriten, Sonnen- / Mondfinsternis, Regen, Wind usw. sowie Astrologie; 2) Tier-O. (Theriomantik): Deutung des Verhaltens eines oder mehrerer Tiere, besonders Vogelschau (Ornithomantik; Flugrichtung, -höhe, -bewegungen [Ditt. Syll.[3] nr. 1167; Dio Chrys. or. 36, 61; W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 5f], Rufe, Beute- u. Fressverhalten); besonderes Interesse gilt Greifvögeln wie dem *Adler oder Falken, aber auch Eisvogel, *Pelikan, Reiher u. a.; 3) im Zusammenhang mit Tieropfern (Opfermantik): Eingeweide-, besonders Leberschau (Hepatoskopie; sie ist in homerischer Zeit noch nicht üblich, wird vermutlich aus dem Osten übernommen [s. u. Sp. 300] u. dann als Teil jedes Tieropfers zur ‚zentrale[n] Form der griech. Mantik' [W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 6; zum röm. Bereich u. Sp. 280]; sie wird besonders häufig im Zusammenhang mit militärischen Unternehmungen erwähnt sowie bildlich dargestellt) u. Deutung weiterer Merkmale des Opfervorgangs (etwa ‚das Aufbrennen des Opferfeuers, das Platzen der Gallen- oder Harnblase, die Bewegung des Schwanzes' [ebd. 7 mit Verweis auf Sophocl. Ant. 1005/11 u. a.]); 4) Wasser- u. Becher-O. (Hydro-, Lekanomantik; Verhalten von Öl[tropfen] auf Wasser [s. u. Sp. 301], Spiegelbilder); 5) Zufalls-O.: Begegnungen mit Personen, Stimmen (Cledonomantik), *Namen, Worte, Niesen u. a. sowie die unterschiedlichen Arten des Los-O. (Rosenberger, Griech. O. 40/4; ausführlich J. Nollé, Kleinasiatische Los-O. Astragal- u. Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen O.renaissance [2007]; F. Graf, Rolling the dice for an answer: Johnston / Struck 51/97). Eine einfache Form sind Buchstaben-O., bei denen aus einem Gefäß Lose mit Buchstaben geschüttelt oder gezogen werden, denen ein O.spruch zugeordnet ist. Bei den aufwendigeren Buch-O. wie den weit verbreiteten Homer-O. (Sortes Homericae; Rosenberger, Griech. O. 40f) ermittelt man mit drei Würfeln eine Zahlenkombination. Jeder Zahl entspricht ein griech. Buchstabe. Der erwürfelten Buchstabenkombination ist in einem Handbuch (Schriftrolle, Codex) ein Homervers als O.spruch zugeordnet. Im Hintergrund steht die Überzeugung, dass die homerischen Dichtungen von einem tieferen Wissen durchdrungen sind. Verbindungslinien ziehen sich von hier zu den Sortes Vergilianae bis hin zum Bibel-O. (s. u. Sp. 342f). Nach ähnlichem Prinzip werden Astragale verwendet, die aus Fußknöchelchen von Schafen, Ziegen oder Schweinen hergestellt sind. Den Seiten der Knöchelchen ist jeweils ein Zahlenwert zugeordnet. Aus der Zahlenkombination mehrerer (zumeist fünf) Astragale u. der Quersumme ergibt sich anhand eines Verzeichnisses die zuständige Gottheit sowie der Spruch. Dass solche Verzeichnisse vielfach an zentralen öffentlichen Plätzen (auf Stein oder Bronzeplatten) zu finden waren, verweist auf die weite Verbreitung dieser Technik (Rosenberger, Griech. O. 42f).

c. Methoden institutionalisierter Divination. In O.heiligtümern wird jeweils eine O.technik vorherrschend verwendet, die meist eng mit den natürlichen örtlichen Gegebenheiten (Erdspalte, Quelle, Höhle, Baum) bzw. dem Geschick des befragten Gottes / Heros (Grab, Ort des Verschwindens / der Wiederkehr) verbunden ist. In einigen Heiligtümern werden ergänzend weitere, zumeist zufallsorientierte Techniken (Los-O.) verwendet.

1. Traumorakel. (Oneiromantik; Friese, Architektur 74/8; dies., Kunst 63/78; Ebner 313.) Das autosuggestive Traum-O. ist die wohl am weitesten verbreitete, für Plut. sept. sap. conv. 15, 158F/159A älteste, in der allgemeinen Form nicht ortsgebundene

O.methode. Eine an ein Heiligtum gebundene, kultisch ausgestaltete Sonderform bildet die Inkubation, d. h. der Schlaf im hl. Bezirk einer Gottheit in der Erwartung (als bewusste Anfrage), unter Einhaltung festgelegter Riten eine Weisung für ein konkretes Problem zu erhalten (insofern O.; Wacht 179f). Diese ‚divinatorische' Inkubation wird bis in römische Zeit vor allem bei chthonischen Heroen-Heiligtümern wie Oropos (Amphiaraos), Lebadeia (Trophonios), Mallos (Amphilochos [Mopsos?]), Hyettos (*Herakles), Thalamai (Ino / Pasiphaë) sowie auf dem Monte Gargano (Kalchas), weiter in Acharaka (Pluto), Megara (Nemesis / Nyx) u. evtl. Haliartos (Teiresias) praktiziert (Friese, Architektur 75; Wacht 183/7 [Orte]. 207/11 [Anlage der Heiligtümer]. 211/9 [vorbereitende Riten]. 219/26 [Vorgang]; ausführlich H. v. Ehrenheim, Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times [Stockholm 2011]). Aus der divinatorischen entwickelt sich ab dem 5. Jh. die ‚therapeutische' Inkubation, bei der der Klient Hinweise zur Heilung bzw. unmittelbare Heilung erhofft (Wacht 187/98; Ebner 330/47; J. H. Croon, Art. Heilgötter: o. Bd. 13, 1202). Sie wird vor allem in Heiligtümern des *Asklepios, dem *Mythos nach Sohn des Apollon, u. anderer Heroen (bes. Amphiaraos), aber auch einiger Götter (bes. Apollon [jedoch ambivalent]) angewandt (ebd. 1199. 1203f. 1208; ausführlich J. W. Riethmüller, Asklepios 1/2 [2005]). Voraussetzung sind eine entsprechende Architektur für Schlafräume (zT. nach Geschlechtern getrennt) in möglichst großer Nähe zum Kultnucleus (Heroengrab, Erdspalte, Höhle) sowie Abgeschiedenheit (Friese, Architektur 76/8).

2. Toten- / Geisterorakel. (Nekro-, Psychomantik; D. Ogden, Toten-O. in der griech. Antike: Brodersen [Hrsg.] 39/60; Ogden; Friese, Architektur 78/83; dies., Kunst 54/63; D. Ogden, Nekromantie. Das antike Wissen über die Totenbeschwörung durch Magie [2010].) Ebenfalls zu den autosuggestiven Methoden gehört die divinatorische Befragung eines Verstorbenen (Geistes). Die hauptsächlichen (oder vielleicht einzigen) Heiligtümer (Tainaron, Phigaleia, Herakleia Pontica, Ephyra, Acheron, Averner See; strukturell sehr ähnlich Lebadeia [s. u. Sp. 239]) bilden eine Höhle, zumeist mit Wasser; nach ausführlicher Vorbereitung (Reinigungen, Gebete, längere Annäherung, nächtliches Opfer) u. Anrufung der zuständigen Gottheiten (Hades u. Persephone, Herakles u. a.), wohl häufig nach dem Vorbild der Teiresiasbefragung durch *Odysseus (Od. 10, 516/40), steigt der Klient in die Höhle als Zugang zur Unterwelt hinab. Vom Kultpersonal in der Dunkelheit am ‚unheimlichen' Ort allein gelassen begegnet der Ratsuchende dem angerufenen (persönlich bekannten) Toten durch auditives u. evtl. visuelles Erleben oder aber im Traum (*Inkubation).

3. Inspirationsorakel. (Friese, Architektur 83/93.) Die spektakulärste, aber keineswegs häufigste Form sind O., bei denen der O.geber, zumeist ein Medium wie die delphische Pythia, unter dem Einfluss inspirierender Stoffe in einer ‚inspirierenden' Umgebung in *Ekstase versetzt wird. In diesem Zustand gilt das Medium als von der befragten Gottheit in Besitz genommen u. dessen Werkzeug. Für Plat. Phaedr. 244a/d ist dieser Zustand ähnlich wie die Dichtkunst ein ‚Wahnsinn (μανία), der aus göttlicher Gunst geschenkt ist' u. für die Bürgergemeinschaft viel Gutes hervorbringt. In allen, die wie die Pythia in Delphi, die Priesterin von Dodona oder auch die Sibylle die Zukunft voraussagen, wirke eine ‚μαντικὴ ἔνθεος' (Wahrsagekunst im Ergriffensein durch eine Gottheit), die ursprünglich ‚μανικὴ' (‚Wahn [-kunst]') genannt worden sei (W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 12f; F. Pfister, Art. Ekstase: o. Bd. 4, 961/3. 974/6; s. u. Sp. 254f). Wenn das Medium von der Gottheit in Besitz genommen u. ‚begeistert' ist, verfügt es nicht mehr über den eigenen Verstand. Da die Deutung des Geschauten Sache des Verstandes ist, fällt sie (gewöhnlich) dem προφήτης zu (Plat. Tim. 71e/72b). Je nach inspirierendem Stoff unterscheidet man ekstatische Weissagung durch Einatmen von Dämpfen oder Gasen, die aus dem Boden austreten (Vaporomantik; Delphi, Hierapolis; die physiologische Wirkung [wie auch beim Kauen von *Lorbeer] ist fraglich), Trank aus einer hl. Quelle (Hydromantik; bes. Didyma, Klaros, Hysiai u. vermutlich weitere Apollon-Heiligtümer; Friese, Architektur 86f. 114), Trank vom Blut eines Opfertieres (Sangiomantik; Argos, Aigeira). Das Beispiel Delphis zeigt, dass die Hauptinspirationsquelle (Dämpfe) mit weiteren Stoffen (hl. Wasser, Lorbeer) kombiniert werden kann.

4. *Deutungsorakel.* (Friese, Architektur 93/100.) Einige O.heiligtümer erteilen Weissagungen aus der Beobachtung natürlicher Erscheinungen:

a. Baumorakel. (Friese, Architektur 93/5.) Interpretiert werden die Bewegungen u. das Rauschen der Blätter (Arbitomantik); markantes Beispiel ist das Zeus-O. von Dodona (Rauschen der hl. *Eiche [sowie Rufen der Tauben?]).

β. Feuerorakel. ([Em-]Pyromantik; Friese, Architektur 95f.) Gestalt u. Verhalten von Flammen, vor allem des Opferfeuers, werden interpretiert; bedeutsam sind Form, Färbung u. Bewegungen, insbesondere die Veränderungen, nachdem Opfergut in die Flammen geworfen wurde, so im Apollon-Heiligtum in Theben oder auch auf dem zentralen Aschealtar in Olympia (Haut des Tieres).

γ. Wasserorakel. (Induktive Hydromantik; Friese, Architektur 96/8.) In vielfältigen, von den lokalen Gegebenheiten u. Traditionen geprägten Formen werden Zeichen mit Hilfe heiligen Wassers (Quelle, See usw.) gewonnen. Interpretiert werden etwa das Spiegelbild in einer hl. Quelle (Kyaneai), das Bild, das sich auf einem mit dem hl. Wasser benetzten Spiegel zeigt (Patras), oder auch die Bewegung von Gegenständen (Fragetäfelchen, Weihegeschenke), die in das Wasser geworfen werden (Palike, Aphaka, Perachora u. a.).

δ. Tierorakel. (Theriomantik; Friese, Architektur 98/100.) Ornithomantik wird dem ‚Teiresias-O.' in Theben zugeschrieben, das aber wohl nicht als O.heiligtum einzuordnen ist. Die Beobachtung von Fischen (Ichthyomantik) scheint eine außergewöhnliche Technik des Apollonheiligtums von Sura (u. evtl. auf Delos) gewesen zu sein (ebd. 99f. 114); hier verkündet offenbar ein ‚Prophetes' das Auftreten von Fischarten, die sich zum Fressen in einem Bassin einfinden, nachdem Fleisch ins Wasser gegeben wurde; ein Priester deutet den Befund.

5. *Zufallsorakel.* (Friese, Architektur 100/4.) Die sehr einfachen, weit verbreiteten Los-O. werden auch in einigen O.heiligtümern vor allem bei Entscheidungsfragen ergänzend angeboten (L. A. Kauppi, Foreign but familiar gods. Greco-Romans read religion in Acts [London 2006] 21/4 mit Lit.). So wird in Dodona u. Delphi auch das Bohnen-O. praktiziert; aus einem Kessel mit hellen u. dunklen Bohnen zieht das Medium eine *Bohne, wobei aus der Farbe Zustimmung oder Ablehnung hervorgeht (Dieterle 61f; Friese, Architektur 104. 115). In Klaros u. Didyma werden Astragale als ergänzende Methode angewandt, im Herakles-O. von Bura sind sie offenbar die Haupttechnik. Der Klient wirft nach einem Gebet vor dem Götterbild vier Astragale; anhand der gewürfelten Zahlen bzw. ihrer Summe wird aus einer vorliegenden Liste der zutreffende Spruch bestimmt (Paus. 7, 25, 10). Zudem scheinen in einigen Heiligtümern auch das Buchstaben-O. (Hierapolis) oder sonstige Los-O. angewendet worden zu sein (Friese, Architektur 103f).

IV. Orakelgottheiten. (Friese, Architektur 70/2.) Die Vielzahl der O.gottheiten lässt sich grob einteilen in erd-, naturverbundene u. polisorientierte (ebd.). An lokale Naturphänomene gebundene O. dürften die ursprüngliche, weit in archaische Zeit zurückgehende Form darstellen. Mit der zunehmenden Spezialisierung göttlicher Funktionen u. dem Aufstieg der Polis gewinnen polisbezogene Gottheiten, bes. Apollon, an Bedeutung; neben die Hauptgottheiten können ergänzend Nebengötter / -göttinnen treten (ebd.; für den östl. Raum vgl. Hajjar aO. [o. Sp. 216] 2240/89).

a. Apollon. (Fontenrose, Didyma 110/4; Friese, Architektur 30/3; ausführlich F. Graf, Apollo [London 2009].) Apollon wird als Gott, der ‚für die Trennung von Kultur u. Natur, von Sicherem u. Unsicherem, von Reinem u. Unreinem (steht)' (Rosenberger, Griech. O. 15), zum dominierenden O.geber. Aufgrund dieser Eigenschaften hat er auch im gesellschaftlich-politischen Bereich große Bedeutung. Er erscheint einerseits als zürnender, strafender u. rächender Entsender von Übeln, andererseits aber auch als Reiniger u. ‚Übelabwehrer' (ἀποτρόπαιος); daher fungiert er auch als Heiler (Croon aO. 1199f. 1203f. 1213/5). Zudem ist er ‚Gesetzgeber' (νομοθέτης; *Nomos) u. Kulturbringer; er steht daher in enger Verbindung mit der Kolonisation, wie besonders deutlich an Sprüchen Delphis zu erkennen ist (Giebel 29/37; Fontenrose, Oracle 137/44). Er ist somit deutlich ‚polisorientiert' (u. von seinem misanthropischen Charakter her weniger dem Individuum nahe); allerdings weist sein Kult oft eine Erdverbundenheit auf, die vermutlich von der Übernahme früherer Kulte

an den betreffenden Orten herrührt u. sich auch in den Gründungserzählungen niederschlägt (so in Delphi Gaia [?]; Friese, Architektur 33. 71f). Apollon gewinnt als O.geber ab dem 6./5. Jh. deutlich an Bedeutung (ebd. 71); er wird zum zentralen Vermittler zwischen göttlicher u. menschlicher Welt, der auch für andere Gottheiten sprechen kann (Oesterheld 536. 551f). Ihm sind (nach Friese, Architektur 352/61; Rosenberger, Griech. O. 22f) die überregional bedeutenden O. von Delphi, Didyma, Klaros u. Patara geweiht, darüber hinaus auf dem griech. Festland Korope, Abai, Tegyra, Ptoion, Eutresis, Telphousa, Pagasai, Hysiai, Argos, Theben, auf Delos u. Rhodos, im Osten (Parke, Apollo 171/97) Kyaneai, Kalchedon, Seleukia, Adrasteia, Chryse, Gryneion, Aigai, Sagalassos, Sura, Zeleia, in der Levante Daphnis u. Hierapolis, in Italien Cumae (hinzu kommen unsichere O.stätten).

b. Dionysos. (Friese, Architektur 35f.) Der Gott der unkontrollierten, ausschweifenden kollektiven Ekstase erscheint als das Gegenbild zu Apollon (*Liber [Dionysos]). Dies deutet sich auch darin an, dass er in den Wintermonaten während der Abwesenheit Apollons von Delphi Besitz ergreift. Dennoch sind ihm die O. von Amphikleia (primär allerdings Heil- / Inkubationsheiligtum) u. im Pangaeum geweiht.

c. Zeus. (Friese, Architektur 62/8.) Obgleich seit klassischer Zeit oberster Gott u. Weltenherrscher, Gott der Gerechtigkeit u. unparteiischer Richter, ist Zeus als O.gott weniger bedeutsam. Die archaischen Ursprünge, die Abgelegenheit der Heiligtümer, die hohe Bedeutung von Naturphänomenen bei der O.erteilung u. die frühe Ikonographie deuten darauf hin, dass dem O.kult die ursprüngliche Funktion als Wetter- u. Naturgottheit (vielleicht mit Verbindung zum hethitischen Gott Teschub) u. damit auch der Fruchtbarkeit zugrunde liegt (ebd. 62/4. 248). Das wichtigste Zeus-O. ist Dodona; weitere befinden sich in Olympia, Hadrianoi, Kasios u. wohl auch Argos (ebd. 62_{269}). Der ägyptisch dominierte Amun (Siwa), der durch *Ordal Rechtsentscheide gibt, wird erst später mit Zeus verbunden (ebd. 64/8; s. u. Sp. 240f).

d. Gaia. (Friese, Architektur 36/8.) In vielen O.stätten, deren Technik an natürliche Gegebenheiten (Bodenspalte, Höhle, Quelle) gebunden ist, insbesondere bei Heiligtümern des ‚Polisgottes' Apollon wie etwa Delphi, deutet sich eine ursprüngliche Verbindung mit Gaia an, von der dann der O.kult auf andere Gottheiten übergegangen ist (ebd. 37f. 84f. 334). Dies findet seinen Widerhall, wenn Gaia mythologisch als ‚erste u. wichtigste Seherin' oder auch ‚Urwahrsagerin' (πρωτόμαντις [Aeschyl. Eum. 2]; Rosenberger, Religion 48) gilt. In der Blütezeit ist Gaia (Eurysternos) lediglich in Aigeira O. erteilende Hauptgottheit (durch Sangiomantik; Friese, Architektur 372). Als Nebengottheit fungiert sie zB. im *Demeter-Heiligtum von Patras (Hydromantik; ebd. 380). Mit ihr eng verbunden, teils identisch gesetzt ist Themis (ebd. 61). Sie steht Apollon näher: funktional als Göttin des Rechts, mythologisch als dessen Amme sowie als Vermittlerin des Delphischen O. von Gaia an Apollon.

e. Heroen. (Friese, Architektur 40/52.) Einige O. sind Heroen geweiht, denen helfende bzw. schadende oder auch weissagende Kräfte zugesprochen werden. Der Ort des O. ist zumeist mythologisch eng mit dem Schicksal des Heros, insbesondere dem Ende seiner menschlichen Existenz (*Grab, Eintritt in die Unterwelt oder Rückkehr, daher zumeist erdbezogen u. nekromantisch) verbunden. Die bekannten Heroen-O. sind extraurban angelegt. – *Herakles (ebd. 45/7) steht aufgrund seines Abenteuers mit *Cerberus (Il. 8, 362/9) mit der Unterwelt in Verbindung, daneben werden ihm helfende, Unglück abwendende Kräfte zugesprochen. Ihm sind ein Astragal-O. in Bura (Paus. 7, 25, 10) u. ein Inkubations-O. (?) im böotischen Hyettos (ebd. 9, 24, 3) gewidmet. Im hispan. Gad befindet sich ein Heiligtum des Herakles, der mit dem phönizischen Melqart verschmolzen ist (Friese, Architektur 427f). Nach Pomponius Mela (3, 46) werden hier die Gebeine des Herakles verehrt. Demnach handelt es sich um ‚ein typisches Beispiel für ein Heroen-O.': ‚extraurban gelegen, in Verbindung mit einer Quelle u. möglicherweise einer Höhle, einem Grab des Heros u. der Inkubation als O.methode' (Friese, Architektur 47). Es soll u. a. von Hannibal (Liv. 21, 21, 9), *Caesar (Suet. vit. Iul. 7) u. Sextus Caecilius Aemilianus, den Caracalla dann hinrichten ließ (Cass. Dio 78, 20, 4), befragt worden sein (Friese, Architektur 428). – Überregional bedeutsam sind die O. des mythologisch eng mit Apollon verbundenen Trophonios in Lebadeia sowie des argivi-

schen Sehers Amphiaraos in Oropos (sowie Theben). – Dessen ebenfalls mit der Sehergabe befähigtem Sohn Amphilochos ist ein oneiromantisches O. im kilikischen Mallos geweiht, das er nach dem Kampf um Troja mit seinem Gefährten Mopsos gegründet haben soll. Im späteren Streit um die Herrschaft töteten sie sich gegenseitig u. wurden in der Stadt nebeneinander bestattet. Außer in einer Notiz bei Plut. def. orac. 45, 434CD ist aber nur Amphilochos als O.geber belegt (Friese, Architektur 44_{129}). – Mit ihm ist der Heros Kalchas (Strab. 6, 3, 9) verbunden, dem ein oneiromantisches O. am Ort seines Grabes auf dem Gargano gewidmet ist. Nach dem Trojanischen Krieg, an dem er als griechischer Seher u. Priester des Apollon beteiligt war, begibt er sich mit Amphilochos u. anderen (Herodt. 7, 91) auf die Wanderschaft u. gelangt nach Kolophon, wo er im Seherwettstreit dem Mopsos unterliegt u. stirbt (Friese, Architektur 47f). – Ebenfalls dem trojanischen Sagenkreis ist Sarpedon, von Zeus u. Laodameia abstammender lykischer Heerführer, zuzuordnen. Nach seiner Tötung durch Patroklos soll ihm am Ort seiner Bestattung in Lykien in der Nähe Seleukias ein O. in einer Höhle gewidmet gewesen sein. Das O. ist ebenfalls eng mit Apollon verbunden; möglicherweise geht dessen Kult an Sarpedon über, beide bestehen nebeneinander oder verschmelzen (Apollon Sarpedonios; ebd. 49f).

f. Weitere Gottheiten. Nur selten mit O. verbunden: *Hera (Perachora, Öl-O.; Friese, Architektur 38f); *Hermes (nach Hymn. Hom. Herm. 550/68 ein nicht lokalisiertes O. auf dem Land; Pharai [Zufalls-O. nach Zuflüsterung einer Frage in das Ohr des Götterbildes]; Friese, Architektur 40; Lane Fox 208f); *Demeter (Patras; in Verbindung mit Gaia [u. Kore]; Öl-O.; Friese, Architektur 34f); Ino (verschmolzen mit Pasiphaë; oneiromantisches O. in Thalamai, bis in hadrianische Zeit belegt; ebd. 52f. 383); Nyx (vermutlich Inkubations-O. in Megara; 53f. 377); Pan (Berg Lykosura; vermutlich Inkubations-O.; 54/6. 377); *Nymphen (Grotte von Vari [am Hymettos], Platea, Apollonia [Illyrien]; evtl. an weiteren Nymphenheiligtümern bzw. in Heiligtümern anderer Gottheiten, in denen Nymphen als Nebengottheiten verehrt werden; 56/8); Pluto (Acharaka, Hierapolis [in Verbindung mit Apollon]; 58/61. 386f. 389f).

V. Orakelstätten. (Abb. 1; Parke, Greek Oracles; Curnow; Friese, Architektur 106/93. 353/404; W. Burkert / E. Suárez de la Torre: dies. / Graf 16/37; P. Bonnechère / A. Busine / B. Cabouret: Roessli u. a. 94/7.) Aufgrund der großen Bedeutung des O.wesens für das öffentliche u. private Leben dürfte es nahezu in bzw. bei allen Städten lokal bedeutsame O.stätten gegeben haben (Rosenberger, O.wesen 138). Die große Mehrzahl der O.heiligtümer insgesamt u. alle überregional bedeutsamen liegen extraurban (einen Sonderfall bildet das Ammoneion innerhalb der Wüstensiedlung Siwa; s. u. Sp. 240/3), einige bekanntere in fußläufiger Nähe zur Stadt. Die intraurbanen sind in der Regel wenig bedeutsam u. gehen offenbar zumeist aus einem bereits bestehenden Götterkult hervor (Friese, Architektur 110f). Die wichtigen extraurbanen O.stätten befinden sich an abgelegenen, einladenden oder unwirtlichen Stellen, die auffallende natürliche Gegebenheiten aufweisen u. / oder mit dem Geschick der O. gebenden Gottheit eng verbunden sind (ebd. 241/3). Überregional oder regional bedeutsame O. finden sich besonders dicht in Böotien, darüber hinaus auf der *Peloponnes sowie, weiter gestreut, im kleinasiatischen Küstengebiet (zu den O. in Italien mit griech. Traditions. u. Sp. 283/90). Die wichtigsten O.stätten im griech. Raum mit überregionaler Bedeutung sind:

a. Delphi. (Parke / Wormell; Fontenrose, Oracle; Levin 1601/20; M. Maaß, Das antike Delphi. O., Schätze u. Monumente [1993]; ders., Das O. in Delphi: Brodersen [Hrsg.] 121/8; Curnow 55/8; Giebel 7/27; Weir; Bowden; Rosenberger, Reisen 29/33; M. Baltes, Der Niedergang des delphischen O.: Bildergeschichte, Festschr. K. Stähler [2004] 1/15 = ders., ΕΠΙΝΟΗΜΑΤΑ [2005] 135/54; S. I. Johnston, Delphi and the dead: dies. / Struck 283/306; E. Suárez de la Torre: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 16/31; Friese, Architektur 128/35. 363/5; dies., Kunst 20/34.) Das Apollon-O. von Delphi ist das in der gesamten antiken Welt bekannteste u. wirkmächtigste. Es entwickelt sich aus einem bestehenden Apollonheiligtum evtl. in Übernahme eines älteren O. (Ga / Gaia?). Mythisch übernimmt Apollon das O. gewaltsam, indem er noch als Kind den *Drachen Python, den Sohn der Gaia, tötet (Eur. Iph. Taur. 1249/83); nach der Reinigung von der Tat kehrt er mit *Lorbeer bekränzt u. einem



○ = Orakelstätte
● = Orakelstätte von überregionaler Bedeutung
( ) = Nebenkulte

A = Apollon
D = Dionysos
F = Fortuna
H = Herkules
M = Minerva
T = Totenorakel
Z = Zeus

1 = Amphiaraos
2 = Amphilochos
3 = Amun, Zeus Ammon
4 = Artemis
5 = Clitumnus
6 = Demeter
7 = Dione
8 = Dis Pater
9 = Faunus
10 = Ga (Gaia, Ge)
11 = Geryon
12 = Gkykon
13 = Hera Akreia
14 = Heroen Kalchas u. Podaleirios
15 = Ino
16 = Kore
17 = Nemesis
18 = Nymphen
19 = Nyx
20 = Palikoi
21 = Pan
22 = Pasiphae
23 = Picus Martius
24 = Pluton
25 = Sarpedon
26 = Sibylle Albunea
27 = Sibylle von Cumae
28 = Suri
29 = Teiresias
30 = Trophonios
31 = O. in Rom: Aesculap u. Aius Locutus

a. Abai (*Kalapodi*) A
b. Tegyra A
c. Hytteos H
d. Lebadeia 30
e. Ptoion A
f. Bura H
g. Thebai A(1.3.29)
h. Hysiai A.18
i. Megara 17.19
k. Patras 6(10.16)

0 100 200 km

Abb. 1: Die wichtigsten Orakelstätten der griech.-röm. Welt (6. Jh. vC./392 nC.). Zeichnung: Silke Haase, Köln, nach Rosenberger, Orakel 3f.

Lorbeerzweig in der Hand nach Delphi zurück (zur engen Verbindung des Lorbeer mit Apollon [u. der Reinheit] E. Suárez de la Torre: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 26f; Rosenberger, Griech. O. 22). Nach einer anderen Version erhält Apollon das O. in genealogischer Ableitung als *Geschenk von seiner Großmutter Phoebe (daher der Beiname ‚Phoibos'; Aeschyl. Eum. 1/8). Die Entdeckung des O. wird auf einen Ziegenhirten zurückgeführt (Diod. Sic. 16, 26, 2f; Plut. def. orac. 42, 433C). Zudem wird das O. mit den Sibyllen in Verbindung gebracht (Paus. 10, 12, 1; Plut. Pyth. orac. 9, 398CD). Erwähnungen bei Homer (Il. 2, 519; 9, 405; Od. 8, 79/82; 11, 580f) belegen die Existenz des O. für die 2. H. des 8. Jh. Mit dem Krisäischen Krieg (590er Jahre vC.) erhält es panhellenische Bedeutung mit starkem Einfluss auf Politik u. Gesetzgebung. In seiner Blütezeit im 6./4. Jh. vC. wird das weitläufige Areal durch zahlreiche Bauten ausgeschmückt (E. Suárez de la Torre: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 21f; Friese, Architektur 130/5). Die literarischen Zeugnisse, die reiche Überlieferung der Sprüche (über 600, dazu Parke / Wormell 2, 7*/36*. 1/238; Fontenrose, Oracle 11/195. 240/416; zur Diskussion der Einteilungen in historisch gesicherte u. legendarische Sprüche Rosenberger, Griech. O. 11/5; Oesterheld 41_{49}; Busine 21/5), die Fülle u. Kostbarkeit der Weihegaben, die prunkvollen Schatzhäuser entlang der ‚Hl. Straße' sowie die großzügigen Stiftungen belegen die große Anziehungskraft (Paus. 10, 9; 10, 25, 1) u. wirtschaftliche Bedeutung des Heiligtums (Rosenberger, Ökonomie aO. [o. Sp. 214]). Beim Test des Kroisos (Herodt. 1, 46/50 [demnach ca. 549 vC.]; Rosenberger, Griech. O. 160/5) gibt das Delphische O. allein (neben Oropos) eine genau zutreffende Antwort (Herodt. 1, 47f) u. erhält daraufhin eine ungeheure Menge äußerst kostbarer Weihegeschenke (ebd. 1, 50f). Kroisos befragt nachfolgend mehrfach das Delphische O., so zum *Krieg gegen die Perser mit der berühmten, von ihm missverstandenen Antwort (1, 53 [zugleich Oropos]; zu Kroisos u. Delphi M. Maaß, Das antike Delphi [2007] 41/3; Giebel 38/47; zur Rolle der Divination bei Herodot Th. Harrison, Divinity and history [Oxford 2000]). Er beschenkt die Bürger Delphis u. erhält im Gegenzug Privilegien (Promantie [Vorrang bei der Befragung], Atelie [Befreiung von Abgaben], Prohedrie [Ehrenplatz im Theater]; Herodt. 1, 54, 2). Das Delphische O. spielt eine große Rolle in Philosophie, Literatur (Geschichtsschreibung, Dichtung, Reden) u. Kunst (Bowden 40/87). Es wird in klassischer Zeit von Athen aufgrund der Überzeugung, das gesellschaftliche Wohl hänge von der Gunst u. dem Willen der Götter ab, vielfach (regelmäßig?) in öffentlichen Angelegenheiten (Seuchen, Notlagen, außergewöhnliche Zeichen, Götterkult [auch Personal], Krieg, Städte- / Koloniegründung) befragt u. ist daher eng mit der athenischen Demokratie verbunden (ebd. 88/151). Auch wenn es mit Errichtung des Alexanderreiches (Ebner 325f mit Verweis auf M. Arnush, Pilgrimage to the oracle of Apollo at Delphi: J. Elsner / I. Rutherford [Hrsg.], Pilgrimage in Graeco-Roman and early Christian antiquity [Oxford 2005] 97/110; R. T. Neer, Delphi, Olympia, and the art of politics: H. A. Shapiro [Hrsg.], The Cambridge companion to Archaic Greece [Cambridge 2007] 225/64) u. weiter unter römischer Herrschaft (ab 199 vC.) seine politische Bedeutung einbüßt, bleibt es doch für die gesamte antike Welt das bedeutendste O.heiligtum. Auch die seit dem 6. Jh. vC. bestehenden Pythischen Spiele werden (mit Veränderungen) bis in die Kaiserzeit gefeiert u. im 2./3. Jh. nC. von anderen Städten übernommen (Weir). *Nero befragt das O. (Suet. vit. Ner. 40, 3) u. nimmt 67 nC. siegreich an den Pythischen Spielen teil (Weir 140f. 144f). *Domitianus leitet durch Stiftungen u. administrative Neuordnungen eine neue Blüte ein (ebd. 146/68). Hadrian besucht u. fördert das O., zweimal übernimmt er das Amt des eponymen Archon (ebd. 168/73; Levin 1613/5). Auch *Antoninus Pius fungiert als Archon, *Gallienus besucht das O. (wohl 264f; Weir 173f). Im 2./4. Jh. erfolgen Um- oder Neubauten von Theater, Sportanlagen u. schließlich Thermen, wenngleich die Bedeutung insgesamt schwindet. Konstantin lässt den Dreifuß, das Götterbild u. Kunstwerke nach Kpel bringen (Levin 1616). Der letzte dem O. zugeschriebene Spruch, der 361 an Kaiser Julian (*Iulianus) ergangen sein soll, spricht vom Verstummen des O. u. Verfall des Heiligtums (ebd. 1617f). – Kultnucleus ist nach der Überlieferung eine Felsspalte, tatsächlich wohl eher eine tiefer gelegene Grube, die ähnlich einer Grotte vom Adyton umschlossen wird (die Felsspalte ist archäologisch nicht nachgewie-

sen, wird aber in neuerer Zeit wieder für möglich gehalten; Friese, Architektur 132f; kritisch E. Suárez de la Torre: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 22; Rosenberger, Griech. O. 53f). Hauptpriesterin u. inspiriertes Medium ist die Pythia. Sie wird aus der örtlichen Bevölkerung ausgewählt (Plut. Pyth. orac. 22, 405C/E) u. versieht ihren Dienst in der Regel lebenslang (Giebel 16f). Die Quellen nennen unterschiedliche Qualifikationen. In der Frühzeit soll sie eine einfache, reine Jungfrau mit untadeligem Lebenswandel gewesen sein u. war zur Keuschheit verpflichtet (*Jungfräulichkeit). Später geht man dazu über, eine ältere Frau zu bestimmen. Falls sie verheiratet ist, muss sie (zumindest in den Phasen der divinatorischen Tätigkeit) ihre Familie verlassen. Die Pythia wird von äußeren Einflüssen ferngehalten. Für ihren Dienst wird sie nicht geschult u. benötigt keine Fachkenntnisse, entscheidend ist die Empfänglichkeit für göttliche Mitteilungen. Somit fungiert sie als reines Medium des Gottes (Aeschyl. Eum. 33; Plut. Pyth. orac. 22, 405C; def. orac. 49, 437A/51, 438D; E. Suárez de la Torre: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 30f; Giebel 21; dagegen Friese, Architektur 86: jahrelange Ausbildung). In der Blütezeit versehen zwei Frauen sowie eine Vertreterin den Dienst (Giebel 16f); zZt. Plutarchs genügt eine (def. orac. 8, 414B). – Für die Erteilung eines Spruches muss sich die Pythia vorbereiten: Nach rituellem Bad verbrennt sie beim Eintritt in den Tempel Lorbeer u. Weizenmehl im hl., ewigen Feuer. Bei günstigen Zeichen (Zittern einer mit kaltem Wasser bespritzten Ziege) trinkt sie von der hl. Quelle, nimmt einen Lorbeerzweig in die Rechte oder kaut ein Lorbeerblatt (H. B. Huffmon, The oracular process: VetTest 57 [2007] 454; E. R. Dodds, The Greeks and the irrational [Berkeley 1963] 73; Friese, Architektur 90; Levin 1610f). Sie sitzt, zur Sicherung gegen zu tiefes Eintauchen (Diod. Sic. 16, 26, 4), auf einem Dreifuß über der Spalte; der Dreifuß ist daher besonderes Kennzeichen Delphis (E. Suárez de la Torre: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 25f), um ihn entbrennt nach dem Mythos ein Streit zwischen Apollon u. Herakles (B. Wagner-Hasel, Der Stoff der Gaben. Kultur u. Politik des Schenkens u. Tauschens im archaischen Griechenland [2000] 282/305). Die Pythia gerät durch aufsteigende Dämpfe in Ekstase (Cic. div. 1, 38; Plin. n. h. 2, 208; Diod. Sic. 16, 26; Fontenrose, Oracle 204/12). Sie erteilt Sprüche, kann sie aber auch ablehnen (ebd. 274 nr. Q 18B; 309 nr. Q 123; 402 nr. L 141; Plut. def. orac. 51, 438BC). Im Adyton soll sich auch der *Omphalos befunden haben, ein konischer Stein, der den Mittelpunkt der Erde markiert (ein zweites Exemplar evtl. außerhalb des Tempels; E. Suárez de la Torre: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 23f). – Die Organisation u. der genaue Vorgang, besonders die Frage des direkten oder indirekten Kontaktes der Klienten mit der Pythia, sind nicht in allen Einzelheiten klar (Fontenrose, Oracle 196/228; E. Suárez de la Torre: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 18/21; Rosenberger, Griech. O. 49/58; Bowden 19/25; Huffmon aO. 455). Auch Plutarch, selbst Priester in Delphi, hält sich mit genauen Angaben zurück. Zu seiner Zeit (Pyth. orac. 8, 398A) kann der Gott nur einmal im Monat, in früherer Zeit sogar nur einmal im Jahr befragt werden, vermutlich mit Ausnahme der drei Wintermonate, in denen an Stelle Apollons Dionysos das O. bewohnt (zur Diskussion E. Suárez de la Torre: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 18). Die Reihenfolge der Anfragen ist streng geregelt (ebd. 19): Zunächst werden Bürger Delphis berücksichtigt, dann die der delphischen Amphiktyonie (in festgelegter Reihenfolge der Bürgerschaften), weitere Griechen u. schließlich Nichtgriechen. Bei Anfragen von Bürgerschaften wird eine *Gesandtschaft mit unterschiedlichen Funktionsträgern bestimmt. Unter mehreren gleichrangigen Anfragenden entscheidet das Los. Die Delpher können allerdings auch Bürgerschaften bzw. später Einzelpersonen das Privileg der Promantie (Vorrang in der Sprucherteilung) verleihen (wie Kroisos u. den Lydern, s. o. Sp. 229). Für die Sprucherteilung werden Gebühren fällig (Pelanos, ursprünglich ‚Opferkuchen', später Geldbetrag, gestaffelt nach Gemeinschaften u. Privatpersonen; G. Rougement, Corpus des inscriptions de Delphes 1 [1977] 8/10 nr. 1 Taf. 1, 1; 23/6 nr. 8 Taf. 4; E. Suárez de la Torre: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 19f; Rosenberger, Griech. O. 49/51). Einzelschritte der Befragung sind: nach der rituellen Reinigung mit dem Wasser aus der kastalischen Quelle (Schol. Eur. Phoen. 222/4) unter Begleitung des Kultpersonals erstes Opfer auf dem Hauptaltar vor dem Tempel (bzw. Zahlung der Gebühr);

Eintritt in den Tempel; zweites Opfer (Schaf oder Ziege, nachdem die Reinheit u. Bereitschaft des Opfertiers festgestellt wurde [Plut. def. orac. 49, 437AB], Zahlung einer weiteren Gebühr); Eintritt ins Adyton; Frage u. Antwort (ob in direktem Kontakt mit der Pythia oder unter Vermittlung eines Priesters, ist unklar [Rosenberger, Griech. O. 54/8]); Verlassen des Heiligtums in Begleitung von Kultpersonal. Die Pythia kann auf Anfragen durch eigenen (wohl vom Prophetes interpretierten u. verkündeten) Spruch antworten. Der Regelfall scheint aber die Entscheidungsfrage (Plut. E Delph. 5, 386C) u. damit die Wahl zwischen zwei vorgegebenen Möglichkeiten zu sein (zu Anfrage-Formeln Fontenrose, Oracle 35/9); im Fall der hl. Au wählt die Pythia zwischen zwei versiegelten Krügen, die je ein Zinntäfelchen mit den sich ausschließenden Antworten enthalten (IG 2^2, 204; Ditt. Syll.[3] nr. 204), oder sie vollzieht, zum gleichen Preis wie die freie Antwort, das Bohnen-O. wie bei der Auswahl des neuen Thessalierkönigs (Plut. frat. am. 21, 492AB) (vgl. Rosenberger, Griech. O. 55/7 unter Verweis auf Rougement aO. 127f); auch die Auswahl von zehn Heroen aus einer Hunderterliste dürfte durch Los erfolgt sein (Aristot. resp. Ath. 21, 6; Huffmon aO. 458). Neben der Pythia versehen männliche Priester den Dienst; um 200 vC. gibt es zwei ἱερεῖς, einen προφήτης u. fünf ὅσιοι (Rosenberger, Griech. O. 57; Bowden 14/6; E. Suárez de la Torre: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 28/30). Sie begleiten die Anfragenden, vollziehen mit weiteren Helfern Opfer u. überwachen den formgerechten Vollzug. Der προφήτης hat offenbar speziell die Aufgabe, den Klienten zu führen, den Spruch der Pythia verbal verständlich u. in sprachlich möglichst geschliffener Form zu verkünden, evtl. auch anschließend zu deuten. Die Vielzahl von Quellen (Kastalia [rituelles Reinigungsbad, inspirierender Trank], Kassiotis [Tempelreinigung, evtl. auch Kult] u. a.) sowie Brunnen verweist auf die hohe Bedeutung des Wassers zur rituellen Reinigung u. zur *Inspiration (Friese, Architektur 133; Rosenberger, Griech. O. 49; E. Suárez de la Torre: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 27f).

b. Dodona. (Parke, Zeus 1/163; Rosenberger, Griech. O. 61/3; ders., Reisen 33/6; Curnow 58/60; É. Lhôte, Les lamelles oraculaires de Dodone [Genève 2006]; W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 31f; J. Mylonopoulos, Das Heiligtum des Zeus in Dodona: ders. [Hrsg.], Archäologie u. Ritual [Wien 2006] 185/214; Dieterle; F. Quantin, Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone. Les oikoi, Zeus Naios et les Naia: Kernos 21 [2008] 9/48; Friese, Architektur 136/41. 365/7; dies., Kunst 50/4.) Dodona ist bereits für das 9./8. Jh. vC. archäologisch u. literarisch (Il. 16, 233/5; Od. 14, 327/30; 19, 296/9; vgl. Dieterle 26/69. 235/62, bes. 253/62. 275/362) belegt u. knüpft wohl an einen älteren Baum- u. Fruchtbarkeitskult an (ebd. 260f). Es gilt als das älteste O. der griech. Welt; eine Gründungserzählung führt es (zusammen mit dem Ammoneion) zur Legitimation seiner Autorität auf das O. des ägypt. Theben zurück (Herodt. 2, 54f). In Epirus gelegen ist es vor allem für Nordwestgriechenland u. Süditalien wichtig, wird aber in archaischer u. frühklassischer Zeit von Privatleuten wie auch Städten (Korkyra, Orikos, Epidamnos, Tarent u. a.) aus dem gesamten Mittelmeerraum befragt (Dieterle 77/80; Friese, Architektur 136 mit Anm. 624) u. konkurriert im 6./5. Jh. mit Delphi (Dieterle 39). Herr des O. ist Zeus, der wohl gegen Ende 5./Anf. 4. Jh. vC. den Beinamen Na(i)os erhält, als der Kult auf die Zeusgattin Dione ausgeweitet wird (Quantin aO. 29/45; Dieterle 45/7; eine Verehrung der Themis bleibt fraglich, vgl. ebd. 74f). Zentrales Heiligtum ist die (wohl mehrfach nachgepflanzte [ebd. 263/73]) Zeus-Eiche. Interpretiert wird das Rauschen der Blätter. Zudem ist das Bohnen-O. belegt (Cic. div. 1, 76; 2, 69; Rosenberger, Griech. O. 62f; Dieterle 61f). Hierauf deutet auch die Tatsache, dass viele Anfragen ähnlich wie die des Odysseus (Od. 14, 327/30; 19, 296/9) Entscheidungsfragen sind. Erhalten sind mehr als 1300 Bleitäfelchen (6./2. Jh. vC.; Lhôte aO. 11/21. 27/325 [Texte]). Nach Anrufung der Gottheit(en) werden in der Regel die Namen der Ratsuchenden sowie die Anfrage selbst genannt (ebd. 336/49; Dieterle 70/85). O. aufgrund der vielfach erwähnten Tauben oder einer Quelle sind fraglich (ebd. 54/9). Den Priesterdienst versehen zunächst die Selloi, die, in ‚vorzivilisatorische(r)' (Rosenberger, Griech. O. 33) u. evtl. an archaische Wurzeln erinnernder (Dieterle 35. 262) *Lebensform, auf dem Boden schlafen u. ihre Füße nicht waschen (Il. 16, 234f; Dieterle 32/5). Offenbar geht im 5. Jh. die O.erteilung

an Priesterinnen über, die gegenüber der männlichen Priesterschaft eine gehobene Stellung einnehmen (Plat. Phaedr. 244b; Philostr. imag. 2, 33). Der Kultort behält lange seine Ursprünglichkeit; die zahlreichen Votivfunde (Dreifüße, Gefäße, Götterstatuetten, Schmuck, aufwendige Gebrauchsgegenstände usw.) bezeugen seine Bedeutung (Dieterle 169/234). Erst im frühen 4. Jh. wird in der Nähe der Eiche ein Naiskos wohl zur Aufbewahrung von Votivgaben errichtet (zur Baugeschichte im 5./2. Jh. vC. ebd. 103/68; Quantin aO. 10/29; Friese, Architektur 137/41) u. das Heiligtum mit einer Mauer umgeben. Nach erweiterter Ummauerung, Errichtung der Akropolis u. mehrerer Tempel (Dione, Themis, Aphrodite, Herakles [Zuweisungen unsicher]) wird unter Pyrrhos (297/272 vC.) das Areal großzügig durch weitere sakrale u. profane Bauten (Theater, Bouleuterion, Prytaneion) erweitert. Später wird der ursprüngliche Naiskos zu einem Zeus-Tempel aufgewertet. Mehrfach zerstört (219 vC. [Aitoler]; 167 [Römer]; 86 [Thraker], vgl. Dieterle 20/3), verliert das Heiligtum seine Bedeutung, existiert aber bis ins 4. Jh. nC. Es wird von Hadrian besucht (132 nC.) u. iJ. 362 noch von Julian befragt. Die Fällung der Zeus-Eiche 391/92 nC. (Serv. Verg. Aen. 3, 466; vgl. Rosenberger, O.wesen 142; Dieterle 24. 259. 307) markiert das Ende des O.

c. Didyma. (W. Günther, Das O. von Didyma in hellenist. Zeit [1971]; Parke, Apollo 1/111; Fontenrose, Didyma; Levin 1620/4; Rosenberger, Reisen 38/41; Curnow 133f; Oesterheld, bes. 37/40 [Forschungsüberblick]. 578/92 [Sprüchekatalog auf der Grundlage von Fontenrose sowie Th. L. Robinson, Theological oracles and the sanctuaries of Clarus and Didyma, Diss. Cambridge, Mass. (1981); J. R. Somolinos, Los oraculos de Claros y Didima. Edition y comentario, Diss. Madrid (1991)]; D. Steuernagel, Der Apollontempel von Didyma u. das O. in der röm. Kaiserzeit: G. Schörner / D. Šterbenc Erker [Hrsg.], Medien religiöser Kommunikation im Imperium Romanum [2008] 123/40; W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 32f; Friese, Architektur 167/71. 387f; dies., Kunst 39/42; Ebner 307/10.) Das Apollon-O. von Didyma ist neben Klaros das für den östl. griech. Raum bedeutendste O.heiligtum. Es ist eng mit dem kleinasiatischen Zentrum Milet verbunden; eine hl. Straße führt zum Zentralheiligtum Milets, dem Delphinion (Friese, Architektur 167), zwischen beiden finden Festprozessionen statt (W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 32f). Zentrum der Anlage ist eine auf einem Felsrücken entspringende Quelle, an der nach mythischen Angaben Apoll gezeugt wurde (Ditt. Syll.[3] nr. 590; Strab. 14, 1, 5) u. wo er dem Branchos, Stammvater der Branchiden, die Sehergabe verliehen hat (Friese, Architektur 167; daher auch die Ortsbezeichnung Branchidae [Levin 1620]; zu den Apollon-Mythen vgl. Fontenrose, Didyma 106/22). Das Heiligtum ist ab ca. 700 vC. nachweisbar u. schon früh überregional bedeutsam (Herodt. 2, 159, 3; dazu Günther aO. 14). Es wird mit einer Mauer umgeben u. mehrfach erweitert (ebd. 15/9; Friese, Architektur 167f). Mit den Perserkriegen u. der Zerstörung des Tempels wie auch Milets wird der Opferkult unterbrochen (Herodt. 6, 18f); die Branchiden sollen sich den Persern angeschlossen u. den Tempelschatz übergeben haben (Strab. 11, 11, 4; 14, 1, 5). Unter Alexander d. Gr. blüht das Heiligtum wieder auf; die Apollonstatue kehrt zurück u. die mit der pers. Eroberung versiegte Quelle fließt wieder (ebd. 17, 1, 43). Das Heiligtum wird großzügig neu errichtet (nach Strab. 14, 1, 5 der ‚größte Tempel überhaupt') u. vor allem von den Seleukiden gefördert (Günther aO. 21/95). Bis ins 2. Jh. vC. entstehen ein Stadion, in dem ab ca. 200 alle fünf Jahre die panhellenischen Didymeen stattfinden (ebd. 100/9), sowie ein Chresmographion (2. Jh. vC.). In der Nachbarschaft besteht eine recht große Siedlung mit der notwendigen Infrastruktur (Häuser für Kultpersonal, Markt, *Herbergen, Thermen usw.). Während die Bautätigkeit vom 1. Jh. vC./1. Jh. nC. stagniert, wird seit trajanischer Zeit der Tempel bis ins 3. Jh. weitergebaut, aber nie vollendet (Levin 1620/2; Friese, Architektur 168/70). – Die Klienten betreten den Tempel über eine große Treppe u. gelangen in einen geräumigen Saal mit zwölf Säulen (Ebner 307/9). An dessen Stirnseite öffnet sich ein Portal zu einem Saal mit zwei Säulen, der auf deutlich höherem Niveau liegt u. auf der Rückseite durch drei Tore abgeschlossen wird. Dahinter führen Stufen zu einem freien Innenhof mit dem hl. Lorbeerbaum u. einem Quellhaus, dem Kultnucleus, hinab. Die Klienten übergeben im Zwölfsäulensaal dem Kultpersonal, wohl

dem Prophetes, die Anfrage (ob sie durch seitliche Gänge selbst in das Innere des Heiligtums gelangen, ist fraglich). Medium ist in hellenistischer Zeit eine Priesterin (πρόμαντις, προφῆτις), die nach mehrtägiger Vorbereitung auf einer Achse sitzend mit dem Stab des Gottes in der Hand von ihm u. seinem Licht erfüllt wird u. / oder sich mit dem Wasser der hl. Quelle benetzt u. deren Dunst einatmet (Iambl. myst. 3, 11). Der Prophetes interpretiert die Antwort u. bringt sie ggf. in Versform (zu den Antworten Fontenrose, Didyma 86/103. 179/244 [Texte]). Er steigt vom Adyton in den Zweisäulensaal hinauf (ἀναβαίνει) u. verkündet sie, effektvoll mit dem Licht im Hintergrund inszeniert, dem Klienten von der Tribüne des Zweisäulensaals (Günther aO. 119/23; Fontenrose, Didyma 78/85; Rosenberger, Reisen 38f; Steuernagel aO. 127f; Ebner 309). Weiterhin gibt es einen stellvertretenden O.geber, Verwalter, Sekretär, Aufseher, mehrere Wasserträger u. Reiniger (Günther aO. 110/23; Fontenrose, Didyma 45/62; Busine 52; Ebner 309). Das Kultpersonal wird aus den Reihen der städtischen Elite Milets gestellt. Die Klienten stammen vor allem aus Milet u. dem näheren kleinasiatischen Umfeld. Zu ihnen zählen Privatpersonen, Stadtgemeinden, Könige (u. a. Kroisos [bei seinem O.test: Herodt. 1, 46, 2], Seleukos I) u. römische Kaiser (Trajan, Hadrian [beide haben auch das Amt des Prophetes inne; vgl. Fontenrose, Didyma 50f; Tóth 61f], Diocletian, *Licinius, Julian; Günther aO. 124/7; Fontenrose, Didyma 104f; Parke, Apollo 72f; Rosenberger, Reisen 39f; Busine 55/9; Oesterheld 588f).

d. Klaros. (Parke, Apollo 112/70; L. Robert / J. Robert [Hrsg.], Claros I. Décrets hellénistiques 1 [Paris 1989]; J. de La Genière / M. Amandry [Hrsg.], Cahiers de Claros 1 [ebd. 1992]; M. Langenstroer, Das O.heiligtum des Apollon in Klaros: ΜΟΥΣΙΚΟΣ ΑΝΗΡ, Festschr. M. Wegner [1992] 243/58; R. Merkelbach / J. Stauber, Die O. des Apollon v. Klaros: EpigrAnatol 27 [1996] 1/53 [= R. Merkelbach, Philologica (1997) 155/218]; J. de La Genière / V. Jolivet [Hrsg.], Cahiers des Claros 2. L'aire des sacrifices [Paris 2003]; R. Étienne / P. Varène, Sanctuaire de Claros, l'architecture. Les propylées et les monuments de la voie sacrée [ebd. 2004]; W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 33; Oesterheld, bes. 34/6. 39 [Forschungsüberblick]. 571/7 [Sprüchekatalog]; Friese, Architektur 175/9. 390/2; dies., Kunst 43/7.) Neben Didyma ist Klaros, in der Nähe von Kolophon gelegen u. ebenfalls dem Apollon geweiht, das zweite wichtige kleinasiatische O. Dem Mythos zufolge soll es der Seher Mopsos an der Stelle begründet haben, an der er einen Wettstreit mit Teiresias gewann (Paus. 7, 3, 1f) bzw. der ihm unterlegene Kalchas starb (Strab. 14, 1, 27). Historisch erkennbar liegen die Anfänge im 10. Jh., vermutlich zunächst mit Artemis (in Fortsetzung einer noch älteren Verehrung einer Muttergottheit) verbunden, neben die dann Apollon tritt. Ein erster Tempel ist für das 6. Jh. nachweisbar (Friese, Architektur 177). Ende 4./Anf. 3. Jh. werden ein großer neuer Apollon- u. Artemis-Tempel mit vorgelagerten Altären erbaut; mit einem weiteren Tempel der Leto ist zu rechnen (ebd. 177f). Nach Zerstörungen im 1. Jh. vC. wird das Heiligtum ab augusteischer Zeit wieder aufgebaut (Parke, Apollo 142/70; Friese, Architektur 178). Vermutlich seit hellenistischer Zeit werden O. erteilt. Unterhalb des Tempels mit einer monumentalen Apollon-Sitzstatue sowie Bildern der Artemis u. Leto (Tóth 88) befindet sich ein überwölbter zweigeteilter Raum mit einer Quelle, in den die Anfragenden durch ein Gängelabyrinth hinabsteigen. Durch *Fasten vorbereitet trinkt das Medium (Prophetes oder, ab hadrianischer Zeit, Thespiodos: Busine 50; Oesterheld $120f_{223}$) aus der hl. Quelle u. gerät so in mantische Ekstase (Iambl. myst. 3, 11); in diesem Zustand spricht der Gott unmittelbar durch das Medium (Oesterheld 165f; zum rituellen Ablauf Lane Fox 171/6). Die Klienten, die nicht direkt mit dem Medium in Kontakt kommen, sind vielfach Poleis aus dem kleinasiatischen Binnenland, die das O. besonders in Krisensituationen befragen (so die ‚Pest-O.': Oesterheld 43/231), oder aus Randgebieten (L. Robert / J. Robert, La Carie. Histoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques 2 [Paris 1954] [vgl. Index 418], bes. 203/16. 380f; L. Robert, Les inscriptions: J. de Gagniers [Hrsg.], Laodicée du Lycos. Le Nymphée [Québec 1969] 298/306. 336/8; Busine 59/69). In hellenistischer Zeit fördern die Attaliden das O., in der Kaiserzeit sind hochgestellte Persönlichkeiten wie Germanicus oder Lollia Paulina (Tac. ann. 2, 54; 12, 22) eher selten (Levin 1629f; Scheer aO. [o. Sp. 213] 77). Sie erhalten, angeblich nur nach Angabe ihres

Namens ohne explizite Frage (Tac. ann. 2, 54; Levin 1631f) einen sorgfältig formulierten, zumeist hexametrischen Spruch. Die Antworten für Privatpersonen, die den Gott nur in bestimmten Nächten konsultieren können, werden dagegen aus einem Vorrat an kürzeren Sprüchen ausgewählt (Merkelbach / Stauber aO. 2. 4/45 [Texte]). Im 2./3. Jh. nC. blüht das klarische O. insbesondere als ‚verläßliche[r] Ratgeber ... in Situationen kollektiver, von Menschen nicht beherrschbarer Bedrohung' (Oesterheld 541) wieder auf u. stärkt ‚synkretistische' Tendenzen (Levin 1634/7). Besondere Beachtung verdienen die ‚theologischen O.', alle wahrscheinlich aus dem 3. Jh. nC., die auf dem Hintergrund (neu-)platonischer Philosophie Aussagen über das göttliche Wesen machen u., dem Zeitgeist entsprechend u. offenbar in Auseinandersetzung mit dem jüd. u. christl. Monotheismus, henotheistische Züge tragen (Lane Fox 256/9; Merkelbach / Stauber aO. 3; Busine 110/2; Oesterheld 258/60. 538f; s. u. Sp. 294f); allerdings sind Herkunft u. Authentizität umstritten (Oesterheld 29f mit Anm. 22 [Lit.]).

e. Lebadeia. (A. Schachter, A consultation of Trophonios [IG 7, 4136]: AmJournPhilol 105 [1984] 258/70; Levin 1637/42; A. Schachter, Cults of Boiotia 3 [London 1994] 89; Wacht 185f; Rosenberger, Griech. O. 35/40; P. Bonnechère, Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique [Leiden 2003]; Curnow 74f; W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 35f; Friese, Architektur 142/5. 375f; P. Bonnechère, The place of the sacred grove [alsos] in the mantic rituals of Greece: M. Conan [Hrsg.], Sacred gardens and landscapes [Washington, D.C. 2007] 17/41.) Das O. von Lebadeia in Böotien, in einer Felsschlucht am Fluss Herkyna gelegen, ist dem Trophonios geweiht u. wird mit Delphi in Verbindung gebracht. Als Vater des Trophonios wird neben Erginos, König von Orchomenos, zunehmend Apollon selbst (Paus. 9, 37, 3/5) (bzw. [spät] Zeus) genannt (Bonnechère, Trophonios aO. 86/94). Gemeinsam mit seinem Bruder Agamedes soll er u. a. Baumeister des Apollontempels in Delphi gewesen sein (Paus. 9, 37, 5). Das O. sei durch einen Hinweis des Delphischen O. an eine Gesandtschaft der Böoter entdeckt worden (ebd. 9, 40, 1f). An dieser Stelle soll Trophonios nach der Tötung seines Bruders von der Erde verschluckt worden sein bzw. sich in die Höhle zurückgezogen u. den Tod gefunden haben (Wacht 185f mit Quellen). Es ist offenbar bereits im 6. Jh. vC. bekannt, wird überregional bedeutsam u. gehört zu den O.stätten, die Kroisos testet (Herodt. 1, 46, 2). Nach den Angaben des Pausanias befinden sich im weitläufigen hl. Bezirk ein Hain, Tempel u. Heiligtümer (Nymphe Herkyna, Demeter Europe, Zeus Hyetios, Söhne des Trophonios) sowie eine *Herberge für Klienten (Friese, Architektur 143). Der Kultnucleus befindet sich in einer nicht sicher lokalisierbaren Höhle (ebd. 144f), zu der der Klient nach Übernachtungen in der Herberge, Reinigungsriten u. Opfern des Nachts über mehrere Stationen geleitet wird (Paus. 9, 39, 5/14; Levin 1638/40; Rosenberger, Griech. O. 36/8; Bonnechère, Trophonios aO. 131/217, bes. 139/64; Rosenberger, Religion 81f): Waschung in der Herkyna-Quelle u. Salbung durch zwei Knaben (Hermai), unter der Führung von Priestern Trank vom ‚Wasser der Lethe (des Vergessens)' u. danach (bereits hier oder erst nach der O.erteilung?) vom ‚Wasser der Mnemosyne (des Erinnerns)', Gebet vor dem Kultbild des Trophonios (wohl in eigenem Naiskos), Aufstieg zur O.stätte, über eine Leiter Abstieg in eine künstlich geschaffene Höhle in der Form ‚wie ein Backofen'. Der Anfragende legt sich hier mit zwei Honigkuchen in den Händen auf den Erdboden, begibt sich mit den Füßen voran in eine schmale Öffnung u. wird dann an den Beinen wie von einem Wasserstrudel in eine zweite Höhle gezogen (Paus. 9, 39, 11). Hier erhält er selbst visuell oder auditiv eine Mitteilung. Durch dieselbe Öffnung kehrt er zurück in den ersten Raum. Von Priestern auf den Thron des Erinnerns gesetzt, berichtet der Klient von seiner Erfahrung, die er auf einer später öffentlich aufgestellten Tafel festhält. Schließlich wird er, noch völlig erschreckt, verwirrt u. unfähig zu lachen, von seinen Begleitern in die Herberge zurückgebracht (ebd. 9, 39, 13). Das O. umgibt die Aura des beängstigenden Abstiegs in die Unterwelt (Bonnechère, Trophonios aO. 221/91). Im Zentrum steht ein intensiv erlebter Durchgangsritus mit deutlichen Anklängen an Mysterien (*Eleusis: ebd. 183/217; *Mysterien [Mysterienkulte]).

f. Ammoneion (Amun / Zeus Ammon, Oase Siwa). (Parke, Zeus 194/241; K. P. Kuhlmann, Das Ammoneion. Archäologie,

Gesch. u. Kultpraxis des O. von Siwa [1988]; Rosenberger, Griech. O. 44f; K. P. Kuhlmann, Das Ammoneion: G. Dreyer [Hrsg.], Begegnung mit der Vergangenheit [2007] 77/87; Friese, Architektur 64/8. 419f; K. P. Kuhlmann, Ammoneion-Projekt. Oase Siwa. Forschungen u. Denkmalpflege am O. des Jupiter-Ammon [2013] [e-Veröff.].) Das weit in der nordwestl. Wüste Ägyptens gelegene Heiligtum des Amun in der Oase Siwa scheint bis in die 18. Dynastie zurückzureichen (ders., Archäologie aO. 20. 61/4). Unter zunehmendem ägyptischem Einfluss dürften in dieser Zeit vom oberägypt. Theben aus der Amun-Kult u. die O.praxis in der Form des ,Prozessionsordals' (ebd. 64_{399}) als Gottesentscheid in Rechtsstreitigkeiten eingeführt worden sein. Mit dem durch massive griechische Einwanderung wachsenden Einfluss Kyrenes, dessen Handelstätigkeit u. den sich intensivierenden Beziehungen zwischen Kyrene u. Ägypten wird in der Regierungszeit des Amasis im 6. Jh. vC. der O.tempel Aġūrmī von griechischen Baumeistern neu errichtet (ebd. 37. 43. 71); im 4. Jh. wird der zweite Tempel Umm 'Ubayda erbaut, der dem Zeus-Ammon mit Widderkopf u. Ptah geweiht (37/40. 123/5; ders., Ammoneion-Projekt aO.) u. mit dem ersten durch eine Prozessionsstraße axial verbunden ist. Vermutlich ist die Wüstenoase für Kyrene primär aus wirtschaftlichen Gründen attraktiv, vor allem weil es Zugang zu Nubien (*Aethiopia) u. dessen Goldreichtum verspricht. Der O.kult ist Griechen religiös eher fremd. Seine Attraktivität für Pilger dürfte ,im 'Mysterium' der Existenz dieses abgeschiedenen Ortes gelegen haben sowie in der 'Belohnung' durch einen günstigen Spruch, den man sich durch die Mühen der Reise – unter Einsatz des eigenen Lebens – erhoffen durfte' (ebd.). Kyrenische Münzen um 500 vC. belegen die Verbindung von Amun u. Zeus (Parke, Zeus 203; Kuhlmann, Archäologie aO. 71; vgl. Herodt. 2, 55, 3); Zeus-Ammon wird ein großes Heiligtum errichtet. Von Kyrene wird der Kult über die engen Handelsverbindungen der griech. Welt vermittelt (Friese, Architektur 66f); hierzu dürfte auch Pindar (bes. Pyth. 4) beigetragen haben (Parke, Zeus 206/9). Herodt. 2, 54f nennt für das O. von Siwa zwei Gründungserzählungen, die eine enge Verbindung mit dem Zeus (/ Amun)-O. in Theben sowie Dodona herstellen. Nach der ersten werden die O. in Libyen u. Dodona von zwei entführten Priesterinnen des ,thebäischen Zeus' gegründet, nach der zweiten geben zwei schwarze Tauben, die von Theben zu den beiden Orten flogen, den entsprechenden Auftrag (ähnlich Serv. Verg. Aen. 3, 466). Kroisos bezieht das Zeus-Ammon-O. in seinen Test ein (Herodt. 1, 46, 2). Im 5. u. 4. Jh. bestehen enge Verbindungen zwischen dem Ammoneion u. Athen (A. M. Woodward, Athens and the oracle of Ammon: AnnBritSchAth 57 [1962] 5/13; Parke, Zeus 215/9) sowie Sparta (ebd. 219/21; Oesterheld 272f). Aus der Sicht Platons (leg. 5, 738c) soll das Ammoneion gemeinsam mit Delphi u. Dodona definieren, welche Kulte im Idealstaat beizubehalten sind (Parke, Zeus 222). Der Besuch Alexanders d. Gr. 331 vC. belegt u. erhöht die Bedeutung des O. (Diod. Sic. 17, 50f; Plut. vit. Alex. 26, 6/27, 5; Strab. 17, 1, 43; Curt. 4, 7, 25/8). Der als προφήτης fungierende älteste Priester begrüßt ihn im Namen des Gottes als ,Sohn' u. legitimiert so dessen Herrschaftsübernahme in Ägypten (Kuhlmann, Archäologie aO. 145/57; Parke, Zeus 222/9). Übliche Praxis ist das öffentliche Prozessions-O. (Kuhlmann, Archäologie aO. 134/7; Rosenberger, Griech. O. 44f; Friese, Architektur 212/4). Das kostbar gestaltete Götterbild wird, offenbar von einem Umhang verhüllt, der lediglich den *Kopf des Gottes frei lässt (Kuhlmann, Archäologie aO. 119/23), von Priestern auf einer goldenen Barke unter Gesängen von Frauen u. Mädchen (Diod. Sic. 17, 50, 6f) wohl auf der Straße zwischen den beiden Tempeln getragen. Auf Zuruf des befragenden Priesters signalisiert der Gott durch eine ,nickende' Bewegung des Bugs Zustimmung, durch ,Zurückweichen' oder Stillstand Ablehnung. Es können auch (bei schriftlichen Anfragen) beide Antworten am Weg ausgelegt werden. Der ,προφήτης' verkündet in Wiederaufnahme der Anfrage die Entscheidung (ebd. 17, 51, 2). Daneben wird auch ein privates ,Königs-O.' im Innern des O.tempels praktiziert (Kuhlmann, Archäologie aO. 133f; Friese, Architektur 214f), bei dem hochgestellte Persönlichkeiten allein u. geheim ihre Fragen an den Gott richten. Offenbar hören Priester in einer geheimen Kammer über dem Adyton die Fragen mit u. geben später eine schriftliche Antwort. Dies dürfte auch im Fall Alexanders praktiziert worden sein (Kuhlmann, Archäologie aO. 144f; kritisch

Friese, Architektur 215; Diodor geht von einem Prozessions-O. aus). Das O. wird auch mit Ptolemaios u. Hannibal in Verbindung gebracht (Parke, Zeus 229/31). Die Antworten des Ammoneion gelten sprichwörtlich als ‚gewunden wie die Hörner des Ammon' (Serv. Verg. Aen. 4, 196). Zur Zt. Strabons (17, 1, 43) ist das früher hochgeachtete Ammoneion nahezu verlassen. Doch es bleibt auch unter römischer Herrschaft (ab dem 1. Jh. nC. Teil der röm. Provinz Ägypten) aktiv (u. ist beliebtes Motiv in der lat. Dichtung: Parke, Zeus 242/52 mit Belegen). So überbringt zZt. Hadrians eine *Gesandtschaft des Ammon-Kult-Vereins aus dem mysischen Kyzikos der Heimatstadt einen ausführlichen, hexametrischen Spruch des O. von Siwa (Oesterheld 267f [Text]. 268/308). Wenn darin abschließend dazu aufgefordert wird, Sänger u. Opfergaben ‚in das Haus des Apollon' nach Klaros zu schicken, deutet dies auf eine innere Verbindung beider O.kulte u. evtl. auf eine zunehmende ‚Integration im 'globalisierten religiösen Markt" (ebd. 308/22, hier 308) u. ‚Entregionalisierung' (542) der O. im Röm. Reich hin. Das O. existiert bis in die christl. Spätantike (Eus. theoph. 3, 13 [GCS Eus. 3, 2, 131f]; Athan. apol. Const. 32 [SC 56, 126/8]; Procop. aed. 6, 2, 17; Coripp. Joh. 5, 147f; vgl. Kuhlmann, Ammoneion-Projekt aO.).

g. Weitere überregional bedeutsame Orakelstätten. Zu den von Kroisos getesteten (Herodt. 1, 46, 2; vgl. 8, 133f [Mys im Auftrag des Mardonios]) O. gehört auch das in der Phokis gelegene, mit hoher Wahrscheinlichkeit beim heutigen Kalapodi lokalisierte Apollonheiligtum in Abai (W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 37; Curnow 44; Friese, Architektur 371; W.-D. Niemeier, Zwei neue Siegel aus den bronzezeitlichen Schichten des Heiligtums von Abai [Kalapodi]: W. Müller [Hrsg.], Die Bedeutung der minoischen u. mykenischen Glyptik [2010] 278; G. Chatzoudis, Abae. The mystery of the oracle [Greece] [2012] [e-Veröff.]). Sophokles (Oed. rex 900) erwähnt es als eines der wichtigen O. Nach Plünderung u. Zerstörung des sehr reichen Heiligtums in den Perserkriegen (Herodt. 8, 33) wird es kleiner wieder aufgebaut u. besteht bis in die röm. Kaiserzeit (Paus. 10, 35, 4). – Im O. von Oropos, zwischen Böotien u. Attika gelegen, wird der Heros Amphiaraos in einer Höhle mit heiliger Quelle durch Inkubation befragt (Curnow 82f; Friese, Architektur 43f. 148/51. 367f; dies., Kunst 68/70). Beim O.test des Kroisos wie auch bei seiner Frage zum Perserkrieg stimmt das O. von Oropos mit Delphi überein (Herodt. 1, 49. 52f). In spätklassischer Zeit wandelt sich das Bild des Amphiaraos zunehmend zum Heilheros in Parallelität zu Asklepios (Friese, Architektur 43f; dies., Kunst 71/5). – Das lykische Patara, das neben Delos u. Tegyra den Anspruch erhebt, Geburtsstätte des Apollon zu sein (Curnow 143), beherbergt intraurban im Apollon-Tempel mit heiligem Hain ein O., das vom Apollon-Sohn Lycadios (Icadius) als Los-O. begründet worden sein soll u. in dem der Gott im Wechsel mit Delos in den Wintermonaten Sprüche erteilt (Serv. Verg. Aen. 3, 332; 4, 143. 377; vgl. auch Paus. 9, 41, 1; T. R. Bryce, The gods and oracles of ancient Lycia: M. Dillon [Hrsg.], Religion in the ancient world [Amsterdam 1996] 47/9; Curnow 143f; T. R. Bryce, The Routledge handbook of the peoples and places of ancient Western Asia [London 2009] 533f; Friese, Architektur 397f; F. Işık, ‚Caput gentis lyciae'. Patara, capital of the Lycian league [Istanbul 2011] 55f). Medium ist eine Priesterin, die in der Anwesenheitszeit des Gottes über Nacht im Tempel eingeschlossen wird (Herodt. 1, 182). In der Frühzeit ebenso reich u. geachtet wie Delphi (Mela 1, 82), verfällt das O. bis zur Zeitenwende weitgehend, lebt aber im 2. (bis 4. Jh.?) nC. nochmals auf (Curnow 143f; Friese, Architektur 398).

VI. Orakelheiligtum. O.heiligtümer entstehen um den Ort, an dem die Verbindung zwischen Mensch u. Gottheit hergestellt wird u. der den Kultnucleus bildet. Über die natürlichen Gegebenheiten hinaus ist ursprünglich keine weitere Ausstattung notwendig. Die Anerkennung als Heiligtum u. Institutionalisierung eines Kultes ziehen bauliche Maßnahmen zur Abgrenzung des hl. Bezirks u. des Kultnucleus sowie zur ‚Unterbringung' des Gottes(bildes) u. zum (Opfer-) Kultvollzug nach sich. Mit wachsender Bedeutung u. steigenden Besucherzahlen muss eine geeignete Infrastruktur errichtet werden. Vor allem vielbesuchte, überregional bedeutsame O.stätten haben zudem hohe politische Bedeutung u. sind daher ‚Repräsentationsstätten' der lokalen Eliten u. des ‚städtischen Machtanspruchs' (Friese, Architektur 288).

a. Anlage. Wie jedes Heiligtum hat auch eine O.stätte einen hl. Bezirk (τέμενος), dessen Grenzen zumeist baulich (Mauer [περίβολος], Pfosten) markiert sind (Rosenberger, Griech. O. 16f). Innerhalb dieses Bezirkes liegt in der Regel ein hl. Hain (Friese, Architektur 116. 243/52; zu Lebadeia Bonnechère, Place aO. [o. Sp. 239]). Wald gilt als Ort göttlicher Präsenz (s. u. Sp. 289). Dichter, dunkler Wald wirkt geheimnisvoll-bedrohlich, ist daher oft mit der Totenwelt verbunden u. für chthonische O. kennzeichnend. Lichter, heller Wald, in O.heiligtümern kultiviert, steht für den angenehmen, fruchtbaren, friedlich-,paradiesischen' Ort der harmonischen Einheit von Göttlichem, Menschlichem u. Natur. Haine dieser Art finden sich vor allem in Heiligtümern des Apollon, der als Gott der Zivilisation u. Ordnung konnotiert ist. Außer den eindeutig chthonischen u. / oder sangiomantischen O. verfügen die meisten O.heiligtümer über Wasser, zumeist eine hl. Quelle, als Mittel der Inspiration, der kultischen Reinigung beim Betreten des Heiligtums bzw. in der Vorbereitung auf die O.erteilung oder auch beim kultischen Mahl (ebd. 252/6). Quelle u. Hain sind insbesondere für die Heiligtümer des Apollon kennzeichnend; mythologisch wählt der Gott selbst nach diesen Kriterien den Ort, von dem er Besitz ergreift (Hymn. Hom. Apoll. 244/76. 375/87). Ein separater Bau für das O.ritual selbst ist nur für die großen, überregional bedeutsamen Heiligtümer belegt (Friese, Architektur 117). Für Kulte erdverbundener (Gaia, Pluto, Persephone) oder kourotrophischer Gottheiten (Nymphen, Demeter) u. einiger Heroen (Trophonios, Herakles), besonders aber bei Toten-O. liegt der Kultnucleus in einer Höhle oder Grotte (ebd. 116. 256/66), deren spezifische Atmosphäre (Dunkelheit, Stille, Enge u. Weite, Wasser, teils in Verbindung mit Dämpfen / Gasen) für das Erleben des O.kultes wichtig ist. Auch das Allerheiligste in Delphi hat den Charakter einer Grotte, in die der Klient hinabsteigt. Insgesamt dienen Erdspalten, Höhlen, Quellen oder Brunnen als ,Kontaktstelle zwischen Ober- u. Unterwelt' (Rosenberger, Griech. O. 129), aus der höheres Wissen heraufsteigt.

b. Ausstattung für den Orakelkultvollzug. Der O.vollzug ist primär an die örtlichen Voraussetzungen u. die Kultpraxis gebunden u. benötigt in der Regel für die O.erteilung selbst keine weitere Ausstattung oder besondere Architektur. Da die Befragung aber regelmäßig mit Opferhandlungen verbunden ist, wird auch in O.heiligtümern ein Altar (Friese, Architektur 266/74) benötigt, der allerdings nur selten den Kultnucleus bildet. Vielfach ist in unmittelbarem Zusammenhang mit der O.erteilung ein zumeist kleinerer, beweglicher Herdaltar notwendig, um im Opferfeuer kultisch wichtige Gegenstände (Lorbeer, *Kräuter) zu verbrennen. – Eine urtümliche, im Freien liegende Form ist der Aschealtar, der aus den Rückständen von Brandopfern (evtl. in Verbindung mit dem Blut der Opfertiere [Paus. 5, 13, 11], verfestigt durch Wasser) gebildet wird, teils durch eine Ringmauer umgeben ist u. wie in Olympia eine beträchtliche Höhe erreichen kann. Er wird vor allem in Zeus- u. einigen Heroenkulten, aber auch einigen Apollon-Heiligtümern (evtl. auch in den Anfängen in Delphi, Klaros u. Didyma [Friese, Architektur 268]) verwendet, doch bildet er lediglich in Olympia den Nucleus des empyromantischen O. beim Verbrennen der Tierhaut. – Mit dem Tod verbundene Kulte (Nekromantik, Trophonios) verwenden vornehmlich die Form des Bothros, eine, zumeist eingefasste, Bodengrube, in die Opfergaben, vor allem das Blut der Opfertiere (wie bei der Teiresiasbefragung, vgl. Od. 10, 516/40) oder eine andere Libation, gegeben werden; teils werden aber auch ganze Tiere oder Votivgaben geopfert. – Sofern zum O.heiligtum ein größerer Tempel gehört (Delphi, Dodona, Argos, Oropos, Theben, Klaros u. a.; Friese, Architektur 267), wird vor dem Tempel ein großer Steinaltar für Brandopfer errichtet.

c. Kultarchitektur. Mit der Dauer der Kultpraxis sowie mit zunehmender Bedeutung u. Besucherzahl wird das Heiligtum besonders in hellenistischer u. römischer Zeit durch Bauten ausgestaltet. 1) Tempel: Für O.heiligtümer ist ein Tempel (Friese, Architektur 274/6) grundsätzlich nicht erforderlich u. eher von repräsentativer Bedeutung. Tempel beherbergen das Bild des Gottes, dienen aber, insbesondere in O.stätten mit naturgegebenem Kultnucleus, oft lediglich als Schatzhaus (,temple-trésor'), seltener als Ort kultischer Handlungen (,temple-sanctuaire': G. Roux, Temples et sanctuaires [Lyon 1984] 153/71; Friese, Architektur 275). Nur wenige O. mit Inspirationsmantik integrieren den Ort der O.einholung in einen Tem-

pelbau. Aufgrund der Nähe zur Gottheit (im Götterbild) wie auch zur Abtrennung von der Außenwelt bietet sich das Adyton an, das den durch die Natur vorgegebenen Ort der Befragung einschließt; oft ist dieser als Höhle oder nachgestaltete Grotte tiefer gelegen (Delphi, Didyma, Klaros, wohl auch Aigeira u. Patara: ebd. 277f). 2) In einigen Heiligtümern wird für das O. kein Tempel, sondern eine eigene, auf die Örtlichkeit u. die Kultpraxis abgestimmte Architektur errichtet. Räume, die der Klient selbst betritt, werden unter dem Aspekt der beabsichtigten Wirkung deutlich stärker ausgestaltet. Bei Inkubations-O. (282/4) ist entscheidend, dass der Aufenthalt in möglichst großer Nähe zum Kultnucleus (im Zugang zur Höhle oder auch, wie vermutlich ursprünglich in Oropos, in der Cella des Tempels) u. in Absonderung erfolgt. Die Klienten lagern zumeist, evtl. mit dem Fell des Opfertieres, auf dem Boden oder auf Liegen. Mit Anwachsen der Klientenzahlen werden offene Säulenhallen (Stoai) oder auch nach Geschlecht getrennte Schlafräume errichtet.

d. Funktionale Gebäude. (Friese, Architektur 288/318.) O.stätten müssen über eine angemessene Infrastruktur für den geregelten Betrieb, die eigene Verwaltung u. die Versorgung der uU. vielen, auch weitgereisten Besucher verfügen. Basisvoraussetzung ist die Versorgung mit Wasser u. Nahrung. Verbreiteter Gebäudetyp ist die Stoa, eine teils offene, teils geschlossene, überdachte Halle mit Säulengang zum Aufenthalt, zur Übernachtung, Einnahme von Mahlzeiten, Lagerung (auch von Weihegaben) usw. In Heiligtümern, die der Heilinkubation dienen, eine langwierige Prozedur vorschreiben (Lebadeia) oder mehrtägige Feste mit Spielen veranstalten, sind längere Aufenthalte nötig. Hier müssen *Herbergen, die Übernachtungen, Verpflegung u. gemeinsames (rituelles oder gewöhnliches) Mahl ermöglichen, vorhanden sein, sofern die Gäste nicht in der angrenzenden Wohnsiedlung untergebracht werden (ebd. 306/9). Außerdem benötigt man Einkaufsmöglichkeiten (Märkte, Marktstände, -halle). Zur notwendigen Infrastruktur zählen auch Schatzhäuser (300/3), um wertvolle Weihegaben, aber offenbar auch Getreide u. Geräte zu lagern; zudem scheinen sie anfänglich, teils bis in die Spätantike, für Bankette genutzt worden zu sein. Sie werden bis ins 5. Jh. vC. hinein (dann von größeren Bauten abgelöst) vor allem von einzelnen Poleis, zur Selbstrepräsentation reich geschmückt, errichtet; so stehen nach Friese (300f) in Delphi entlang der Hl. Straße ca. 28, in Olympia gesammelt in einem Baukomplex elf Schatzhäuser usw. Insofern ein großes extraurbanes Heiligtum sich selbst verwaltet u. evtl. Mittelpunkt eines Städtebundes ist, gibt es ein Gebäude oder einen Raum für Ratsversammlungen (βουλευτήριον), um über Personalfragen, bauliche Maßnahmen oder die Aufstellung von Statuen zu entscheiden (archäologisch nachgewiesen in Olympia, Dodona, Delphi, Delos: 289). Zudem ist teils innerhalb des hl. Bezirkes (bei den extraurbanen, politisch bedeutsamen O. in Dodona oder auch Olympia), teils in unmittelbarer Nähe (Delphi, Didyma u. Delos, hier für die städtischen Beamten) ein πρυτανεῖον belegt, das den Prytanen zu Beratung u. gemeinsamem Mahl, aber auch zur Bewirtung von Gästen dient (290/3). In großen Heiligtümern steht der Priesterschaft ein Gebäude (so das χρησμογράφιον [‚Schreibhaus‘, Finanzverwaltung, Archiv?] in Didyma) für die Erledigung ihrer Aufgaben zur Verfügung (293f).

e. Festarchitektur. Heiligtümer sind als Anziehungspunkte von Besuchern auch Orte gesellschaftlichen Lebens. In späteren Ausbauphasen hellenistischer u. römischer Zeit erhalten viele O.stätten ein Theater für Versammlungen, kultische Aufführungen u. musische Agone vor allem bei Festspielen zu Ehren der O.gottheit (Septeria in Delphi, ‚Naia-Festspiele‘ in Dodona, Oropos) sowie allgemeine Schauspiele (Friese, Architektur 295/8). Im weiteren Ausbau werden (gewöhnlich in der unmittelbaren Nähe des Temenos) auch Stadien u. Hippodrome für Sportwettkämpfe bei Festagonen (ebd. 298/300) angelegt (wobei die Athleten selbst wiederum das O. nach ihren Siegchancen befragen: J. Tremel, Die Befragung des O. durch Athleten: Nikephoros 17 [2004] 111/8). Gerade in Heiligtümern mit sportlichen Wettkämpfen muss zum Trainieren ein *Gymnasium vorhanden sein. Seit hellenistischer Zeit gehören auch *Bäder u. Thermen zum Standard.

VII. Grundzüge der Orakelpraxis. Der Ablauf der O.befragung u. -erteilung variiert nach den örtlichen Gegebenheiten u. (damit verbunden) der Methode (Details zu den O.stätten s. o. Sp. 226/44). Insgesamt wird (bes.

bei autosuggestiven O.) Wert darauf gelegt, durch die Einbeziehung der naturgegebenen Voraussetzungen u. die Gestaltung der Ritualumgebung beim Klienten ein möglichst intensives Erleben u. hohe suggestive Wirkung zu erzielen. Vielfach sind die Einzelheiten des Ablaufs nicht genau geklärt, selbst wenn, wie zB. für Korope (IG 9, 2, 1109; Ditt. Syll.[3] nr. 1157; Ebner 309f mit Anm. 7), eine O.ordnung bekannt ist. Dennoch lassen sich einige grundlegende Merkmale der O.befragung nennen.

a. Zeiten. Die Befragung des O. ist nur an bestimmten Tagen / zu bestimmten Zeiten möglich. In Delphi werden mit Ausnahme der Wintermonate einmal im Monat (Plut. Pyth. orac. 8, 398A), in früheren Zeiten sogar nur einmal im Jahr O. erteilt; auch die Ordnung von Korope setzt bestimmte Termine voraus (Ditt. Syll.[3] nr. 1157; Ebner 310).

b. Ratsuchende. Klienten können Stadtgemeinden, vertreten durch eine (gewählte) Delegation, Herrscher u. Machthaber wie auch Privatleute sein (Busine 54/86). Die Reihenfolge der Klienten ist streng geregelt. Bei überschaubarem Betrieb wie in Korope werden die Klienten in der Reihenfolge vorgelassen, wie ihre Namen auf einer Tafel notiert sind. In Delphi dagegen werden Rangfolgen nach Herkunft der Ratsuchenden gebildet, bei Gleichrangigen entscheidet das *Los (s. o. Sp. 232).

c. Kultpersonal. Dem Fragenden steht bei der öffentlichen Divination ein unterschiedlich ausdifferenziertes Kultpersonal gegenüber (Rosenberger, Griech. O. 28/35; Busine 50/2; für den östl. Bereich Hajjar aO. [o. Sp. 216] 2313/5). Entgegennahme der Anfrage, Sprucherteilung u. Deutung können in einer Hand liegen, sind aber häufig zwischen dem Medium (μάντις: ‚Seher' / ‚Seherin'), das mit dem Göttlichen in Kontakt tritt, u. dem Verkünder (προφήτης), der zugleich Ausleger u. ‚Exeget' des Spruches sein kann, aufgeteilt (Delphi [unklar], Klaros). In Delphi gibt es neben der Pythia (in der Kaiserzeit zwei) weitere Priester, die für den korrekten Ablauf des O.betriebes zuständig sind, u. weitere Helfer (Fontenrose, Oracle 218f; Rosenberger, Griech. O. 57; ähnlich in Klaros: Busine 50f). Sie nehmen die Klienten in Empfang, geleiten sie durch die einzelnen Stationen der Vorbereitung bis zur Verkündigung der Antwort u. zum Verlassen des Heiligtums. Für Korope sind als Kultpersonal ‚der Apollon-Priester der Stadt, je ein Stratege / Bürgermeister u. Nomophylakes / Notar (?) der Stadt, ein Ratsherr, ein Schatzmeister, ein Sekretär - u. der Prophet sowie drei Rhabdouchen / besoldete Ordnungshüter' (Ebner 310) belegt. Bis auf besondere Medien wie die Pythia, deren Qualifikation in der Empfänglichkeit für das Göttliche liegt, kommt das Kultpersonal also zumeist aus den Eliten der mit dem jeweiligen Heiligtum verbundenen Stadt (sofern sich das O. nicht selbst verwaltet) u. versieht das Amt in der Regel nach Auslosung (Fontenrose, Didyma 46) auf Zeit.

d. Vorbereitung. Fragende wie auch das spruchgebende Medium müssen sich auf die Begegnung mit der Gottheit durch Reinigungsriten, Fasten (R. Arbesmann, Art. Fasten: o. Bd. 7, 462f), *Gebet u. *Opfer vorbereiten. Besonders intensiv müssen die Klienten bei autosuggestiven O. (Inkubation, Toten-O.) durch sexuelle Enthaltsamkeit u. Verzicht auf bestimmte Nahrungsmittel (Wein, *Fleisch, *Käse), rituelle Bäder sowie Anlegen besonderer Kleider vorbereitet u. rituell gereinigt werden (Wacht 211/8). Opfer dienen dazu, in Kontakt mit der Gottheit zu treten u. ihre Antwortbereitschaft zu ermitteln, sie günstig zu stimmen u. den menschlichen Wünschen Nachdruck zu verleihen. Bei den Opfergaben gibt es eine große Bandbreite (Dieterle 67/9): Speisen (Opferkuchen, *Brot, Früchte, Getreide); Getränke (Wein, *Milch); Gebrauchs- u. Wertgegenstände (Waffen, Gefäße, Arbeitsgeräte, Schmuck, Spiegel); Tiere (bes. Stier, Schaf, Ziege, Widder, Eber); sehr vereinzelt könnte es auch (in der Frühzeit) Menschenopfer gegeben haben. Zudem sind Votivgaben als Bitt- oder Dankgeschenke breit belegt. Besondere Bedeutung hat hier der Dreifuß; dieser alltägliche Haushaltsgegenstand wird ‚seit dem 9. Jh. vC. ... zum Inbegriff des Weihgeschenkes, mit dem jeder in jeder Form u. Größe seine Frömmigkeit in Heiligtümern vieler Gottheiten zeigen konnte ... An Fundorten sind neben Olympia u. Delphoi hervorzuheben: Dodona, das Ptoon bei Theben, Athen, Sunion, Kalapodi in Phokis, Ithaka, Isthmia, Bassai, Amyklaion, Ithome, kretische Heiligtümer, Delos u. Samos' (M. Maaß, Art. Tripus: NPauly 12, 1 [2002] 831; zu Dodona vgl. Dieterle 170/81, bes. 177; zu Delphi: Wagner-Hasel aO. [o. Sp. 231] 295/305; Rosenberger, Griech. O. 123f).

Votivgaben werden von Städten (zB. Athen nach gewonnener Seeschlacht) oder Königen (Kroisos, Alexander I, Pyrrhos) ebenso wie von Privatpersonen gestiftet. Die Opfergabe verpflichtet die Götter aber nicht, sie sind nicht käuflich (wie das Beispiel des Kroisos zeigt; Rosenberger, Griech. O. 165). Neben Opfern sind, zusätzlich oder als Ersatz für gegenständliche Opfergaben, Gebühren fällig.

e. Anfragen, Befragung. Bei fremdsuggestiven O. haben die Klienten oft nur indirekt über Priester (Prophetes), welche die (wohl meist verschriftlichten) Anfragen weitergeben, Kontakt zum Medium. Schriftliche Anfragen werden auf Täfelchen notiert u. teils mündlich (Dodona), teils aber auch auf derselben Tafel schriftlich beantwortet. So werden in Korope u. andernorts die Täfelchen abends in einer versiegelten Urne an das O. gegeben, die am Morgen zur Verkündigung der Antworten wieder geöffnet wird (Ebner 310). O.anfragen erstrecken sich auf weite Bereiche des privaten u. öffentlichen Lebens, wie die Fülle überlieferter Sprüche u. Antworten besonders (aber nicht nur) aus den einzelnen O.stätten (W. Burkert / E. Suárez de la Torre: dies. / Graf 16/37 [Quellen]; Busine 87/126; bes. eindrucksvoll die Slg. von Delphi, Didyma u. Klaros: s. o. Sp. 226. 237f) u. O.büchern (W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 39/42) zeigen (weitere Quellen u. Lit. bei M. Leutzsch, Hirt des Hermas. Schriften des Urchristentums 3 [1998] $461f_{240}$): 1) Für Privatpersonen belegen Sprüche aus Didyma u. Klaros sowie Plättchen aus Dodona vor allem Fragen hinsichtlich ,Familie, Gesundheit, geschäftliche Anliegen u. solche bezüglich gestohlenen Eigentums' (Dieterle 81) sowie der richtigen Lebensführung, aber auch zum richtigen Verhalten gegenüber Machthabern u. Göttern (Oesterheld 601). In Delphi fragen private Klienten, ,ob sie Erfolg haben werden, ob sie heiraten sollen, ob es vorteilhaft ist, in See zu gehen, den Acker zu bebauen, eine Reise zu unternehmen' (Plut. E Delph. 5, 386C) oder Geld zu verleihen (Plut. Pyth. orac. 28, 408C). 2) Anfragen von Städten (Oesterheld 595/600; zu Athen vgl. Bowden 88/151. 168f; ebd. 161/7 zu den Anfragen laut Tragödien) erfolgen in Krisensituationen, so aufgrund von Epidemien u. *Erdbeben (bes. Klaros [,Pest-O.', vgl. Oesterheld 43/231], Didyma [ebd. 232/66], Pergamon, Kallipolis, Kaisareia Troketta [Lane Fox 231/4]), Dürre u. Missernten, *Kriegen u. äußeren Bedrohungen (die Athener fragen, ob sie dem anrückenden Xerxes Widerstand leisten sollen [Herodt. 7, 140/3]; Seeräuber), Unruhen, Aufständen, Tyrannenherrschaft, Unglück u. Verwüstung (Delphi: Plut. Pyth. orac. 28, 408C). Sie betreffen aber auch das Verhältnis zu anderen Städten u. Mächten, Stadt- u. Koloniegründungen, innere Angelegenheiten wie Bauprojekte, Bürgerrechtsfragen u. a. Einen weiteren Schwerpunkt bildet das breite Feld des Götterkultes: Neuerrichtung von Kulten (auch *Herrscherkulten), Aufstellung von Götterbildern, Kultpflege u. -vollzüge (so die Frage der Athener in Delphi zur Nutzung der hl. Au: Bowden 88/95) u. das Kultpersonal (Oesterheld 323/533 [Didyma]. 547/51; Lane Fox 215/25; Tóth 62). In ruhigen Zeiten stellen Städte Fragen zur nächsten Ernte, Vermehrung des Viehs, Gesundheit der Einwohner (Delphi; Plut. Pyth. orac. 28, 408BC) oder ungewöhnlichen Ereignissen. 3) Machthaber erkundigen sich nach der Dauer ihrer Herrschaft u. ihres Lebens, militärischen Unternehmungen u. ä. (Oesterheld 601f); Erkundigungen Dritter nach dem Schicksal des herrschenden Kaisers werden allerdings in O.stätten, die den Spruch öffentlich machen, als politisch suspekt unterbunden (Lane Fox 228/30). Die vielen Bleiplättchen aus Dodona zeigen den Aufbau schriftlicher Anfragen (Dieterle 72/6): Eingangsformel, Name des Anfragenden, adressierte Gottheit(en) sowie die Frage selbst. Sie werden geknickt u. abgegeben oder in ein Gefäß gelegt. Auf der Rückseite finden sich Kürzel, deren Bedeutung nicht ganz klar ist (Abkürzungen für die Namen der Anfragenden, Hinweis auf die Art der Frage?: Dieterle 82f).

f. Antworten. Vielfach erhalten die Anfragenden offenbar (zunächst) eine mündliche Antwort; in Dodona sind Täfelchen mit einer schriftlichen Antwort nur in sehr geringer Zahl erhalten (Dieterle 83f). Der Vorgang kann auch so stilisiert sein, dass die Antwort ohne Beteiligung Dritter direkt auf die Gottheit zurückgeführt wird (so in Korope: Ebner 312). Die Antworten variieren nach Fragesteller, Methode, Ort u. Charakter der Anfrage. Individuelle ausführlichere Sprüche werden vor allem hochgestellten Persönlichkeiten u. Stadtgemeinden erteilt. Sie sind (in den Hochzeiten des O.wesens) häufig hexa-

metrisch oder auch in den Metren der Tragödien gedichtet u. verwenden ein ausgefallen-altertümliches Griechisch (Klaros, Didyma, vgl. Lane Fox 237/41; Merkelbach / Stauber aO. [o. Sp. 237] 2f). Aus Delphi sind viele berühmte Antworten an Städte oder hochstehende Persönlichkeiten in Versform, aber auch Prosa-Antworten belegt (s. o. Sp. 229. 233). Literarisch geformte Sprüche in Versform folgen weitgehend einem einheitlichen Schema (Gruß, Aufnahme des Anliegens, Selbstausweis des Gottes, ggf. Vorbedingung, Antwort [Weisung, Verbot], evtl. Erläuterung: Fontenrose, Oracle 174/86), authentische Vers-O. fallen kürzer u. einfacher aus (ebd. 186/95). Dass das Medium selbst metrische Antworten gab, ist unwahrscheinlich. Sie dürften eher vom Prophetes oder einem anderen Priester gedichtet worden sein, was entsprechende Bildung u. Fähigkeiten voraussetzt (Bsp. etwa die Dichter Nikander v. Kolophon u. Gorgos [Klaros]: Parke, Apollo 130/2; Tóth 89_{176}), oder werden nachträglich in der Tradition geschaffen. Gerade berühmte Sprüche wie die O. für Kroisos (Herodt. 1, 53, 3; 1, 55) oder die Athener (ebd. 7, 141f) zeigen, dass die Antworten teilweise Rätselrede sind, die der fachkundigen Interpretation eines ‚Exegeten‘ oder Chresmologen bedarf, um auf die Anfrage u. aktuelle Situation richtig angewendet zu werden; andere, wie zB. die Pest-O., sind aber in ihrer Aussage klar (Oesterheld 544f). Besonders wichtig ist die ‚Nachbereitung‘ durch fachkundige Deutung bei autosuggestiven O.; zudem muss der Klient schrittweise in den üblichen Lebensraum u. die menschliche Gemeinschaft zurückgeführt werden. Es kommt darauf an, die Frage möglichst präzise zu formulieren (so der Kommentar an Kroisos: Herodt. 1, 91, 4) u. die Antwort sehr genau zu überdenken. Der Ratsuchende kann eine eigene Deutung des Spruches vornehmen (so Themistokles [Herodt. 7, 142]), nochmals nachfragen (wie Kroisos, allerdings nicht zu oft) oder auch ein anderes O. befragen (Ebner 312): ‚Wer zu einem O. geht, hat gute Aussichten, die Antwort zu erhalten, die er begehrt‘ (Rosenberger, Griech. O. 15). Missverständnisse sind dem Anfragenden selbst, nicht aber der Gottheit zuzuschreiben (zB. Kroisos: Herodt. 1, 91, 4/6).

g. Archivierung, Tradierung. Schließlich wird die Antwort (zumindest in den großen O.stätten) verschriftlicht, uU. öffentlich ausgestellt u. archiviert oder tradiert (Oesterheld 562/4). Städte halten den Spruch inschriftlich fest, etwa auf der Basis einer Statue, deren Aufstellung der Spruch gefordert hat (wie zB. Kaisareia Troketta [ebd. 129f], Kallipolis [161/3] u. a.; vgl. Tóth 92/7), oder weil das göttliche Wort selbst Schutz bietet (Oesterheld 564). Bereits seit dem 6. Jh. vC. sind O.sammlungen durch die Heiligtümer selbst, durch einzelne Chresmologen u. durch die anfragenden Städte, teils im Auftrag von Herrschenden, belegt (Rosenberger, Griech. O. 166/76; für Ebner 325/7 dient die Verschriftlichung von O.sprüchen [mit Anbindung an die großen Seher / -innen der Frühzeit], wie sich u. a. an den Sibyllinischen Büchern in Rom zeigt, auch der Kontrolle u. ‚Instrumentalisierung‘ von ‚Herrschaftswissen‘).

VIII. Mantik u. Orakel in der Philosophie. a. Von der Vorsokratik bis zum Mittelplatonismus. 1. Vorsokratiker. Die grundlegenden Vorstellungen zu den im Platonismus vertretenen Dämonologien scheinen schon bei Hesiod, Heraklit u. Empedokles ausgebildet gewesen zu sein (zB. luftgekleidete Dämonen als Wächter [auch der O.stätten], die Menschen beobachten u. den Göttern darüber berichten: Hesiod. op. 121/6. 252/5; Plut. gen. Socr. 24, 593C; zum Einfluss auf Platon: J. M. Dillon, Dämonologie im frühen Platonismus: Baltes u. a. 124f; Herrmann 392). Demokrit sucht nach naturwissenschaftlichen Erklärungen. Durch Beobachtung der Eingeweide, deren Zustand auf die Nahrung der Tiere zurückzuführen sei, lasse sich die zukünftige Fruchtbarkeit der Felder bestimmen (Cic. div. 1, 5. 131; 2, 30). Nachwirkung, besonders auf die Epikureer, die Teile daraus entnehmen, hat jedoch vor allem seine atomistische Traumlehre. Danach produzieren alle Dinge ‚Bilder‘ (εἴδωλα) durch sich loslösende Atome. Die Bilder gelangen durch die Poren in den menschlichen Körper u. ermöglichen Wahrträume, ebenso die εἴδωλα der Götter, die Zukünftiges ankündigen (Democr.: VS 68 A 74. 77. 101; B 166; Cic. div. 2, 120. 137; vgl. Schäublin 384; Näf 55f. 85).

2. Platon. (Pfeffer 6/39; Trampedach 52/66.) Im Phaidros (244a/d) räumt Platon dem mantischen Wahnsinn (μαντική) der Seherinnen u. Seher als Geschenk der Götter den Vorrang vor der künstlichen Mantik (τέχνη) ein, die die Kunst der Vogelschau

(οἰωνιστική) u. anderer Zeichendeutung beinhaltet. Zeichen gelten jedoch als gottgesandt (resp. 2, 382e 8/11). Die Eingeweideschau als Zeichendeutung lehnt er ab (Tim. 72bc). Den inspirierten Sehern wird die göttliche Sehkraft nur zuteil, wenn der vernünftige Seelenteil ausgeschaltet ist. Die Auslegung der Prophezeiung muss durch einen Deuter erfolgen, der über die ἐπιστήμη verfügt (polit. 290c; apol. 22bc). Die Weissagungskraft ordnet Platon im Timaios (71f) dem begehrenden Seelenteil (ἐπιθυμητικόν) zu. Als eigentlich vermittelndes Weissagungsorgan zwischen ἐπιθυμητικόν u. dem vernünftigen Seelenteil (λογιστικόν) ist die Leber zwischengeschaltet. Im Symposion sind die Dämonen Mittler zwischen Göttern u. Menschen. Eine direkte Kommunikation zwischen Gott u. Mensch ist nicht möglich. Stellvertretend für alles Dämonische steht der Dämon Eros (conv. 202f; Herrmann 393). Von Bedeutung ist bei Platon ferner die Unterscheidung von privaten u. öffentlichen mantischen Praktiken: Private Wahrsagung verbietet Platon zwar nicht, steht ihr aber ablehnend gegenüber. Unerlaubt ist sie dann, wenn sie eine Nähe zu *Magie u. Schadenszauber aufweist, wie zB. im Falle der Nekromantie (leg. 10, 909b 3/5. 12, 933de; resp. 2, 364bc; Pfeffer 12/5). Die O.stätten, besonders Delphi, dienen dagegen in seiner Staatsutopie als Ratgeber u. Autorität in allen Angelegenheiten des öffentlichen Kultes, wie zB. der Neuerrichtung oder Ausführung von Kulten oder der Auswahl von Kultpriestern (resp. 4, 427b; Trampedach 59).

3. Aristoteles / Peripatetiker. (Van der Eijk; ders., Aristotelian elements in Cicero's ‚De divinatione‘: Philol 137 [1993] 223/31.) Aristoteles hält Divination grundsätzlich für möglich (div. somn. 1, 462b 15/20), spricht aber bei derjenigen, die eher dem einfachen Menschen zukommt, von der εὐτυχία, der ‚göttlichen Glücksgunst‘ (Aristot. eth. Eud. 8, 2, 1247a/1248b; van der Eijk 91). In einem Fragment aus De philosophia (frg. 10 Rose; Sext. Emp. adv. Dogm. 3, 20/2) wird die These vertreten, die Seele könne losgelöst vom Körper oder kurz vor dem Tode Zukünftiges erfassen. Wahrträume von gewöhnlichen Menschen u. Melancholikern können nicht gottgesandt sein, da göttliches Wissen nur vernünftigen Menschen im Wachzustand zuteil werde (div. somn. 2, 463b 10/20. 464a 20). Die Peripatetiker Dikaiarch u. Kratipp ziehen Traum oder Inspiration der künstlichen Mantik vor (Cic. div. 1, 5; 2, 100).

4. Stoa. (K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 1 [1953] 792/805; Pfeffer 43/109; W. Theiler [Hrsg.], Poseidonios. Die Fragmente 2 [1982] 289/307; Ch. Schäublin, Cicero, ‚de divinatione‘ u. Poseidonios: MusHelv 42 [1985] 157/67.) Die Schriften der Stoiker zur Mantik sind hauptsächlich fragmentarisch aus Ciceros De divinatione bekannt (s. u. Sp. 290/3). Die Zuweisung einzelner zitierter Lehrmeinungen an Poseidonios, Chrysipp u. Kratipp gestaltet sich aufgrund der Zitierweise Ciceros schwierig u. wird kontrovers diskutiert (vgl. vor allem die Positionen von Reinhardt aO. 793/5; Theiler aO. 297 zu Cic. div. 1, 109/16 = frg. 375 Theiler; ferner Pfeffer 44/53; Schäublin aO. 163). Sicher Poseidonios zuzuordnen ist Cic. div. 1, 117/29 (vgl. Theiler aO. 300/6 zu frg. 376/8 Th.). Anders als die Peripatetiker berücksichtigen die Stoiker auch die künstliche Mantik mit Eingeweide- u. Vogelschau sowie das Prodigienwesen (Cic. div. 1, 11f. 34; Pfeffer 88/95). Poseidonios bewertet jedoch die Mantik, die durch die Verbindung des Geistes mit der Weltvernunft zustande kommt, höher als die auf Zeichen basierende künstliche Mantik (ebd. 58f. 63f; Theiler aO. 291). Als Zeichen gelten auch der Traum u. die inspirierte Divination. Chrysipp hat O. u. Träume zu empirischen Zwecken gesammelt, um die Gesinnung der Götter zu erkennen u. entsprechende Sühnungsmaßnahmen einzuleiten (Cic. div. 1, 37. 39; 2, 130). Bedeutung kommt in der frühen Stoa in Anlehnung an volkstümliche Vorstellungen vor allem auch dem Weisen als Seher zu. Die von Gott erteilte Sehergabe erhält er jedoch nicht aufgrund seines Intellekts, sondern seiner sittlichen Lebenshaltung (ebd. 1, 121; 2, 129; Pfeffer 53/6). Diese Vorstellung übernimmt Philo (quis rer. div. her. 259), der sie auf die Propheten des AT anwendet (vgl. Plut. def. orac. 40, 432C/E). Die Grundvoraussetzungen der Mantik bei Poseidonios werden u. Sp. 290/3 dargelegt. Wesentlich für das Verständnis der Mantik bei Poseidonios sind die Sympathie im Kosmos u. die drei Prinzipien Gott, Schicksal, Natur (Cic. div. 1, 117/31). Die vis divina wirkt nicht von außen, sondern ist in der Natur enthalten (‚Kosmos-Immanenz‘; Cic. nat. deor. 1, 39; Pfeffer 67. 93/5). Das planvoll angelegte Schicksal (εἱμαρμένη) ver-

stehen die Stoiker letztlich in Anlehnung an Homer (Od. 18, 136f) als Wille Jupiters (Cic. div. 1, 118. 125/7; Aug. civ. D. 5, 8; zum Schicksal bei Poseidonios: Theiler aO. 307/16 zu frg. 381/6 Th.).

5. *Plutarch.* (J. Opsomer, Divination and Academic ‚Scepticism' according to Plutarch: L. van der Stockt [Hrsg.], Plutarchea Lovaniensia [Leuven 1996] 165/94; D. Jaillard: Roessli u. a. 99f; S. Schröder, Plutarch on oracles and divine inspiration: H.-G. Nesselrath [Hrsg.], On the daimonion of Socrates [Tübingen 2010] 145/68.) Der Mittelplatoniker Plutarch, der selbst Priester in Delphi war, hat sich in mehreren seiner Schriften ausführlich mit dem O.wesen u. der Mantik beschäftigt. Dabei ist Plutarch nicht nur dem in der Schrift De defectu oraculorum diskutierten klass. griech. O.wesen verbunden, sondern knüpft wie wenig später *Numenios u. Apuleius v. Madaura hinsichtlich Seinshierarchie, Dämonologie u. Seelenlehre an pythagoreische u. ägyptische Vorstellungen an; das zeigen besonders die Schriften De genio Socratis u. De Iside et Osiride (H. Görgemanns u. a. [Hrsg.], Plutarch. Drei religionsphilosophische Schriften [2003] 352f; P. Domini, Sokrates u. sein Dämon im Platonismus des 1. u. 2. Jh. nC.: Baltes u. a. 145f; s. u. Sp. 293f). Plutarch führt Weissagungen sowohl auf göttliche u. dämonische Einwirkung als auch auf die Einbildungskraft der menschlichen Seele zurück. Die Götter treten nur zu auserwählten Menschen in direkten Kontakt. Ferner offenbaren sie sich durch Zeichen, die gedeutet werden müssen. Ansonsten wirken Dämonen als Mittler zwischen Göttern u. Menschen (Plut. gen. Socr. 24, 593C; Is. et Os. 26, 361C in Anlehnung an Plat. conv. 202f; s. o. Sp. 254). Gute Dämonen können zu Göttern aufsteigen, wie im Falle von Isis u. Osiris (Is. et Os. 30, 362E). Die Inspiration der Pythia in Delphi erfolgt nach De Pythiae oraculis durch den Gott Apollon (zB. Pyth. orac. 26, 407E), seine Botschaft wird dabei an die menschliche Wahrnehmungsfähigkeit angepasst (ebd. 30, 409D). In De defectu oraculorum kommt sie durch ein kompliziertes Zusammenwirken von Apollon, der der Sonne zugeordnet wird, sowie göttlichen u. dämonischen Kräften der Erde in Form von Quellen u. Gasen zustande, die wiederum durch die Sonne bewirkt werden (def. orac. 40, 432C/46, 435A). Durch die warmen mantischen Dämpfe wird ein seelischer Zustand erreicht, der die Wahrsagung ermöglicht. Der ‚Geist' (νοῦς) der Pythia ist bei der Inspiration nicht beteiligt. Die Dämonen beaufsichtigen u. steuern den Vorgang als Wächter (ebd. 48, 436E). Die Dämonologie wird besonders im Mythos von De facie in orbe lunae näher behandelt. Die menschlichen Seelen werden nach dem Tod zu Dämonen, die, weiterhin den *Affekten unterliegend (vgl. Is. et Os. 25, 360E/26, 361C), vom Mond herab zur Erde kommen, um O. zu geben (fac. orb. lun. 29f, 944A; vgl. def. orac. 13, 416F). Es gibt auch solche, die niemals mit einem Körper verbunden waren (ebd. 39, 431F). In gen. Socr. 24, 593C hingegen überwachen gemäß Hesiod gute Dämonen die O.stätten, die das Körperliche u. den Zwang zur Wiedergeburt hinter sich gelassen haben (Hesiod. op. 121/5). Dieser Widerspruch in den Lehrmeinungen wird zB. in def. orac. 16, 418D thematisiert. In def. orac. entgegnet Plutarch Argumenten der kynischen O.kritik zum Niedergang vieler O.stätten zu seiner Zeit u. lässt diese von verschiedenen Figuren vortragen. Danach ist der Niedergang der O.stätten nicht durch Menschenarmut aufgrund der vielen Kriege oder durch Apollon selbst verursacht, sondern vor allem durch die Vergänglichkeit der Dämonen, die als Vorsteher der O.stätten gelten, oder durch das natürliche Versiegen der mantischen Dämpfe u. Quellen (ebd. 7, 413A; 8, 414A; 9, 414C; 15, 418B; 51, 438D). In Pyth. orac. greift Plutarch die O.kritik der Kyniker auf, wie sie auch durch Oinomaos bekannt ist (Hammerstaedt, Kyniker 2854/6; s. u. Sp. 267f). Es geht um die Frage, warum die O. nicht mehr in metrischer Form, sondern in Prosa erteilt werden (Pyth. orac. 17, 402C). Plutarch führt dies auf das veränderte, weniger auf allgemeinen Prunk u. künstlerische Sprache ausgerichtete Bedürfnis der gegenwärtigen Gesellschaft zurück (ebd. 24, 406E). Er bezieht ferner Stellung zu dem Vorwurf der Doppeldeutigkeit u. Rätselhaftigkeit der O.sprüche, die zur Vertuschung von falschen Weissagungen dienen sollte, sowie zur nachträglichen Dichtung des O.personals (24, 406E). So sei zwischen den O.sprüchen der Pythia in Delphi, die von Herrschern befragt worden sei, u. denen der Scharlatane zu unterscheiden (25, 407B). Gefälschte O.sprüche seien den Priestern der O.stätte in Gegenwart der Mächtigen wohl kaum von Nutzen gewesen. Zudem sei die

Verhüllung der O.sprüche auch ein Schutz vor Tyrannen u. Feinden. Der ernsthaft Fragende könne jedoch den Sinn erschließen (26, 407E). Eine weitere Erklärung Plutarchs für falsche O.sprüche sind mögliche Täuschungen seitens böser Dämonen, die ihren Leidenschaften unterliegen, für solche aber im Nachhinein Strafe erhalten (Is. et Os. 25, 360E/26, 361C).

b. Neuplatonismus. 1. Philosophen. α. Plotin. Plotin erwähnt in seinen Schriften die verschiedenen Formen der natürlichen u. künstlichen Divination (enn. 3, 1 [3], 5; 4, 7 [2], 15). Zwar übernimmt er von Poseidonios die Vorstellung von der Sympathie im *Kosmos, jedoch nicht das göttliche Wirken im Kosmos. Die Prinzipien Gott u. Natur sind bei Plotin nicht mehr identisch. Das Göttliche befindet sich im Gegensatz zur Natur außerhalb des Kosmos. Ursprung der Mantik ist daher nicht mehr die göttliche Fürsorge, sondern die zwangsläufige Sympathie im All, da der gesamte Kosmos durch die Allseele verbunden ist. Zeichen sind nicht Ursache, sondern eine Analogie des Angezeigten. Sie sind immer verschlüsselt u. müssen gedeutet werden (ebd. 2, 3 [52], 1; 3, 3 [48], 6; 4, 4 [28], 32f; vgl. Cic. div. 1, 29; Pfeffer 114. 122/7). In Platons Schriften sucht Plotin über den wörtlichen Sinn hinaus auch nach einem verborgenen Sinn u. betrachtet diese offenbar in Anlehnung an die Vorstellung von Sokrates' Daimonion als O., das es zu deuten gilt (F. M. Schroeder, The Platonic text as oracle in Plotinus: Th. Kobusch / M. Erler [Hrsg.], Metaphysik u. Religion [2002] 23/38). In der Vita Plotini des Porphyrios verkündet ein Apollon-O. auf die Frage nach dem Verbleib der Seele Plotins, diese befinde sich als guter Dämon im Jenseits gemeinsam mit den Seelen anderer Weiser wie Platon u. Pythagoras (22; vgl. L. Brisson, L'oracle d'Apollon dans la Vie de Plotin par Porphyre: Kernos 3 [1990] 77/88; Busine 295/313).

β. Porphyrios u. Jamblich. (Grundlegend Th. Hopfner [Hrsg.], Jamblichus. Über die Geheimlehren [1922]; A. R. Sodano [Hrsg.], Giamblico I misteri egiziani. Abammone, Lettera a Porfirio [Milano 1984]; P. Athanassiadi, Dreams, theurgy and freelance divination. The testimony of Iamblichus: JournRomStud 83 [1993] 115/30; A. Smith, Porphyry and pagan religious practice: J. J. Cleary [Hrsg.], The perennial tradition of neoplatonism [Leuven 1997] 29/35; vgl. Frenschkowski aO. [o. Sp. 211] 868/70.) *Jamblichs Schrift De mysteriis ist als Antwort auf die in Porphyrios' ‚Brief an Anebo' formulierten Fragen u. Äußerungen zur Mantik u. Theurgie ausgestaltet u. behandelt auch das O.wesen (myst. 1). Im dritten Buch greift er vor allem Fragen des Porphyrios zum Wesen der Mantik u. zur Kultpraxis auf. Ob Porphyrios dieselben Themen im Sinne der χρηστικὴ πραγματεία auch in der Philosophia ex oraculis erörtert hat, ist nicht sicher, aber möglich (Joh. Philop. opif. m. 4, 20 [199/204 Reichardt]; Eus. praep. ev. 4, 7, 2; vgl. Wintjes 45. 58f. 61, die die Bedeutung von Mantik u. O.wesen in der O.philosophie im Hinblick auf die Lösung des Schicksalszwanges betont). Erörtert werden zahlreiche Formen der Mantik vom Traum über die Vogel- u. Eingeweideschau bis hin zur Inspiration u. Theurgie. Nach Porphyrios sind Götter, Dämonen u. Menschen jeweils an ihr Element (*Äther, Luft, Erde) gebunden (Iambl. myst. 1, 8f). Zum Zwecke der Weissagung in den O.stätten müssen sie zur Erde hinabsteigen (Joh. Philop. opif. m. 4, 20 [199/204 R.]). Im Hinblick auf die Vorstellung vom Götterzwang u. die Götteranrufung unterscheidet er zwischen beeinflussbaren u. unbeeinflussbaren Göttern u. Dämonen (Iambl. myst. 1, 10/2. 14). Danach werden die Götter herabgebannt, um den Menschen zu dienen (ebd. 3, 17f; vgl. zB. Eus. praep. ev. 5, 7, 6/9, 12; Joh. Philop. opif. m. 4, 20 [199/204 R.]), aber auch von plötzlich auftretender Inspiration, zB. im Traum, ist die Rede (Iambl. myst. 3, 23). Neben Göttern werden Engel u. Dämonen als Mittler erwähnt (ebd. 3, 18). Dagegen lehnt Jamblich Porphyrios' räumliche Beschränkung der Götter auf den Äther ab (1, 8f). Hier wirken die Götter transzendent im Kosmos, sind nicht beeinflussbar u. können gleichzeitig an mehreren Orten weissagen (1, 10; 3, 17). Unter Götterzwang versteht er die grundsätzliche Ausrichtung der Götter auf das Gute (1, 14; 3, 17). Jede Form der Mantik geht bei Jamblich letztlich auf die Götter zurück. Dämonen, Tiere u. die gesamte Natur dienen den Göttern dabei nur als Werkzeug (3, 1. 16). Porphyrios' u. auch Jamblichs Interesse gilt zudem den Energien u. Medien, die beim Ritus zum Einsatz kommen. Porphyrios scheint der Vorstellung zuzustimmen, den Phantasieteil der Seele mit weissagenden Energien aus *Pflanzen, Steinen u. Tieren zu

verbinden, die von Dämonen stammen (3, 22). Jamblich lehnt die Sympathie-Vorstellung vor allem deshalb ab, weil die dämonischen weissagenden Kräfte hier an Körper bzw. *Materie gebunden sind u. keine göttliche Einwirkung vorliegt, die einzig Weissagungen bewirken könne. O.techniken, die auf dem Einsatz unbeseelter Materialien (zB. Gerstenmehl oder Lose) beruhen, steht wiederum Porphyrios kritisch gegenüber, da ihm ein Herunterbannen der Götter in solches Material als derer unwürdig erscheint (3, 17). Dies widerlegt Jamblich mit dem Hinweis auf die allumfassende Wirkungsmacht der Götter u. Porphyrios' falsches Verständnis des Götterzwangs. Eine besondere Bedeutung hat bei Jamblich die ‚Herbeibannung' des göttlichen Lichts (Photagogie), welche das ‚Seelengefährt' (eine Schicht aus glanzvollen Ätherpartikeln, die die Seele beim Abstieg auf die Erde umhüllen) erfüllt u. über die Vermittlung des Phantasieteiles der Seele zu göttlichen Offenbarungen auf Wänden, in der Luft oder im Wasser führt (3, 14). Ausgelöst werde diese Form der Mantik scheinbar durch verschiedene Mittel wie Getränke, Beschwörungsformeln, Dunkelheit. Die bei Jamblich beschriebene Photagogie ist auch in den Chaldäischen O. belegt (Orac. Chald. frg. 118/21 [96 des Places]; L. Bergemann, Inkubation, Photagogie u. Seelengefährt bei Iamblich: Seng / Tardieu 79/92; s. u. Sp. 264). Die Vorstellung überträgt Jamblich ähnlich auf die Weissagungen der O.stätten von Klaros, Didyma u. Delphi. Danach verleihen Wasser u. Dämpfe nicht die göttliche Inspiration (wie von Porphyrios angenommen), sondern reinigen die glanzartige Hülle, damit sie die Gottheit aufnehmen kann (myst. 3, 11). Für Porphyrios sind die göttlich inspirierten O. der O.stätten die zuverlässigste Form der Mantik im Gegensatz beispielsweise zum prophetischen Traum, der aus der eigenen Seele hervorgebracht werde (ebd. 3, 2. 11). Dennoch führt er in der O.philosophie Erklärungen für nicht eintreffende Voraussagen an (Joh. Philop. opif. m. 4, 20 [199/204 R.]). Danach unterliegen auch die Götter beim Abstieg in die O.stätten dem Schicksalszwang der Gestirnsgötter u. können nur bei bestimmten Konstellationen wahre Prophezeiungen geben. Falsche Voraussagen sind durch die Menschen verursacht, die die Götter auch bannen, wenn der Zeitpunkt ungünstig ist. Diese Vorstellung widerlegt Jamblich indirekt im Zusammenhang mit dem Götterzwang. Danach unterliegen die Götter nicht dem Zwang des Kosmos, ferner bewegen sich die Gestirnsgötter in Übereinstimmung mit den intelligiblen Göttern (myst. 3, 16. 18).

γ. Proklos. Proklos betont in der theoretischen Begründung der Mantik besonders das transzendente göttliche Wirken, das sich bis in die untersten Bereiche der Materie des Kosmos erstreckt (zB. inst. theol. 124, 1/3). Dem höchsten Einen folgen sog. ‚Henaden', die Göttern zugeordnet sind u. als das Seiende hierarchisch in den Kosmos strömen. Die Apollon zugeordneten Seinswesen verfügen zB. über die Gabe der Weissagung, darunter auch die Apollon zugeordneten Menschen. Der Zusammenhang der Seinshierarchie (Götter, Engel, Dämonen, Heroen u. Menschen) zeigt sich durch sog. σύμβολα u. συνθήματα, die auf allen Stufen vorhanden sind u. auch zur Herstellung von weissagenden Götterstatuen u. O.stätten verwendet werden (Pfeffer 164/81; I. Hadot, Die Stellung des Neuplatonikers Simplikios zum Verhältnis der Philosophie zu Religion u. Theurgie: Kobusch / Erler aO. 327f). Beim Seelenaufstieg mittels der Theurgie im Sinne der Lehre der Chaldäischen O. sollen diese Zeichen beim Aufstieg verwendet werden (C. Zintzen, Die Wertung von Mystik u. Magie in der Neuplatonischen Philosophie: ders. 421f; zur Auslegung der Chaldäischen O. bei Proklos: Marin. vit. Procl. 26 [81/3 Masullo]). In der Vita Procli des Marinus steht Proklos selbst im ständigen Kontakt mit Göttern u. guten Dämonen, so etwa, wenn er im Traum eine Erscheinung u. Botschaft der Göttin Athene erhält, die heilende Asklepios-Schlange sieht oder ihm in der lykischen O.stätte von Adrotta auf die Frage nach den dort anwesenden Göttern im Traum Machaon u. Podaleirios offenbart werden. Auf seinem Weg nach Athen wird er von Göttern u. guten Dämonen, den Wächtern der O. u. Philosophie (τῶν λογίων καὶ τῶν φιλοσοφίας ἐφόρων), begleitet (ebd. 10. 30. 32 [66f. 86/9 M.]).

δ. Damaskios v. Damaskos. Die Vita Isidori des Damaskios v. Damaskos, des letzten Leiters der Akademie in Athen, berichtet von Wundertaten, u. a. O. u. mantischen Fähigkeiten verschiedener Personen. Von einem weissagenden dämonischen Stein, dem ‚Baitylos', ebenso von einer Wasserschau in

einem Trinkgefäß u. der Wolkenmantik ist die Rede. Auch die O. des Asklepios sind von Bedeutung. Immer wieder wird die Traummantik thematisiert. Insbesondere in Alexandrien, wo man Träume als O.sprüche bezeichne, sei sie verbreitet (R. Asmus [Hrsg.], Das Leben des Philosophen Isidoros v. Damaskios aus Damaskos [1911] 9. 42f. 80. 121f. 188).

2. Theologische Orakel. a. Chaldäische Orakel. Die Chaldäischen O. sind fragmentarisch überlieferte O.verse in Hexametern, die Neuplatoniker (Porphyrios, *Jamblich, Proklos u. Damaskios; s. o. Sp. 259/62) häufig in ihren Werken zitieren. Unklar ist, ob es sich dabei ursprünglich um einen einzigen O.text oder verschiedene handelte. Auch die nicht immer wörtliche Zitation der O. sowie Bedeutungsverlagerungen erschweren deren Identifizierung u. Auslegung (vgl. Seng 32/5). Als Verfasser der O. werden in den Quellen, jedoch erst recht spät, Julian der Chaldäer u. sein Sohn, Julian der Theurg, erwähnt, die jedoch im Dunkel der Geschichte verschwinden (Soz. h. e. 1, 18, 7). Kontrovers diskutiert wird, ob die Chaldäischen O. im 2. Jh. im Umkreis mittelplatonischer Zirkel (vielleicht in Verbindung mit Priestern des Gottes Bel in Apameia) oder innerhalb des Neuplatonismus entstanden sind (zur Entstehung in Apameia Athanassiadi 153/6; für die Entstehung im Neuplatonismus I. Tanaseanu-Döbler, Weise oder Scharlatane? Chaldaeerbilder der griech.-röm. Kaiserzeit u. die Chaldaeischen O.: Seng / Tardieu 40/2). Der Einfluss des Mittelplatonikers *Numenios v. Apameia auf die Chaldäischen O. ist zumindest sicher. Dieser verbindet über die pythagoreische Lehre Platonismus u. ‚Barbarenweisheit' (J. H. Waszink, Porphyrios u. Numenios: Zintzen 178/83). Daneben sind Einflüsse der *Gnosis vorhanden (zB. M. Tardieu, La gnose valentinienne et les Oracles Chaldaïques: B. Layton [Hrsg.], The rediscovery of Gnosticism 1. The school of Valentinus [Leiden 1980] 194/237). Wie die O. der Philosophia ex oraculis des Porphyrios sollen die Chaldäischen O. einen Weg zur Rückkehr der Seele zum göttlichen Ursprung aufzeigen. Damit verbunden ist die Vorstellung von der Seele, die auf ihrem Weg durch die Planetensphären zur Erde von *Äther-Partikeln umhüllt wird (Procl. in Plat. Tim. 311a [3, 234 Diehl]; Synes. insomn. 7, 4 [4, 281 Lamoureux / Aujoulat]). Diese bilden eine zweite Seele, die als Seelenfahrzeug gedacht wird (ὄχημα; vgl. Orac. Chald. frg. 120. 201 [96. 113 des Places]; Iambl. myst. 3, 14; s. o. Sp. 261; πνεῦμα bei Synesios v. Kyrene [W. Lang, Das Traumbuch des Synesius v. Kyrene (1926) 55/80]; vehiculum bei Martian. Cap. 1, 7). Es spielt eine wichtige Rolle bei der Theurgie u. Mantik der Neuplatoniker, da es die Aufnahme des mantischen göttlichen Lichtes ermöglicht (Orac. Chald. frg. 120/3 [96f d. Pl.]; Iambl. myst. 3, 14; Bergemann aO. 79/92). Die theurgischen Riten sollen den Weg zum Aufstieg gegen den Widerstand der Dämonen ebnen (Orac. Chald. frg. 88/90 [88 d. Pl.]). Zur Darstellung u. Konstruktion der theurgischen Riten in den spätantiken neuplatonischen Schriften vgl. I. Tanaseanu-Döbler, Theurgy in Late Antiquity (Göttingen 2013). Neben der *Astrologie werden in den Chaldäischen O. O.techniken wie Vogel- u. Eingeweideschau verworfen, da sie den Aufstieg der Seele eher behindern (Orac. Chald. frg. 107 [92f d. Pl.]; Tanaseanu-Döbler, Weise aO. 34f). Hinsichtlich des Seelenaufstiegs sind auch die unterschiedlichen Haltungen der Neuplatoniker zur Bedeutung der Philosophie u. Theurgie als Mittel zum Seelenaufstieg zu berücksichtigen. Porphyrios begegnet der hierzu notwendigen theurgischen Reinigung des Seelengefährts in De regressu animae mit Skepsis, denn der eigentliche Aufstieg der Seele, der der Reinigung des intellektualen Teils der Seele bedürfe, sei nur durch die Philosophie möglich. Aug. civ. D. 10, 9 bezeichnet diesen Seelenteil in der Auseinandersetzung mit Porphyrios als spiritalis animae pars (Lang aO. 77; Zintzen aO. 412f). Im Unterschied zu früheren Neuplatonikern räumt zB. Proklos der Theurgie gegenüber der Philosophie als Mittel zum Seelenaufstieg den Vorrang ein (Hadot aO. 323/41).

β. Orakelphilosophie des Porphyrios. Als erster neuplatonischer Philosoph hat Porphyrios O.sprüche als göttliche Offenbarungen von Kultanweisungen für den Weg zum Seelenheil in die neuplatonische Lehre integriert. Die Mehrzahl der erhaltenen Fragmente ist durch Eusebius v. Caes. (praep. ev. u. dem. ev.) überliefert, einige (christenfeindliche) Fragmente auch durch Augustinus (s. u. Sp. 330/3), *Firmicus Maternus (err.) u. *Joh. Philoponos (opif. m.) sowie die Tübinger Theosophie (neueste Ed.: A. Smith, Porphyrii philosophi fragmenta [1993]). Kon-

trovers wird diskutiert, ob De philosophia ex oraculis identisch mit Teilen anderer porphyrischer Werke ist (mit De regressu animae oder Adversus christianos; vgl. O'Meara; ders., Porphyry's philosophy from oracles in Eusebius' Praeparatio evangelica and Augustine's dialogues of Cassiciacum: RechAug 6 [1969] 103/39; P. F. Beatrice, Quosdam Platonicorum libros. The Platonic readings of Augustine in Milan: VigChr 43 [1989] 248/81; R. Goulet, Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les chrétiens: M. Narcy / E. Rebillard [Hrsg.], Hellénisme et Christianisme [Villeneuve-d'Ascq 2004] 61/109; Riedweg 157/9). Der These von Lewy 3/65, einige der O. der O.philosophie seien Chaldäische O., widerspricht Seng 32_{144}. Ebenfalls umstritten bleibt, ob die Schrift ein Frühwerk des Porphyrios ist (so Waszink, Porphyrios aO. 176; J. Bidez, Vie de Porphyre [Gent 1913] 15; A. Wlosok, Die christl. Apologetik griech. u. lat. Sprache bis zur konstantinischen Epoche: EntrFondHardt 51 [2005] 24; dagegen zB. Wintjes 59). Porphyrios richtet sich an gebildete Heiden in neuplatonischen Kreisen u. möchte Wege zum Seelenheil aufzeigen. Die O.sprüche von *Apollon, *Asklepios, *Hekate, Pan u. Sarapis, deren Herkunft unsicher ist, sollen zum einen die neuplatonische Philosophie bestätigen, zum anderen Fragen zur Mantik u. Theurgie (χρηστικὴ πραγματεία) klären (ebd. 44/7; Riedweg 168f; Busine 234. 242/5. 252/8). Jedem O.spruch kam eine Auslegung zu (zB. Eus. praep. ev. 4, 8, 4/9, 3). Der Aufbau des Werkes bleibt unsicher (zu Rekonstruktionsversuchen vgl. Busine 238/42; zur jüngsten Rekonstruktion Wintjes 47/62). Insgesamt kristallisiert sich heraus, dass das erste Buch der Götterordnung, das zweite den Zwischenwesen u. der Beseitigung des Schicksalszwangs u. das dritte den Heilswegen oder der Widerlegung des Christentums gewidmet war. Thematisch betreffen die O. u. a. die Rangfolge der Götter u. dementsprechende Opfervorschriften gemäß den Elementen, in denen diese sich aufhalten (Eus. praep. ev. 4, 8, 4/9, 3; 5, 7, 4f; vgl. dagegen die Ablehnung der *Opfer in Porph. abst.), ferner die Rangordnung unter Göttern u. Dämonen (Eus. praep. ev. 4, 23, 6/8; 5, 5, 7/7, 2), Vorschriften zum Götterkult sowie Offenbarungen zu den Göttern im Allgemeinen (ebd. 5, 10, 13/11, 1), so zur Erscheinungsgestalt der Götter, zur Anfertigung von *Götterbildern (5, 12, 1/13, 4) u. zum Götterzwang (5, 7, 6/8, 10; vgl. hierzu ausführlich Busine 256/85). Die Mantik als solche wird ebenfalls in einzelnen O. thematisiert (s. o. Sp. 259/61). Von Bedeutung für den philosophischen Diskurs ist besonders das von Augustinus u. Eusebius angeführte Hekate-O., das sich auf die Verehrung Christi als Gott bezieht (Eus. dem. ev. 3, 6, 39; Aug. civ. D. 19, 23; Riedweg 170/84). Hier wird die göttliche Natur Christi u. indirekt die Auferstehung des Leibes widerlegt, die nach der platonischen Vorstellung omne corpus fugiendum unmöglich ist. So spricht Hekate von der vom Körper losgelösten unsterblichen Seele, die entweder umherirrt oder weiterschreitet wie die Seele Christi, der als frommer Mann bezeichnet wird u. damit nach dem Tod lediglich den Status eines Dämons erreichen kann. In diesem Kontext verweist Riedweg auf das Apollon-O. in Porph. vit. Plot. 22, das das Weiterleben der Philosophenseelen als gute Dämonen im Jenseits verkündet. Ein weiterer Themenkreis betrifft die Wertschätzung der Hebräer u. anderer orientalischer Völker, die viele Wege zum Seelenheil gefunden hätten. Hier knüpft Porphyrios an die ἀναχώρησις-Theorie des Numenios an, die er später aufgibt (Waszink, Porphyrios aO. 186f; s. o. Sp. 263). So erkennt er den Gott der Hebräer in der O.philosophie als den Gott-Vater an (Aug. civ. D. 19, 23; 20, 24; vgl. auch Joh. Lyd. mens. 4, 18/25 [110 Wuensch] mit der Anpassung des Gottes an den zweiten Gott der Chaldäischen O.). Neben der O.philosophie hat Porphyrios auch die *Jamblich gewidmete, nur noch fragmentarisch überlieferte Schrift Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν über den am O. von Delphi angebrachten Spruch ‚Erkenne dich selbst' verfasst, die die für den Erkenntnisweg notwendige Hinwendung zum rationalen Teil der Seele (νοῦς) behandelt (P. Courcelle, Le ‚connais toi même' chez les Néo-platoniciens grecs: P. M. Schuhl / P. Hadot [Hrsg.], Le Néoplatonisme [Paris 1971] 153/66; G. Girgenti, Porfirio negli ultimi cinquant'anni [Milano 1994] 125. 156. 344).

c. *Orakelkritik. 1. Sophisten.* Der Einfluss der sophistischen O.kritik auf das griech. Drama scheint sich in Grenzen zu halten, da auch die Anschauungen politischer Gruppierungen u. des Volkes eine gewichtige Rolle spielen (L. Radermacher, Euripides u. die

Mantik: RhMus 53 [1898] 497/510). Das griech. O.wesen ist zumindest zZt. der Dramendichter *Euripides, **Aristophanes u. Sophokles nie ernsthaft in Frage gestellt worden, wenn auch in den Stücken bisweilen die übliche O.kritik hinsichtlich der Mehrdeutigkeit der O.sprüche u. der Bestechlichkeit der O.stätten angeführt wird. Demgegenüber nimmt *Herodot eine differenzierte Bewertung des O.wesens vor (M. Altmeyer, Unzeitgemäßes Denken bei Sophokles [2001] 132/6).

2. Zweite Sophistik. Die O.kritiker der röm. Kaiserzeit im 2. Jh. werden, egal ob Platoniker, Peripatetiker, Kyniker (*Kynismus) oder Epikureer (*Epikur), in die philosophische Strömung der sog. Zweiten Sophistik gereiht. Ein wesentliches Merkmal dieser geistigen Strömung ist die Verbindung von Gegensätzen wie griechischer Bildung (παιδεία) u. römischer Kultur sowie Gesellschaft oder Philosophie u. Herrschaft, denen die Philosophen in dieser Zeit ausgesetzt sind. Hinsichtlich der Mantik sind die verschiedenen Rollen charakteristisch, die die griech. Gelehrten im Leben einnehmen, beispielsweise als O.priester u. Philosoph wie im Falle Plutarchs. Selbst bekannte Epikureer bekleiden Priesterämter in O.stätten (vgl. zB. Bendlin 165. 171. 178/81).

α. Kyniker. O.kritik, die jedoch eher auf die Unkenntnis u. das mangelnde Verständnis der O.sprüche durch die Klienten abzielt, findet sich schon bei *Diogenes v. Sinope (Dio. Chrys. or. 10, 21/9; Hammerstaedt, Kyniker 2856/8). In der Parodie ‚Entlarvung der Schwindler' widmet sich der Kyniker Oinomaos v. Gadara ausgiebiger der O.kritik (vgl. ebd. 2834/65; Hammerstaedt, O.kritik). Die Schrift ist fragmentarisch hauptsächlich durch die Praeparatio evangelica des Eusebius v. Caes. überliefert (praep. ev. 5, 19/36; 6, 7), der dessen Argumente für seine eigenen apologetischen Zwecke benutzt (s. u. Sp. 326). Ziel des Oinomaos ist es, Apollon als Scharlatan zu entlarven (frg. 16, 55/8 Hammerstaedt). Er kritisiert die mangelnde Urteilsfähigkeit u. Moral Apollons, der zB. O. zugunsten unwürdiger Athleten vergibt u. den Tod unschuldiger Kinder fordert (frg. 2f H.). Seine fehlende Moral zeigt sich ebenfalls, wenn Apollon die Spartaner gegen die Messenier aufwiegelt, gleichzeitig aber auch den Messeniern O. erteilt (frg. 9 H.). Hauptkritikpunkt sind die mehrdeutigen, missverständlichen O.sprüche, die viele ins Verderben geführt hätten u. zur Vertuschung der eigenen Unkenntnis über die Zukunft dienten, wie zB. der von Apollon an König Kroisos erteilte O.spruch zeige, der zu dessen Niedergang geführt hat (frg. 5 H.). Die stoische Schicksalslehre lehnt er ab u. tritt dagegen, wie alle Kyniker, für die freie Entscheidung des Menschen ein u. demonstriert in diesem Zusammenhang die Unmöglichkeit der Vorausschau am Beispiel des Oedipus-Vaters Laios (frg. 16 H.).

β. Epikureer. Die Ansichten der Epikureer (*Epikur) zur Mantik vermittelt vor allem *Lucretius in De rerum natura sowie die in Oinoanda öffentlich angebrachte Inschrift des Epikureers Diogenes (Erler 61; Bendlin 161/5; zur Inschrift des Diogenes v. Oinoanda grundlegend M. F. Smith, Diogenes of Oinoanda. The Epicurean inscription [Napoli 1993]; G. Petzl, Furchterregende Götter? Eine Notiz zu Diogenes v. Oinoanda NF 126: ZsPapEpigr 153 [2005] 103/7; J. Hammerstaedt, Zum Text der epikureischen Inschrift des Diogenes v. Oinoanda: EpigrAnatol 39 [2006] 1/48). Die Epikureer lehnen die Mantik als Möglichkeit zur Kommunikation mit den Göttern ab, ebenso den von den Stoikern vertretenen Fürsorgecharakter der Götter. Danach leben die Götter abseits der Welt u. haben diese auch nicht erschaffen. Ihre Philosophie wird als Heilmittel zur Überwindung der Schicksalsergebenheit u. Götterfurcht u. zum Erlangen der Selbstbestimmung propagiert (vgl. zB. Diog. Oen. frg. 3 Smith; frg. 127 mit neuen Ergänzungen zur Inschrift bei J. Hammerstaedt / M. F. Smith, Diogenes of Oinoanda. The discoveries of 2011 [NF 191/205, and additions to NF 127 and 130]: EpigrAnatol 44 [2011] 83/8). Vorzeichen u. Träume werden auf naturwissenschaftlicher bzw. rationaler Basis erklärt, um den Eingriff der Götter zu widerlegen (vgl. Epikurs Pythoklesbrief u. Lucretius' [?] De rerum natura; Erler 61f). Diogenes übernimmt von Demokrit hinsichtlich des Traums die εἴδωλα-Theorie, spricht ihr jedoch eine wahrsagende Funktion ab. So führten die Bilder im Traum zu falschen Eindrücken über deren Ursprünge (s. o. Sp. 254; vgl. zur neuen Lesung von Diog. Oen. frg. 9. 24 S. Hammerstaedt, Text aO. 11/3. 28/31; Cic. div. 2, 144). Bisweilen eintreffende Voraussagen werden dem Zufall zugesprochen (Diog. Oen. frg. 53 S.). Darüber hinaus wer-

den die doppeldeutigen O.sprüche am Beispiel des Kroisos angeprangert (ebd. 23. 143 S.; vgl. die Ergänzungen bei Hammerstaedt, Text aO. 26f; M. F. Smith / J. Hammerstaedt, Diogenes of Oinoanda. The discoveries of 2008 [NF 142/67]: EpigrAnatol 41 [2008] 6/10). Epikur u. seine Schüler stellen sich in ihren Schriften schließlich selbst als Propheten u. ihre Lehrsätze als O. dar (zB. Epic. sent. Vat. 29 [63 van der Muehll]; Lucret. 5, 110/2; vgl. Erler 60/3).

γ. Lukian. Ein weiterer Kritiker der Mantik ist der kaiserzeitliche Satiriker *Lukian. Ähnlich wie Oinomaos verwirft er das gesamte O.wesen. Kritisiert werden die doppeldeutigen O.sprüche, die Bereicherung u. Gaukelei der O.stätten sowie der Widerspruch zwischen O.spruch u. unabänderlichem Schicksal anhand der typischen mythologischen Beispiele wie Kroisos u. Laios (Iupp. conf. 12f; vgl. Hammerstaedt, Kyniker 2860/2; Elm von der Osten 141/57; Bendlin 196/203; Friese, Kunst 107/16). Seine Schrift ‚Alexandros oder der Lügenprophet' berichtet über das Leben u. den O.betrug des neupythagoreischen Magiers Alexandros, der das O. des Schlangengottes Glykon in Abonuteichos gründet. Alexander werden die örtlichen Epikureer gegenübergestellt, die sein betrügerisches Treiben aufdecken wollen (Lucian. Alex. 25. 47). Der von Alexander ausgenutzten Furcht wird die epikureische Ataraxie entgegengestellt (ebd. 36).

δ. Maximos v. Tyros. Seine O.kritik ist vor dem Hintergrund der Verbreitung der theologischen O. interessant. Er kritisiert die an Apollon gerichteten unwürdigen Fragen der Konsultanten. Man solle doch viel eher Fragen zu religiösen u. philosophischen Fragen stellen (zB. Max. Tyr. 11, 6c/e [132 Koniaris]; vgl. Hammerstaedt, Kyniker 2858/60; A. D. Nock, Oracles théologiques: RevÉtAnc 30 [1928] 280/90).

ε. Alexander v. Aphrodisias. Der letzte peripatetische Philosoph Alexander v. Aphrodisias beschäftigt sich in seinen Schriften De fato u. De providentia ebenfalls mit der Frage nach Selbstbestimmung u. Vorsehung, nimmt dabei jedoch eine mittlere Position zwischen den Epikureern u. Stoikern ein. Grundsätzlich verwirft er die Mantik u. die Einwirkung der Götter auf das menschliche Geschick nicht, lehnt aber den strengen stoischen Schicksalsglauben ab. Danach kennen auch die Götter nicht die gesamte Zukunft (Alex. Aphrod. fat. 30). Vielmehr sei der Verlauf der Ereignisse kontingent. Dies schließt jedoch nicht aus, O. u. Träume als eine Möglichkeit zur Erkenntnis zukünftiger Chancen u. Gefahren anzuerkennen. Letztlich liegt bei Alexander der Fokus auf dem freien Willen der Götter, Herrscher u. Menschen (ebd. 39; Bendlin 166/70; R. W. Sharples, Alexander of Aphrodisias and the end of Aristotelian theology: Kobusch / Erler aO. [o. Sp. 259] 14f).

C. Römisch. I. Allgemein. a. Orakel u. Vorzeichenwesen. Im Gegensatz zu den griech. werden die italischen O.stätten von Seiten Roms schon in der Republik nicht zum Zwecke staatlicher Entscheidungen konsultiert. Bestrebungen Roms, die altehrwürdige Autorität von O. latinischer Städte einzuschränken u. deren Befragung in staatlichen Angelegenheiten zu verbieten, sind schon für die Zeit der Punischen Kriege belegt (Val. Max. 1, 3, 1; Ch. Frateantonio, Heiligtum u. O. der Fortuna Primigenia Praeneste [Italien]: U. Egelhaaf-Gaiser [Hrsg.], Kultur der Antike [2011] 180f). Die O. von Tibur u. Praeneste spielen jedoch eine wichtige Rolle im Hinblick auf die Unabhängigkeitsbestrebungen der latinischen Städte gegenüber Rom u. Sulla in den röm. Bürgerkriegen. In diesen Zusammenhang gehört die Überführung der O.sprüche (sortes) der Nymphe bzw. Sibylle Albunea in die Sammlung der Sibyllinischen Bücher in Rom, die wahrscheinlich von Parteigängern Sullas veranlasst wird (Dion. Hal. ant. 4, 62, 6; Lact. inst. 1, 6, 12f; vgl. E. Buchet, Tiburnus, Albunea, Hercules Victor. The cults of Tibur between integration and assertion of local identity: S. T. Roselaar [Hrsg.], Processes of integration and identity formation in the Roman republic [Leiden 2012] 360/2). Die Ansiedlung römischer Veteranen in Praeneste durch Sulla u. bauliche Erweiterungen an der O.stätte deuten auf denselben Kontext (Frateantonio aO. 192/4). Nach *Cicero hat das Heiligtum in Praeneste seine politische Bedeutung zum Ende der Republik hin scheinbar eingebüßt, wird aber von der Bevölkerung häufig frequentiert (div. 2, 86). Jedoch zeigt der Versuch des Tiberius, die O.stätten um Rom schließen zu lassen, dass deren Einfluss auch in der frühen Kaiserzeit noch gefürchtet ist (Suet. vit. Tib. 63). Auch in der Folgezeit konsultieren römische Kaiser die italischen O. (Champeaux, Oracles in-

stitutionnels 105f mit Belegen). Ihre politische Bedeutung in römischer Zeit wird unterschiedlich bewertet (ebd. 105f; J. Rüpke: Roessli u. a. 82f; Frateantonio aO. 194; Buchet aO. 362/4; zur Konsultation griech. O.stätten durch röm. Kaiser o. Sp. 215). Darüber hinaus ist auch die Befragung von privaten O.sammlungen in Büchern für die röm. Welt belegt (zB. Liv. 25, 1, 12; Suet. vit. Aug. 31, 1). Von grundlegender Bedeutung ist in der Republik das staatl. Vorzeichenwesen u. damit verbunden die Vorstellung der pax deorum (s. unten). Im röm. Bereich unterscheidet man zwischen oblativen (unerwarteten) u. impetrativen (erfragten) Vorzeichen, die sich ursprünglich auf das Augurium beziehen, wie es Serv. Verg. Aen. 6, 190 (5. Jh. nC.) überliefert: Auguria aut oblativa sunt, quae non poscuntur, aut inpetrativa, quae optata veniunt. Diese Klassifizierung wird allgemein auf die gesamte antike *Divination ausgedehnt (Rosenberger, Götter 35; Engels 58f; s. o. Sp. 208). Durch die zunehmende Formalisierung des Systems u. den allmählichen Verfall der Republik verliert das Prodigienwesen schließlich an Bedeutung. So kann zB. ein gestelltes Augurium als leerer formaler Akt eine Volksversammlung u. anstehende politische Entschlüsse zum Abbruch bringen. Den Höhepunkt der politischen Instrumentalisierung des Auguriums markiert der sog. Auguralstreit zwischen den Auguren Cicero u. Marcus Antonius (Cic. div. 2, 42; fam. 8, 14; Engels 782/4). Ein Grund für die hohe Wertschätzung der etruskischen Disziplin u. deren allmähliche Integration in das staatl. Divinationswesen liegt in der auf großer Erfahrung basierenden Möglichkeit der Zukunftsdeutung, die im röm. Ja / Nein-System fehlt. Cic. div. 1, 93 bezeichnet die etruskischen haruspices als exercitatissimi interpretes.

b. Orakel u. Religio. Das Wohl des röm. Staates ist nach römischer Vorstellung eng mit der korrekten Ausübung des Götterkultes verbunden (vgl. zB. Symm. rel. 3). Kultausübung wird mit ‚Religion' gleichgesetzt, wie es Cicero ausdrückt: religione id est cultu deorum (nat. deor. 2, 8; vgl. auch Lact. inst. 4, 28, 11; R. Muth, Einführung in die griech. u. röm. Religion [1988] 218; Rosenberger, Götter 18). Zur Kultausübung gehört auch die Beachtung des Götterwillens, der sich in den beobachteten Vorzeichen manifestiert. Negative Zeichen deuten eine Störung der pax deorum an. Cicero stellt die religio auf drei Säulen: 1) das *Opfer, 2) die Vogelschau u. 3) die Vorzeichendeutung durch die Deuter der Sibyllinischen Bücher u. haruspices: cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt (nat. deor. 3, 5). Formale Fehler bei der Einholung eines Auspiziums vor wichtigen öffentlichen Entscheidungen, wie im Falle des Tiberius Gracchus vor der Wahl von Konsuln, dem ein negatives Prodigium folgt, führten zum Wohle der religio zur Revidierung u. Wiederholung staatlicher Entscheidungen (ebd. 2, 10/2; div. 2, 74). Vor dem Hintergrund dieses Religionsverständnisses hat eine deterministische Grundeinstellung keine Basis. Der Zorn der Götter, u. somit ein bevorstehendes Unglück, kann durch entsprechende Sühnungsmaßnahmen abgewendet werden. Ein wie bei den Etruskern festgelegtes Schicksal mit der Abfolge von begrenzten Zeitaltern kennen die Römer nicht. Im Gegensatz hierzu wird ein imperium sine fine aus den Händen Jupiters propagiert (Verg. Aen. 1, 278f; vgl. C. Santi, Sacra facere. Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano [Roma 2008] 111f; A. J. Pfiffig, Religio etrusca [Graz 1975] 156/62). Als negativer Gegensatz von religio bezeichnet superstitio, der ursprüngliche Begriff für Wahrsagung (superstitiosus = Wahrsager), die übertriebene Angst vor den Göttern, die zumeist auf die private Divination übertragen wird (Cic. nat. deor. 1, 117; Harmening 20f; J. Rüpke, Von Jupiter zu Christus. Religionsgesch. in röm. Zeit [2011] 158/61).

II. Organisation. a. Ausführende. 1. Öffentlicher Bereich. Die öffentliche röm. Vorzeichendeutung liegt zunächst in den Händen der politischen Führungsschicht, aus deren Reihen sich die Priesterkollegien der pontifices, Auguren u. duumviri rekrutieren, seit der lex Ogulnia (um 296 vC.) werden auch die Plebeier beteiligt (Liv. 10, 6f). Daneben werden in Fragen der Vorzeichendeutung u. -sühnung bei Bedarf etruskische haruspices vom Senat herbeigerufen u. konsultiert (zB. ebd. 27, 37, 11/5; Thulin 3, 79/81; Engels 751/5).

α. Pontifices. Neben ihrer Zuständigkeit für allgemeine religiöse Belange gehört zu den Aufgaben der pontifices auch die Wah-

rung oder Wiederherstellung der pax deorum. In diesem Zusammenhang werden sie vom Senat auch zur Deutung u. Sühnung von Vorzeichen herangezogen. Deren Aufzeichnungen in Pontificalbüchern sind möglicherweise neben Sitzungsprotokollen des Senats u. Aufzeichnungen der Auguren u. haruspices eine wichtige Quelle für die Erwähnung von Vorzeichen bei den frühen röm. Annalisten (zu den annales maximi Cic. de orat. 2, 52; Serv. Verg. Aen. 1, 373; vgl. Engels 60/92. 188; F. Van Haeperen: ThesCRA 5 [2005] 70/3; J. A. Delgado Delgado: ebd. 118/21). Die lex Ursonensis (s. unten) gibt keinen Hinweis darauf, dass die pontifices der Kolonien für die Deutung von Vorzeichen herangezogen werden.

β. Auguren. (F. Muller / J. H. Waszink, Art. Augurium: o. Bd. 1, 975/9; J. Linderski, The augural law: ANRW 2, 16, 3 [1985] 2146/312; F. Prescendi: ThesCRA 5 [2005] 77/9.) Nach Cic. leg. 2, 20 deuten die Auguren die Zeichen Jupiters. Danach umfasst der Begriff Augurium die Deutung aller Himmelszeichen. Die Auspizien stellen also nur einen Teilbereich des Auguriums dar. Die wichtigste Funktion der Auguren ist die Einholung der Zustimmung der Götter in Belangen des öffentlichen Wohls. Die vernisera auguria u. das augurium canarium dienen zB. zur Sicherung der Fruchtbarkeit der Felder. Weiter beraten die Auguren die *Magistrate bei der Einholung von Auspizien, sofern Unklarheiten u. Zweifel seitens der Magistrate hinsichtlich der Deutung bestehen. Für die Einholung der Auspizien vor den Comitien, die häufig durch Auspizien angefochten werden, stehen sie in der späten Republik dem leitenden Magistraten zur Seite u. besitzen wie dieser das Recht der obnuntiatio, die die Auflösung von Versammlungen bewirken kann (ebd. 2, 20f; Cic. Phil. 2, 81/3; leg. 2, 31; Wissowa, Rel.[2] 531f). Die Verbreitung des Augurenamtes in den Städten Italiens u. der westl. Provinzen bzw. Kolonien ist durch Inschriften belegt (Delgado Delgado aO. 117/9; X. Dupuis, Les pontifes et les augures dans les cités africaines au Bas-Empire: Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. Spectacles, vie portuaire, religions [Paris 1992] 139/51). Die fragmentarisch erhaltene Gründungsurkunde der Colonia Iulia Genetiva Ursonensis in Baetica in Spanien (1. Jh. vC.), die eine Nachbildung der stadtröm. Kollegien zeigt, schreibt allein den Auguren das Recht zur Deutung der Auspizien sowie die diesbezügliche Rechtsprechung zu (66/8 [CIL 2, 5, 1022]; Bouché-Leclercq 4, 283/5; Rüpke, Jupiter aO. 101/8). Die Herkunft aus dem lokalen Stadtadel scheint auch hier ausschlaggebend gewesen zu sein (Delgado Delgado aO. 118). Jedoch ist eine politische Bedeutung des Amtes, wie sie für die Auguren in Rom im Falle der obnuntiatio belegt ist, nicht nachweisbar (Rüpke, Jupiter aO. 116). Auch für die späte Kaiserzeit zeigen epigraphische Zeugnisse aus afrikanischen Städten, dass die lokalen Auguren zumeist aus dem Ritterstand stammen (Dupuis aO. 139/51). Im militärischen Bereich ersetzt zunehmend das Tripudium die ursprüngliche Vogelschau. Der hierzu eingeführte pullarius führt neben dem Tripudium später auch für die Magistrate die obnuntiatio durch (Cic. div. 2, 72/4).

γ. Magistrate. Diese verfügen, wie oben erwähnt, über das ius auspiciorum u. holen vor jeder größeren Entscheidung oder Handlung ein Auspizium ein (vgl. zB. S. Estienne: ThesCRA 5 [2005] 103; s. oben).

δ. Quindecimviri sacris faciundis. (G. Radke, Art. Quindecimviri sacris faciundis: PW 24 [1963] 1114/48; J. Linderski, Art. Quindecimviri sacris faciundis: NPauly 10 [2001] 713f; Prescendi aO. 80/2.) Das ursprüngliche Kollegium der duumviri wird 367 vC. auf zehn, unter Sulla dann auf 15 Mitglieder erhöht (Liv. 6, 37, 12; erstmalige Erwähnung der quindecimviri bei Cic. fam. 8, 4, 1). Neben der Zuständigkeit für Kulthandlungen u. Opferriten sind sie für die Verwahrung u. auf Antrag des Senats für die Konsultation der Sibyllinischen Bücher zuständig (Cic. div. 1, 97). Der Befragung der Bücher folgt die Abgabe eines Gutachtens, das die entsprechenden Sühnungsmaßnahmen enthält u. vom Senat genehmigt werden muss. Das Kollegium wird auch mit der zur Wiederherstellung der pax deorum erfolgten Einführung griechischer u. orientalischer Kulte u. Riten in Rom in Verbindung gebracht (zB. Einführung des Aesculap-Kultes 293 vC. u. des Kultes der Venus-Erycina 207 vC.; vgl. Engels 398/402. 757). Andererseits wird jedoch der typisch röm. Charakter der mit graeco ritu bezeichneten Riten in Rom betont (J. Scheid, Graeco ritu. A typically Roman way of honoring the gods: HarvStudClassPhilol 97 [1995] 15/31; Prescendi aO. 81). Es ist anzunehmen, dass das Kollegium

bis zur Verbrennung der Sibyllinischen Bücher durch Stilicho um 408 nC. bestand (Rut. Nam. 2, 51f). Einer der letzten belegten Amtsträger ist Ende des 4. Jh. Vettius Agorius Praetextatus (CIL 6, 1779), ein Hauptvertreter des letzten heidn. Widerstandes in Rom.

ε. *Haruspices publici.* (J. ter Vrugt-Lentz, Art. Haruspex: o. Bd. 13, 651/62; Briquel; Haack.) Kernbereiche der etruskischen Disziplin sind die Eingeweideschau, Blitz- u. sonstige Vorzeichendeutung (s. u. Sp. 278f. 282; ter Vrugt-Lentz aO. 652/6). Cic. div. 1, 72 unterscheidet libri haruspicini, fulgurales u. rituales, von denen nur wenige Fragmente erhalten sind (G. Capdeville, Les livres sacrés des Étrusques: J. G. Heintz [Hrsg.], Oracles et prophéties dans l'antiquité [Paris 1997] 457/508). Auch die haruspices kennen Sühnungsmaßnahmen zur Abwendung von Unglück (Cic. div. 2, 24f; Thulin 3, 78/85). Seit dem 1. Jh. vC. findet sich ein großes Interesse seitens der röm. Elite für die etruskische Divination (G. Capdeville, Die Rezeption der etruskischen Disziplin durch die gelehrten Römer: L. Aigner-Foresti [Hrsg.], Die Integration der Etrusker u. das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen u. kaiserzeitlichen Rom = SbWien 658 [Wien 1998] 385/419; zur Rezeption der etruskischen Disziplin bei röm. Autoren vgl. die von D. Briquel u. C. Guittard initiierten ‚La divination dans le monde étrusco-italiques'). In Ciceros De haruspicum responso sind die haruspices den anderen großen röm. Priesterkollegien jedoch nicht gleichgestellt (Capdeville, Rezeption aO. 385f). Das Priesterkollegium der 60 haruspices (ordo haruspicum LX) wird gegen Ende der Republik oder Anfang des Prinzipats in den staatl. Kult aufgenommen (Thulin 3, 136; Briquel 27; E. Rawson, Caesar, Etruria and the disciplina Etrusca: JournRomStud 68 [1978] 132/52; Haack 85/92). Der Ordo ist für die Folgezeit weniger durch literarische als vielmehr durch epigraphische Quellen fassbar (vgl. die epigraphischen Belege bei Briquel 27/32; Haack 85/8). Der Vorsitzende des Kollegiums, haruspex primus de LX, scheint auch in einigen Fällen persönlicher haruspex des Kaisers zu sein (vgl. CIL 6, 2161; 13, 1821; Plin. n. h. 10, 19; Tac. hist. 1, 27, 1; Plut. vit. Galb. 25). Die Mitglieder des Ordo gehören dem Ritterstand an, eine Erhebung von haruspices in den Senatorenstand ist schon in der Republik gesellschaftlich verpönt u. scheint auch in der Kaiserzeit nicht üblich zu sein (Cic. fam. 6, 18, 1; Briquel 31/3; Haack 65/9). Betont wird der eher dienstleistende u. kommerzielle Charakter der Tätigkeit. Sie üben ihre Kunst darüber hinaus in römischen Städten u. Kolonien aus, wie die Bronzetafeln von Urso (s. o. Sp. 273) u. zahlreiche Inschriften aus verschiedenen Regionen zeigen (Briquel 39f). Im Heer werden sie verstärkt seit dem ausgehenden 3. Jh. vC. eingesetzt (zB. Liv. 23, 36, 10; 25, 16, 3; Thulin 3, 135; Engels 759. 785), dauerhaft jedoch erst unter den Severern (Haack 136/42). Die haruspices werden auch noch nach dem Verbot der heidn. Kulte durch Theodosius erwähnt. Nach Zosimos soll noch Papst Innozenz I iJ. 409 vor der Einnahme Roms durch die Goten trotz staatlicher Verbote der Opferschau die Befragung der haruspices erlaubt haben; deren Befragung ist auch unter den Goten in Italien noch belegt. Heeresharuspices sind bis in die Zeit des Heermeisters Aetius bekannt (Zos. hist. 5, 41, 1/3; dagegen Soz. h. e. 9, 6, 4, wo die bischöfliche Erlaubnis fehlt; Procop. b. Goth. 4, 21; Goddard 276/9; zu den Verboten s. u. Sp. 298f).

2. *Privater Bereich. a. Vates.* Als vates werden in der Königszeit u. frühen Republik Seherinnen u. Seher bezeichnet, die im Zustand der Ekstase weissagen (Cic. div. 1, 4). Dazu gehört auch die Sibylle (Apollinis vates), deren Bücher als sacrae chartae vatis bezeichnet werden (Lact. inst. 1, 6, 7; C. Février, De l'usage des Livres. Le décemvir, prêtre ou vates: Latom 61 [2002] 824f). Bei Livius wird neben dem haruspex auch der vates als etruskischer Priester für die frühe Zeit vor der endgültigen Institutionalisierung des röm. Prodigienwesens erwähnt (Engels 733f). Neben der inspirierten Weissagung gehören auch Verschriftlichung u. Auslegung der Prophezeiungen (vaticinationes) unmittelbar zum Wirkungsbereich der vates, wie zB. die carmina Marciana des italischen Sehers Marcius zeigen (Cic. div. 1, 89; Macrob. Sat. 1, 17, 25/30; Engels 767f; A. Bendlin, Art. Vates: NPauly 12 [2002] 1150). Varro (ling. 7, 36) bezeichnet den Dichter als vates. Wie die anderen Vertreter der privaten Divination werden die vates, wenn nicht von vornehmer Herkunft, zumeist mit Aberglauben u. Betrug sowie Aufhetzung gegen den Staat in Verbindung gebracht (Cic. div.

1, 132; 2, 149; Ulp. off. Procons. 7, 1, 3f = Coll. Mos. 15, 2, 3/6 [186 Mommsen / Krüger]; vgl. A. Hofeneder, Die Religion der Kelten in den antiken literar. Zeugnissen 3 [Wien 2011] 498. 520).

β. Harioli. Mit den vates in einem Atemzug werden oft die harioli als inspirierte Seher erwähnt (Cic. div. 1, 132; vgl. zum hariolus G. Thiele, Art. Harioli: PW Suppl. 3 [1918] 886/8; S. Montero, Mántica inspirada y demonología. Los Harioli: AntClass 62 [1993] 115/29). In der frühen Republik verschwimmen die Grenzen zwischen vates u. harioli, wie das Beispiel des Cornelius Culleolus zeigt, dessen Weissagungen im Octavianischen Krieg ebenfalls beachtet werden (Cic. div. 1, 4). Daneben gehört in der frühen Republik die Vorzeichendeutung zum Repertoire der harioli (Thiele aO. 888; Montero aO. 121/3). In spätantiken Quellen wird der hariolus auch mit Opferhandlungen (zB. Isid. Hisp. orig. 8, 9, 16, der die harioli etymologisch von ara ableitet) u. incantationes (Greg. Tur. virt. Iulian. 46a [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 132]) in Verbindung gebracht, woraus Montero aO. 124/9 auf eine veränderte Kultpraxis schließt, die durch die Aufnahme von Vorstellungen platonischer Dämonologie in die Inspirationsmantik gekennzeichnet ist.

γ. Haruspices. Ganz im Gegensatz zu den in den Staat integrierten haruspices publici stehen die privaten haruspices allgemein nicht in hohem Ansehen, obgleich sie von allen Bevölkerungsschichten aufgesucht werden. Ihre Fähigkeiten werden als abergläubisch abqualifiziert (Cic. div. 1, 132; Colum. 1, 8, 6). Sie scheinen ihre Kenntnisse um magische Künste u. Astrologie erweitert zu haben (ebd. 11, 1, 22f; Cic. div. 2, 149; Haack 117. 120. 122). Ursprünglich gehörte wohl auch die Vogelschau, die möglicherweise zugunsten der röm. Auspizien zurückgedrängt wurde, zur etruskischen Disziplin, ebenso das Los-O. (ebd. 122/33; vgl. das Marmorrelief aus Ostia CIL 1, 3027). Zu erwähnen ist auch der Einsatz in der *Landwirtschaft u. der Baumkunde (Thulin 3, 94/8).

3. Frauen. Frauen als Ausführende mantischer Techniken begegnen in der röm. Geschichtsschreibung zumeist als inspirierte Seherinnen. Oftmals sind es nicht Römerinnen, sondern fremdländische Frauen, wie zB. die german. Herrscherin u. Seherin Veleda aus dem Stamm der Bructerer (Tac. hist. 4, 61) oder andere Seherinnen (Suet. vit. Vit. 14, 5). Die Zeichendeutung dagegen ist traditionell in der röm. Kultur eine männliche Domäne mit zwei Ausnahmen: Die Etruskerin Tanaquil, die Frau des Tarquinius Priscus, deutet das Ergreifen u. die Rückführung seiner Kopfbedeckung durch einen Adler als Herrschaftsvorzeichen (Liv. 1, 34, 8f). Eine verwandte Darstellung wird später Livia, der Frau des Augustus, zugeschrieben (Suet. vit. Galb. 1; Cass. Dio 48, 52, 3; S. Montero, Divinazione femminile e predestinazione al potere nella Roma imperiale: É. Smadja / É. Geny [Hrsg.], Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique [Paris 1999] 283. 287). Zumeist handelt es sich bei den überlieferten Weissagungen u. Deutungen von Frauen um propagandistische Herrschaftsvorzeichen (ebd. 292).

b. Formen der Befragung. 1. Augurium. Bouché-Leclercq 4; G. Wissowa, Art. Augures: PW 2, 2 (1896) 2313/44; ders., Rel.²; Muller / Waszink aO. (o. Sp. 273) 975/81; Friese, Kunst 87/102.

α. Auspizien. Das Auspizium ist die wichtigste mittelitalische Divinationsform der Frühzeit u. eine der Disziplinen des Auguriums. Es ist eng verbunden mit der Amtsgewalt der Magistrate im Gegensatz zu den auguria caelestia, die ursprünglich den Auguren vorbehalten waren (Wissowa, Rel.² 529f). Gedeutet werden der Flug, die Fressgier oder die Stimmen von Vögeln (Cic. div. 1, 25/33). Es gibt zwei Kategorien von Weissagungsvögeln: die alites, deren Flug, u. die oscines, deren Geschrei gedeutet wird (vgl. Plin. n. h. 10, 6/43; Isid. Hisp. orig. 12, 7, 76/8; Bouché-Leclercq 4, 200f). Schon zu Ciceros Zeit wird nur noch zwischen signa ex caelo u. ex tripudiis unterschieden (Cic. div. 1, 28; 2, 71). Während die Auspizien in der Frühzeit als Zukunftsdeutung verstanden (vgl. Gründungsauspizium des Romulus) u. auch häufig im privaten Bereich eingeholt werden, gelten sie zu Ciceros Zeiten als göttliche Legitimation für Versammlungen, Schlachten etc. u. beschränken sich auf Ja / Nein-Antworten (ebd. 2, 70/2; zum Ritual vgl. Muller / Waszink aO. 977f). Eine einzigartige Beschreibung eines Auspizium in umbrischer Sprache befindet sich auf den Bronzetafeln von Gubbio in Umbrien, den sog. Tabulae Iguvinae (Maggiani 76). Die bekannteste u. stark formalisierte Form ist das Tripudium, bei dem das Fressverhalten von Hühnern als Zeichen gedeutet wird (Cic. div. 2, 72f). Für

Gallien u. Spanien ist das Auspizium noch mindestens bis ins 6. Jh. belegt (Caes. Arel. serm. 54 [CCL 103, 235/40]; Martin. Brac. corr. rust. 10. 16 [189f. 197/200 Barlow]; vgl. Sanz Serrano 378f).

β. Blitzdeutung. Die Etrusker gelten bei römischen Autoren allgemein als die Spezialisten auf diesem Gebiet (Cic. div. 1, 92; Sen. nat. quaest. 2, 32; Thulin 1, 14. 55f; *Gewitter). Jedoch auch die röm. Auguren u. Magistrate deuten gezielt Blitz u. Donner, wie zB. im Falle der obnuntiatio. Die libri fulgurales der Etrusker werden mit den Offenbarungen der Nymphe Bigois, auch Begoe, Vegoie, verbunden, die in späteren Zeiten für eine etruskische Sibylle gehalten wird, so dass man ihre Bücher gemeinsam mit den Sibyllinischen Büchern im Tempel aufbewahrt haben soll (Serv. Verg. Aen. 1, 42; 6, 72; Amm. Marc. 17, 10, 2; 23, 5, 13; Thulin 1, 3/8; ausführlichste Belege zur Blitzlehre bei Sen. nat. quaest. 2, 31/41; Plin. n. h. 2, 137/48). Die wichtigste Eigenart der etruskischen Blitzlehre ist die Einteilung des Himmels in 16 Regionen, die verschiedenen Göttern zugeordnet werden, wie sie sich auch auf dem äußeren Band der Bronzeleber von Piacenza wiederfinden. Die bei *Martianus Capella übernommene Vorstellung von 16 Himmelsregionen entspricht hinsichtlich der Götter jedoch nicht ganz der etruskischen Vorlage. Durch die Feststellung, aus welcher Richtung der Blitz kommt u. wohin er zurückkehrt (reditus fulminis), wird der zuständige Gott identifiziert. Ferner werden Ort, Zeit u. Umstände der Blitzerscheinung gedeutet (Sen. nat. quaest. 2, 41. 49). Die röm. Variante kennt nur zwei Blitzgötter: Jupiter u. Summanus für Tag u. *Nacht (ebd. 2, 41; Plin. n. h. 2, 138; Serv. Verg. Aen. 8, 427; Aug. civ. D. 4, 23; Martian. Cap. 1, 45/7; vgl. C. O. Thulin, Die Götter des Martianus Capella u. die Bronzeleber v. Piacenza [1906]; S. C. Weinstock, Martianus Capella and the cosmic system of the Etruscans: JournRomStud 36 [1946] 101/29; G. Capdeville, Les dieux fulgurants dans la doctrine étrusque: Atti del secondo Congresso internazionale Etrusco [Firenze 1989] 3, 1171/90; ders., Les dieux de Martianus Capella: RevHistRel 213 [1996] 251/99; Maggiani 61f). Die impetrative Blitzdeutung der röm. Auguren erfolgt von eigens dafür vorgesehenen sakralen Orten (auguracula) auf dem Quirinal u. Palatin aus (Wissowa aO. 2323). Die Fulgurallehre ist eng verknüpft mit der etruskischen Lehre der ostenta ex arboribus. Zur Deutung des Blitzeinschlags in einen Baum wird die jeweilige Baumart berücksichtigt, nach der sich auch die Sühnungsriten unterscheiden (Plin. n. h. 15, 57; Varro rust. 1, 40, 5; Macrob. Sat. 3, 20, 2; Thulin 2, 107/11).

2. Haruspizien. (Thulin 2, 2/54; ter Vrugt-Lentz aO. [o. Sp. 275] 652f; Maggiani 54/9.) Bei der Eingeweideschau (etruskisch haruspicina) werden die ,Eingeweide' (exta), zumeist Leber u. Gallenblase, daneben auch Herz u. Lunge, von Schafen u. Rindern gedeutet (extispicium). Die etruskische Kunst der Leberschau scheint der röm. weit überlegen gewesen zu sein u. bleibt die maßgebliche (Cic. div. 1, 93; Isid. Hisp. orig. 14, 4, 22). Die literarischen Quellen zu dieser Divinationstechnik sind nur noch fragmentarisch erhalten (Belege bei Thulin 2, 4/50). Abbildungen auf etruskischen Spiegeln sowie Bronzeleber-Modelle wie zB. die Lebern von Piacenza u. Falerii, die Ähnlichkeiten mit mesopotamischen Leber-Modellen aufweisen, ergänzen diese (ebd. 2, Taf. I/III; Maggiani 55). Die Deutung erfolgt, indem bestimmten Regionen der Leber bestimmte Götter zugeteilt werden, die sich dort durch Zeichen mitteilen. Unterschieden werden auf der Leber die pars familiaris u. pars hostilis bzw. inimica (Liv. 8, 9, 1; Cic. div. 2, 28; Thulin 2, 26/30). Das äußere Band der Leber von Piacenza zeigt die Aufteilung des Himmels in 16 Zonen (s. oben). Im Gegensatz zur etruskischen Haruspizin, die konkrete Zukunftsaussagen ermöglicht, werden bei der röm. Form nur gute oder schlechte Vorzeichen festgestellt. Dem entsprechen auch terminologisch verschiedene Bezeichnungen des Vorgangs: für den röm. ,inspicere', für den etruskischen ,consulere' (Maggiani 55; Thulin 2, 5).

3. Libri Sibyllini. Die Befragung von Ritualbüchern in Rom ist eng verbunden mit dem röm. Prodigienwesen. Ein wichtiger Zeitpunkt für die staatl. Institutionalisierung des Vorzeichenwesens u. dessen Verbindung mit den Sibyllinischen Büchern ist wahrscheinlich das Jahr 367 vC., in dem die duumviri zu decemviri werden. Die Erhöhung wird mit der nun obligatorischen Befragung der Sibyllinischen Bücher in Verbindung gebracht (Rosenberger, Götter 206). Die Bücher in Rom sollen einer oft zitierten Legende nach entweder von der Cumäischen

oder Erythräischen Sibylle stammen. Eine unbekannte Frau soll sie Tarquinius Priscus oder Superbus verkauft haben (Cic. div. 2, 110/2; Dion. Hal. ant. 4, 62, 1/3; Tac. ann. 6, 12; Serv. Verg. Aen. 6, 72). Jedoch beinhalteten sie zumindest in der alten Fassung vor der Verbrennung iJ. 83 vC. wahrscheinlich auch etruskisches u. altitalisches Material oder O. aus griechischen Initiationsbüchern, zB. des Epimenides u. Musaeus (vgl. R. Bloch, Origines étrusques des Livres Sibyllins: Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, Festschr. A. Ernout [Paris 1940] 21/8; vgl. hierzu Parke, Sibyls 137; Février aO. [o. Sp. 276] 826/8; Engels 744). Die Bücher werden auch als libri oder libri fatales bezeichnet (Gauger 388; Engels 743). Anders als bei den griech. Sibyllensprüchen u. später den jüd. u. christl. Oracula Sibyllina standen hier jedoch weniger die Zukunftsdeutung oder unheilvolle Prophezeiungen im Vordergrund als vielmehr Kultvorschriften u. Sühnungsmaßnahmen zur Vermeidung von Unheil. Fraglich ist in Bezug auf die Bezeichnung libri fatales jedoch, wie sich die röm. Form der religio mit dem etruskischen u. griech. Fatalismus verträgt (Santi aO. [o. Sp. 272] 111f). Ob die O.sprüche in griechischer Sprache verfasst waren, wird auch heute noch kontrovers diskutiert (für die griech. Version zB. Rosenberger, Götter 58f; Gauger 383; dagegen Engels 743f). Sie sollen im Hexameter verfasst u. mit einem Akrostikon versehen gewesen sein, d. h. der Anfangsbuchstabe jeder Reihe ergibt nach unten gelesen einen Satz (Cic. div. 2, 111, der schon Zweifel bezüglich der Echtheit der O. hatte; ferner Dion. Hal. ant. 4, 62, 6). Ein bei Phlegon v. Tralles überliefertes u. für echt befundenes Sibyllen-O. beinhaltet zB. die Sühnungsvorschriften für eine Hermaphroditengeburt (FGrHist 257 F 36, 10; Parke, Sibyls 137/40; Gauger 383f). Der genaue Hergang der Befragung der Bücher ist nicht überliefert (J. North, Diviners and divination at Rome: M. Beard / J. North [Hrsg.], Pagan priests. Religion and power in the ancient world [London 1990] 66; Gauger 382). Die Befragung der Sibyllinischen Bücher wurde jedoch nicht nur im Falle der Vorzeichendeutung in Anspruch genommen, sondern auch bei jeglicher Form von eingetretenen Unglücksfällen wie Seuchen, militärischen Niederlagen oder vor wichtigen staatlichen Entscheidungen (Rosenberger, Götter 51). Neben der Befragung der Sibyllinischen Bücher konnte der Senat auch die Befragung etruskischer Ritualbücher oder der Pontificalbücher in Auftrag geben oder aber man ließ gleichzeitig das O. in Delphi befragen (zB. Liv. 22, 57). Zu den Empfehlungen der Bücher gehören zB. die Beseitigung des Vorzeichens, die Riten der lustratio u. supplicatio, die Ausrichtung von Spielen oder die Einrichtung neuer Kulte (Thulin 3, 117/30; Rosenberger, Götter 131/41; zur Einführung neuer Kulte s. o. Sp. 274f zur Funktion der quindecimviri). Als Prodigien werden vor allem kosmische, metereologische u. seismologische Ereignisse, wie Sturm u. verschiedene Formen des Regens, wie Stein-, Blut-, Eisen- oder Kreideregen, ferner Kometen, Erdgetöse, *Erdbeben u. ä. gewertet (Thulin 3, 86/93). Als besonders unglückverheißend galten die sog. ‚liminalen Vorzeichen' (nach Rosenberger, Götter 107/26), die in den Quellen oft als monstra bezeichnet werden. Sie betreffen Grenzverletzungen in der Natur u. stellen die Aufhebung der Ordnung dar: Dies können zB. die *Geburt von missgebildeten Menschen u. Tieren (*Missbildung), Mauleseln (*Maultier, Maulesel), Hermaphroditen (*Hermaphrodit) u. ä. sein; auch Grenzverletzungen von wilden Tieren, etwa das Eindringen von Wölfen in die Stadt oder ein Heerlager, gehören hierzu (Rosenberger, Götter 103/26; Engels 276/8). Omina sind eher privater Natur u. unterscheiden sich von den übrigen Vorzeichenarten darin, dass sie im Falle einer ungünstigen Vorbedeutung nicht entsühnt werden (Rosenberger, Götter 8/10. 212). – Bei einem Brand im Jupiter-Tempel am Kapitol iJ. 83 vC. während der Bundesgenossenkriege sollen die Sibyllinischen Bücher verbrannt sein. Man stellte in der Folge über mehrere Jahre eine neue Sibyllen-Sammlung mit O., die von Sibyllen aus Italien, Griechenland, Afrika u. Sizilien stammten, zusammen (Dion. Hal. ant. 4, 62, 6; zum Einzug der O. der Tiburtinischen Sibylle vgl. Buchet aO. [o. Sp. 270] 361f; s. o. Sp. 270). Augustus transferiert die Bücher schließlich in den Apollon-Tempel auf dem Palatin, in die unmittelbare Nähe zum kaiserl. *Palast (Suet. vit. Aug. 29, 3; Cass. Dio 49, 15, 5). Ein entsprechendes Bildprogramm aus augusteischer Zeit propagiert die neue Verbindung zu Apollon (s. u. Sp. 286). Ferner finden wir sie in der augusteischen Dichtung, etwa in

der vierten Ekloge bei Vergil oder bei Tibull. 2, 5 (Gauger 391/4). Unter Stilicho wurden die Sibyllinischen Bücher kurz vor dem Fall Roms durch die Goten iJ. 408 nC. verbrannt (Rut. Nam. 2, 51f).

III. Orakelheiligtümer u. befragte Gottheiten. a. Allgemein. Das italische O.wesen weist eine Vielzahl von O.stätten auf, mit aber meist nur regionaler Bedeutung (Champeaux, Sors 273; dies., Oracles de l'Italie 111; Frateantonio aO. [o. Sp. 270] 184/6 zu Polyb. 33, 19; Liv. 45, 44, 4/9). In latinischen, etruskischen u. anderen italischen O.stätten dominiert die Technik des Los-O. Dies spiegelt sich im lat. Sprachgebrauch wider, indem sors im weiteren Sinne als Synonym von oraculum verwendet wird (Champeaux, Sors 271f). ‚Oraculum' hingegen leitet sich ursprünglich von orare ab. Isid. Hisp. orig. 15, 4, 3 bezieht den Begriff vor allem auf den Antwortcharakter: oracula dicta eo quod inde responsa redduntur, et oracula ab ore. ‚Spezial-O.' scheinen kaum verbreitet gewesen zu sein mit Ausnahme zB. der Ehe-O. in der Frühzeit (Champeaux, Sorts 814f; Maggiani 69/74). Das Hercules-O. in Ostia befragen Seeleute u. Feldherren vor privaten u. militärischen Seefahrten u. Expeditionen (vgl. Champeaux, Sors 282; E. Simon, Zu drei Typen der Palatinischen Campanaplatten: Potestas 2 [2009] 80). Die etruskischen Los-O. stammen oft schon aus dem 6./5. Jh. vC., die Entstehung der archäologisch nachweisbaren latinischen O.heiligtümer ist in der Regel nicht für die Zeit vor dem 4. Jh. vC. zu belegen. Sie gehen zumeist auf ältere, teils prähistorische Kultstätten zurück, wie zB. die relativ spät entstandenen röm. O.heiligtümer des Hercules Victor in Tibur u. Ostia (Champeaux, Sors 275; dies., Sorts 810f; Friese, Architektur 182. 199. 405/13). Im Hinblick auf die O.götter ist zunächst der griech. Einfluss unübersehbar, wenn auch vereinzelt von altitalischen Gottheiten wie dem Waldgott Faunus, dem Picus Martius oder dem Aius Locutius sowie keltischen oder mitteleuropäischen Gottheiten (zB. Geryon-O.) ausgegangen werden kann (Yoshimura 419f. 428/30; Champeaux, Sorts 810f; Friese, Architektur 199. 413). Die für den italischen Raum überlieferten O.techniken wie die *Inspiration u. *Inkubation werden nicht unbedingt nur auf griechischen Einfluss, sondern auch auf unabhängiges indoeuropäisches Erbe zurückgeführt (Champeaux, Oracles de l'Italie 109f). Hinsichtlich der Los-O. wird sowohl altitalischer als auch keltischer Einfluss angenommen (V. Ehrenberg, Art. Losung: PW 13, 2 [1927] 1457; Yoshimura 411f. 428). Zu beachten sei auch die Lostechnik: Germanen ziehen das *Los nach zufälliger Anordnung, Latiner u. Skythen nach geordneter Aufreihung (Champeaux, Sorts 804). Wesentlich scheint in Italien ähnlich wie in Griechenland die Verbindung der O. mit chtonischen Gottheiten zu sein, die mit den Elementen Wasser oder Erde verbunden sind, wie teilweise durch Gründungsmythen belegt ist. Die Los-O. der Fortuna Primigenia in Praeneste sind nach alter Überlieferung einem aufgespaltenen Felsen entsprungen, die Statue des Hercules in Ostia ist nach der Abbildung auf einem Votivrelief mit einem Kästchen voller Lose von Fischern aus dem Meer gezogen worden. Die Statue der Sibylle Albunea soll mitsamt ihrer ‚sortes' aus dem Fluss Anio gefischt worden sein (Cic. div. 2, 85f; Tibull. 2, 5, 69f; Lact. inst. 1, 6, 12; Champeaux, Sorts 817f; dies., Sors 271f. 283).

b. Orakelstätten mit Lostechnik. (C. Grottanelli, Sorte unica pro casibus pluribus enotata. Literary texts and lot inscriptions as sources for ancient kleromancy: Johnston / Struck 129/46.) Das wahrscheinlich bedeutendste Los-O. in Latium ist das Fortuna-O. in Praeneste (vgl. Champeaux, Fortuna; Friese, Kunst 97/100; F. Graf: Burkert / Suárez de la Torre / Graf 38f). Inschriftlich wird die Fortuna v. Praeneste erstmals als Fortuna Diovo fileia primogenia im 3. Jh. vC. erwähnt (CIL 14, 2863). Den Losvorgang in Praeneste beschreibt Cic. div. 2, 85/7. Danach wurden die Lose aus Eichenholz mit sehr alten eingeritzten Buchstaben (priscarum litterarum notis) in einer Truhe (arca) verwahrt u. nach Aufforderung der Fortuna von einem Knaben gemischt u. gezogen. Das Relief aus dem Hercules-Tempel in Ostia zeigt eine ähnliche Praxis (CIL 1, 3027; AnnÉpigr 1941, 67; 1971, 72; G. Becatti, Il culto di Ercole ad Ostia ed un nuovo rilievo votivo: Bollettino della commissione archeologica del Governatorato di Roma 67 [1939] 37/60; vgl. Champeaux, Sors 281f). Allgemein scheint es üblich gewesen zu sein, dreimal ein Los zu ziehen (Tibull. 1, 3, 11f; vgl. zB. auch bei den Sortes sanctorum; Naether 304). Die Frage nach der Schriftform der Los-O. kann man nur ansatzweise aus archäologischen u. lite-

rarischen Quellen beantworten. Belegt sind für die Frühzeit ähnlich dem Runensystem der Kelten u. Germanen zunächst Buchstaben, welche für eine bestimmte Antwort stehen, wie etwa in Praeneste (Serv. Verg. Aen. 3, 444; Yoshimura 421). Diese werden schließlich erweitert zu Worten u. Sätzen. Nach Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 4, 6 wurden in Praeneste auch Lose mit Vergil-Versen (Aen. 6, 882f) gezogen, jedoch ist die Historizität dieses Beleges fraglich, da die Historia Augusta bekanntlich viele fiktive Elemente enthält. Lose mit Vergilzitaten sind für diese O.stätten historisch u. archäologisch ansonsten nicht belegt. Zweimal werden nur die Verse zitiert ohne Nennung einer O.stätte (Hist. Aug. vit. Hadr. 2, 8f; vit. Alex. Sev. 14, 5), in anderen Fällen findet die Losung in einer O.stätte statt (ebd. vit. Alb. 5, 4; vit. Alex. Sev. 4, 6; vit. Claud. 10, 4/6). Y. de Kisch steht den Passagen hinsichtlich der Historizität der geschilderten Lospraxis kritisch gegenüber (321/62, bes. 345). Ob die Äußerung Hieron. ep. 53, 7 jedoch auf Sortes Vergilianae bezogen werden kann, ist fraglich (de Kisch 359/61; Klingshirn 124f). Archäologische Zeugnisse wie die Stäbchenlose aus Bahareno della Montagna, die ganze Sätze enthalten (Maggiani 68; Grottanelli aO. 138/41), könnten generell eine solche Entwicklung bestätigen. Im Zusammenhang mit Praeneste werden in Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 4, 6 auch ‚Knöchel' (tali) erwähnt, die normalerweise Zahlen auf den verschiedenen Seiten des Knochens trugen (hier aber einen Vergilvers). Ferner sind Lose, darunter Kieselsteine u. Metallscheiben mit Reliefbuchstaben oder Gravur aus verschiedenen O.stätten Italiens erhalten, die oft Götternamen tragen. Bei etruskischen lässt sich die Bedeutung der Beschriftung (zB. Götternamen oder Kultvorschrift) nicht immer sicher feststellen (Champeaux, Sors 285/302; Maggiani 67/9; zu etruskischen O.stätten vgl. Pfiffig aO. [o. Sp. 272] 153/5). Hinsichtlich der O.götter unterscheiden sich die etruskischen von den sonstigen italischen O.stätten, da diese bei den Etruskern nach griechischem Vorbild fast ausschließlich dem apollinischen Zyklus angehören, wie zB. die O. von Arretium, Pyrgi u. möglicherweise Tarquinia u. Veji zeigen, wobei die Los-O. nicht zwingend der Hauptgottheit Apollon geweiht sein müssen. Dies zeigen einige aufgefundene Lose, die die Namen anderer Götter tragen (vermutlich Nebengottheiten, zB. Artumes, Minerva, Diana; vgl. Champeaux, Sors 294; dies., Sorts 818f; Maggiani 73f). Ebenso sind Los-O. für etruskische Gottheiten bekannt oder zumindest angenommen wie zB. Śuri u. Rath (in Caere; vgl. Liv. 21, 62, 5; ferner Pyrgi u. Viterbo), die mit Apollon gleichgesetzt oder diesem angenähert werden (Śuri auch mit Veiovis; zu Śuri vgl. Champeaux, Sors 292; zu Rath vgl. G. Colonna, Divinazione e culto di Rath / Apollo a Caere. A proposito del santuario in località S. Antonio: ArchClass 52 [2001] 151/73). Im Gegensatz dazu stehen nach Champeaux u. Maggiani die sonstigen italischen Los-O. oder auch O.stätten generell nicht in Verbindung mit Apollon (vgl. Champeaux, Sorts 818; Maggiani 73; dagegen Aug. civ. D. 7, 16). Erst Augustus belebt den divinatorischen Charakter Apollons in Rom, als er die Sibyllinischen Bücher vom capitolinischen Jupiter-Tempel in den 28 vC. geweihten Apollon-Tempel auf dem Palatin verlegen lässt. In diesem Zusammenhang weist E. Simon auf das am Palatin in der Umgebung des Apollon-Tempels gefundene Campana-Relief mit dem Motiv des Dreifußstreits zwischen Apollon u. Hercules hin (Art. Apollon / Apollo I: LexIconMythClass 2 [1984] 418f nr. 410 Taf. 333), das in griechischen O.stätten häufig anzutreffen ist, sowie auf das Bildprogramm der in Sorrent gefundenen Reliefbasis aus augusteischer Zeit, das neben Apollon u. dem Dreifuß auch die Sibylle darstellt (ebd. 417 nr. 404 Taf. 332). Möglicherweise werde hiermit ein in Rom gefundener ‚kultischer Kompromiss' angedeutet, der Apollon den Sibyllinischen O. zuordnet, Hercules den Los-O.stätten oder anderen öffentlichen O.stätten (Simon, Typen aO. 73/81). Hier zu erwähnen sind das Hercules Victor-O. in Tibur, dessen O.methode nicht bekannt ist, aber das ebenfalls mit einem augusteischen Dreifußstreit-Relief geschmückt war (Friese, Architektur 408), sowie das Hercules Victor-O. in Ostia, aus dem das Votivrelief mit der Abbildung des Losvorgangs u. des Gründungsmythos des Hercules-O. erhalten ist (CIL 1, 3027). Tibull bezieht in seiner anlässlich Messallas Aufnahme in das Kollegium der quindecimviri verfassten Elegie ‚Priester Apollons' sämtliche Divinationsformen, u. a. auch das Losen, auf Apollon (Tibull. 2, 5, 13). Weitere Los-O.: Sicher belegt ist ferner ein Los-O. der Minerva in Santa Marinella, Punta della

Vipera, unsicher hingegen bleibt die Existenz eines O.kults der Minerva im Tempel von Portonaccio, Veji (Champeaux, Sors 293/5). In Falerii gab es nach Liv. 22, 1, 11 ebenfalls ein Los-O., ebenso ist für Rom ein sortilegus ab Venere Erucina inschriftlich überliefert (CIL 6, 2274; Yoshimura 415). Das Los-O. des Geryon bei Patavium war mit Würfelmantik an der fons Aponi verbunden. Nach Suet. vit. Tib. 14, 3 zieht Tiberius vor einem Feldzug nach Illyrien dort ein Los, welches ihm aufträgt, goldene Würfel in die Quelle zu werfen, um die Antwort zu erhalten. Ausführlich beschrieben ist auch das Clitumnus-O. bei Spoletium (Plin. ep. 8, 8, 5; Champeaux, Sorts 276f; Friese, Architektur 411f).

c. *Orakelstätten mit Inspirationstechnik.* Es ist nicht ausgeschlossen, dass zumindest in der archaischen Frühzeit in Etrurien in Verbindung mit einem Minerva-Kult auch Inspirationsmantik in O.stätten praktiziert wurde, wie die ikonographischen Zeugnisse auf etruskischen Spiegeln aus dem Gebiet um Volsi (4. Jh. vC.) nahelegen, die den Weissager Cacus (Legende bei Verg. Aen. 8, 190/279) sowie Orpheus u. eine Alpunea, Aliunea oder Minerva abbilden. Die bildlichen Darstellungen weisen auf ein Ehe-O. hin, welches sich zB. in einem unterirdischen Minerva-Heiligtum im Tempel v. Belvedere in Orvieto befunden haben kann, der dieselbe Ikonographie aufweist (Champeaux, Sorts 814f; Maggiani 69/74; Engels 744). Das O. der Quellnymphe Albunea in Tibur, die bei Laktanz als Sibylle Albunea bezeichnet wird u. deren sortes in die Sibyllinischen Bücher aufgenommen werden, fällt ursprünglich sicherlich auch in die Kategorie Inspirationsmantik wie die Gründungslegende des O. zeigt (Buchet aO. [o. Sp. 270] 361f; s. o. Sp. 284). Die Existenz eines Heiligtums der Albunea ist archäologisch belegt, jedoch kann ein O. der Albunea nicht nachgewiesen werden (Friese, Architektur 412f). Offen bleibt, inwieweit auch generell in Kultstätten der Nymphen Weissagung betrieben wurde, wie es Martian. Cap. 2, 167 suggeriert (zur Prophetie der Nymphen u. Kultstätten in Italien u. im lat. Westen vgl. H. Herter, Art. Nymphai: PW 17, 2 [1937] 1552. 1568/71; vgl. N. Benseddik, Esculape et Hygie en Afrique 1 [Paris 2010] 313/8; W. Speyer, Art. Nymphen: o. Sp. 9). Inspirierte Mantik mit Hilfe von gefährlichen Dämpfen könnte ferner im Dis Pater / Apollon Soranus-O. auf dem Monte Soracte ausgeübt worden sein (Plin. n. h. 7, 19; Strab. 5, 2, 9; Friese, Architektur 197. 410). Im griech. Teil Italiens ist lediglich das O. der Sibylle v. Cumae in der unmittelbaren Umgebung der vulkanisch aktiven Phlegräischen Felder von Bedeutung gewesen, deren Felsgrotte von antiken Autoren beschrieben wird (zB. Verg. Aen. 3, 441/52; 6, 9/12. 236; Strab. 5, 4, 5; PsIustin. coh. Graec. 37, 1 [PTS 32, 75]). Allerdings ist das O. im 1. Jh. vC. längst verstummt (vgl. Parke, Sibyls 71/99; Friese, Architektur 184f).

d. *Orakelstätten mit Inkubationstechnik.* In Verbindung mit einer Quelle namens Albunea steht nach Verg. Aen. 7, 81/106 (vgl. die Imitation von Ovid. fast. 4, 649/72) das einzige bekannte italische Inkubations-O., das O. des Faunus, welches König Latinus, der Sohn des Faunus, konsultiert hat. Die Existenz eines derartigen O. wird teils bezweifelt (ablehnend Latte 856; kritisch Renberg 106/8), teils für möglich erachtet (Champeaux, Sorts 811f). Der bei Vergil geschilderte Inkubationsritus, bei dem sich der Klient auf die Felle des geopferten Widders legt u. einen weissagenden Traum empfängt, ist sowohl für Griechenland (Amphiaraos-O. in Oropos) als auch zB. für die Kelten oder Irland (*Hibernia) belegt u. könnte möglicherweise alteuropäischer Herkunft sein (Tert. an. 57, 10; Renberg 118; Champeaux, Oracles de l'Italie 109). Einzig sicher belegt in Italien ist diese Divinationstechnik für das griech. Heroen-O. des Kalchas u. Podaleirios am Monte Gargano in Apulien (Strab. 6, 3, 9; Lycophron. Alex. 1047; Renberg 110. 140; Friese, Architektur 186f). Dass die Aesculap-Heiligtümer in Rom u. Italien ebenfalls Inkubations-O. besaßen, kann nicht sicher nachgewiesen werden, ist aber wahrscheinlich (Ch. Benedum, Betrachtungen zu Asklepios u. dem Aesculapius der Römer: WürzbJbb 25 [2001] 188; Renberg 111/4). Das anlässlich einer Seuche iJ. 293 vC. nach der Befragung der Sibyllinischen Bücher auf der Tiberinsel eingerichtete Heiligtum leitet sich vom Asklepios-Kult in *Epidauros ab, wo die *Inkubation praktiziert wurde. Die Gründungslegende berichtet von einer den Gott symbolisierenden Schlange, die zufällig per Schiff von Epidauros nach Rom auf die Tiberinsel gelangt war (Ovid. met. 15, 622/744; Plin. n. h. 29, 16; Strab. 12, 5, 3; Aug.

civ. D. 10, 16; Graf 160f; Engels 398/402). Die ungewöhnliche extraurbane Lage wurde auf die Fremdheit des Kultes zurückgeführt, der von Römern, auch aufgrund der ungewöhnlichen Kultpraxis, zunächst kritisch beäugt wurde (Graf 164. 168/78). Asklepieia sind darüber hinaus auch zahlreich in den westl. Provinzen wie Nordafrika, Spanien u. Gallien belegt (Sanz Serrano 375; G. Masson, Les médecins en Gaule et dans les Germanies et les divinités Asclépios / Esculape et Hygie: DialHistAnc 31, 2 [2005] 107/36; Benseddik aO.). Zumindest für Nordafrika ist die Inkubation sicher belegt (ebd. 1, 216). Möglicherweise wurde sie in Rom u. Italien auch in Isis- u. Sarapis-Heiligtümern praktiziert, direkte Belege hierzu gibt es jedoch für Italien nicht (Renberg 114/6; vgl. G. Sfameni Gasparro, Iside salutaris: Imago antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain, Festschr. R. Turcan [Paris 1999] 403/15, bes. 404f, die für den röm. Bereich auf das elfte Buch der Metamorphosen des Apuleius verweist; vgl. Cic. div. 1, 132, der zumindest Propheten der Isis erwähnt). Die auf Inschriften weit verbreiteten Wendungen ex viso oder somno iussus werden heute nicht mehr zwingend als Beleg für die Inkubation herangezogen (Renberg 111. 119. 130).

e. Cledonomantische Orakelstätten. Im Aius Locutus-O. in Rom, einem der ältesten italischen O., soll möglicherweise die Technik der Cledonomantik ausgeführt worden sein, einen sicheren Beweis dafür gibt es jedoch nicht (Friese, Architektur 411). Der Gründungsmythos, der von einer Stimme aus einem Hain am Fuße des Palatins berichtet, ist bei einigen Autoren überliefert (Liv. 5, 32, 5/7; Cic. div. 1, 101). Dieselbe Technik soll auch im Faunus-O. in Tibur angewandt worden sein (Friese, Architektur 412). Dahinter steht die ursprüngliche Vorstellung, der Wald sei ein Ort göttlicher u. prophetischer Kräfte (D. Briquel, Les voix oraculaires: O. de Cazanove [Hrsg.], Les bois sacrés [Naples 1993] 77/90). Daneben existierte in Rom ein weiterer Tempel, in dem die Klienten auf von Menschen zufällig ausgesprochene Worte (omina) warteten, die eine Zukunftsdeutung im übertragenen Sinne geben sollten (Cic. div. 1, 104; Val. Max. 1, 5, 4; vgl. auch Paus. 7, 22, 2f zum Hermes-O. von Pharai; Engels 279f. 720).

f. Orakelstätten mit sonstigen Techniken. Auf das indoeuropäische Erbe weist nach Champeaux (Oracles de l'Italie 109) auch die O.technik des bei Dion. Hal. ant. 1, 14, 5 erwähnten O. des Picus Martius in Tiora Matiene in sabinischem Gebiet hin, in dem die Laute eines auf einer Holzsäule sitzenden Spechtes gedeutet werden. Ein weiteres bedeutendes italisches Fortuna-O., das zwei Fortunen geweiht war, befand sich in Antium. Im Gegensatz zu den meisten italischen O.stätten erfolgt in Antium die Weissagung durch ein Prozessions-O., indem die Statue der Doppelfortuna von Trägern bewegt wird, die von dem Geist der beiden Fortunen gelenkt werden (Macrob. Sat. 1, 23, 13; Naether 40/3; Friese, Kunst 101/3). Die Praxis ist in Italien einzigartig; sie dürfte auf karthagischen (u. dahinter ägypt.?) Einfluss zurückgehen, bedingt durch Handelsbeziehungen zwischen Antium u. *Karthago (Polyb. 3, 22; Champeaux, Oracles de l'Italie 107). Im Zusammenhang mit dem Sibyllen-O. in Cumae wird bei Strabon ein Toten-O. in einem unterirdischen Gangsystem am Averner See erwähnt, das in mythischen Zeiten von den Kimmerern gegründet worden sein soll. Möglicherweise wurde es später von griechischen Einwanderern durch das Sibyllen-O. ersetzt (Max. Tyr. 8, 2; Strab. 5, 4, 5; W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 33/5; Friese, Architektur 183). Ebenfalls mit der Unterwelt verbunden war das O. des Endovellicus in Lusitanien (Renberg 133f). Erwähnenswert ist ferner das sikulische O. der Zwillingsgottheiten ‚Palikoi' in Sizilien. Die Kultstätte befand sich an einem See auf vulkanischem Untergrund (vgl. zB. Diod. Sic. 11, 89; Strab. 6, 2, 9; Macrob. Sat. 5, 19, 26f). Der dort geleistete Eidschwur ist für die Sikuler der bedeutendste (ebd. 5, 19, 28f). In römischer Zeit wird dort bis in die Spätantike der Sinkmodus einer in eine Quelle hinabgeworfenen Tafel gedeutet (Apollod.: FGrHist 244 F 5; J. L. Lamboley, Art. Palikoi: NPauly 9 [2000] 187f; L. Maniscalco, Il santuario dei Palici. Un centro di culto nella Valle dei Margi [Palermo 2008]; Friese, Architektur 188/91).

IV. Philosophische Betrachtung des Orakelwesens. a. Cicero, De divinatione. Das als antithetischer Dialog zwischen Cicero u. seinem Bruder Quintus gestaltete Werk De divinatione ist insofern eine Neuheit in Rom, als es zum ersten Mal die traditionelle röm. Divination mit den Positionen u. Modellen griechischer Philosophie konfrontiert. Quin-

tus referiert im ersten Buch die Haltung der Stoiker, vor allem die des Poseidonios (vgl. Cic. div. 1, 10; 2, 8), die die Wahrheit u. Existenz der Divination verteidigen, Cicero dagegen im zweiten Buch die des Skeptikers. Er führt philosophische Lehrmeinungen an, die der Divination kritisch gegenüberstehen, jedoch distanziert er sich von der Position der Epikureer (s. o. Sp. 268f), welche die Divination völlig ablehnen (vgl. ebd. 1, 62; 2, 40. 116; hierzu ausführlich F. Guillaumont, Le De divinatione de Cicéron et les theories antiques de la divination [Bruxelles 2006]). Cicero überlässt in dem im Sinne des Skeptizismus angelegten Vergleich zweier konträrer Sichtweisen schließlich im Epilog dem Leser das endgültige Urteil über die Divination (2, 150). Seine Haltung im zweiten Buch von De divinatione wurde zuweilen als persönliche Kritik Ciceros an der Divination aufgefasst (A. S. Pease [Hrsg.], M. Tulli Ciceronis De divinatione [1963] 12f), sie muss aber nicht zwingend mit seiner persönlichen Haltung übereinstimmen (vgl. M. Schofield, Cicero for and against divination: JournRomStud 76 [1986] 56/63; noch konsequenter M. Beard, Cicero and divination: ebd. 35; vgl. Engels 153/64; Friese, Kunst 105f). Nach Beard (aO. 3/46, bes. 40f) ist die Schrift in den Kontext der Integration griechischer Philosophie in das röm. Religions- u. Staatsdenken zum Zwecke der ,Formation of a Latin discourse' einzuordnen. Schon in De natura deorum hat Cicero u. a. die Divination im Hinblick auf die Götternatur unter Heranziehung der Epikureer, Akademiker u. Stoiker beleuchtet u. kommt zu ähnlichen Ergebnissen. Hier wird die Begründung der Divination durch die Stoiker von dem Skeptiker Cotta verworfen (nat. deor. 3, 11/5), jedoch aufgrund ihrer Tradition toleriert (ebd. 3, 5. 15). In De divinatione unterscheidet Cicero zunächst in Anlehnung an Platon (Phaedr. 244a/e) grundsätzlich zwei Formen der Divination, die künstliche, zB. die Vogelschau, Eingeweideschau, Blitzdeutung u. das Losen, sowie die natürliche mit der Traum- u. Inspirationsmantik (div. 1, 11), die er Quintus im ersten Buch mit zahlreichen Beispielen ausführlich aufzählen lässt. Die erste Grundvoraussetzung der Stoiker für die Befürwortung der Divination betrifft die Existenz der Götter u. Wahrsagung. In Anlehnung an die Argumentation von Chrysipp, Diogenes u. Antipater geht Quintus davon aus, dass die Götter existieren u. die Zukunft kennen, da sie die Welt erschaffen haben. Im Sinne von Fürsorglichkeit offenbaren sie den Menschen die Zukunft. Danach bezeichnen sie auch die Zukunft u. offenbaren den Menschen eine Wissenschaft zur Deutung (ebd. 1, 9. 82/4; 2, 106). Unter Anführung verschiedener philosophischer Lehrmeinungen entlarvt er im zweiten Buch die genannten Voraussetzungen als umstritten u. nicht beweisbar (2, 10/6). Die stoische Vorstellung von der Sympathie im All bestreitet Cicero zwar nicht grundsätzlich, jedoch kann er keinen Zusammenhang zwischen den Praktiken der künstlichen Divination, wie zB. der Eingeweideschau, u. dem göttlichen Wirken im Kosmos erkennen (1, 118/20; 2, 33f; s. o. Sp. 256f). So widerspricht er der in div. 1, 118/20 dargelegten Vorstellung von Chrysipp, Antipater u. Poseidonios, dass der alles durchdringende göttliche Geist die Wahl des Opfertieres bestimme (ebd. 2, 35). Argumentiert wird hier wie auch bei der Eingeweideschau mit der Zufälligkeit der Zeichen: Nicht der göttliche Geist, sondern der Zufall bestimme die Auswahl des Opfertieres (2, 36. 143. 147). Und nicht einmal Gott kenne die zufälligen Geschehnisse im Voraus. Deshalb könne es keine Wahrsagung geben (2, 19). Im zweiten Buch widerlegt er die von Quintus im ersten Buch angeführte stoische Vorstellung von den drei Prinzipien Gott, Schicksal u. Natur, die ebenfalls das Phänomen der Divination, insbesondere der Traummantik, erklären sollen (vgl. Schäublin 340. 387). Danach können die menschlichen Seelen aufgrund ihrer Verwandtschaft mit den göttlichen Seelen weissagen (div. 1, 110/4). Das ,Schicksal' (fatum) wird als Ursache-Wirkung-Prinzip verstanden. Gleich einem sich abrollenden Seil folgt in der Zukunft die Wirkung einer früheren Ursache (ebd. 1, 127). Hinsichtlich der Natur wird die natürliche Kraft der Seele angesprochen, aufgrund der Sympathie im Kosmos Zukünftiges zu erfassen (1, 129). Die künstliche Divination setzt voraus, dass die Zeichen zukünftiger Ereignisse in der Natur bereits enthalten seien (1, 131). Cicero widerlegt diese drei stoischen Prinzipien am Beispiel der Traummantik (2, 119/47, bes. 2, 124; in Bezug auf diese lauten die drei Prinzipien göttliche Herkunft der Träume, Träume aufgrund der Sympathie im Kosmos, Deutung durch langfristige Beobachtung von Zeichen

gemäß Ursache-Wirkung-Prinzip). Die göttliche Herkunft der Träume verwirft Cicero vor allem mit Blick auf mangelnde Beachtung u. fehlendes Verstehen seitens der Träumer u. die Nutzlosigkeit dunkler verhüllter Träume (2, 125. 131/5) sowie die Häufigkeit von trügerischen Träumen (2, 127). Beides lässt sich nach Cicero nicht mit der Vorstellung vom Wirken der Götter vereinbaren. Im Hinblick auf das Ursache-Wirkung-Prinzip, welches durch Beobachtung von Zeichen entschlüsselt werden kann, gibt Cicero die Vielfalt u. die fehlende Ordnung in Träumen zu bedenken (2, 146). Schließlich hinterfragt er Schicksalsglauben u. Nutzen der Divination. Der von Quintus angeführten Fürsorglichkeit der Götter (1, 82) stellt er den Schicksalsglauben gegenüber: Si omnia fato, quid mihi divinatio prodest? (2, 20/5). Diese Fürsorge der Götter schließt die Existenz des Schicksals aus.

b. Röm. Mittel- u. Neuplatonismus. 1. Apuleius v. Madaura. (M.-L. Lakmann, Einführung: Baltes u. a. 13/44; M. Baltes, Text u. Übersetzung: ebd. 46/119; P. Habermehl, Magie, Mächte u. Mysterien. Die Welt des Übersinnlichen im Werk des Apuleius: J. Hammerstaedt [Hrsg.], Apuleius. Über die Magie [2002] 292/8.) Apul. Socr. wird die mittelplatonische griech. Dämonologie mit dem traditionellen röm. O.- u. Vorzeichenwesen verbunden (Briquel 41/4). In Anlehnung an Plat. Tim. (zB. 38c/40d. 41a) ist das Weltbild des *Apuleius, wie später bei den Neuplatonikern, dreigeteilt (Fixsterne, Planeten, sublunarer Raum: Apul. Socr. 1, 115f; vgl. auch Aug. civ. D. 8, 14; Lakmann aO. 28; Habermehl aO. 292f). Die sichtbaren Götter bewohnen den Bereich der Fixsterne u. Planeten, die unsichtbaren, intelligiblen Götter sind nur durch die Vernunft wahrnehmbar (Apul. Socr. 1, 116/2, 121; 4, 128; Plat. Tim. 40d; Phaedr. 246e). Anders als bei Platon sind die Dämonen des Apuleius Luftgeister, die sich in der Luft des sublunaren Bereichs zwischen Mond u. Erde befinden (Apul. Socr. 7, 137/40). Seiner Dämonologie liegt die Vorstellung von Dämonen als göttlichen Mittlern (divinae mediae potestates) zugrunde (vgl. Plat. conv. 202f). Wie bei Plutarch führen die Dämonen den Willen der Himmelsgötter aus, wenn sie Vorzeichen, O.sprüche u. Träume senden. Danach ist es unter der Würde der Götter, direkt mit den Menschen in Kontakt zu treten (Apul. Socr. 6, 134; 7, 137; s. o. Sp. 257). Einige von den Menschen eingeführte Riten gelten auch Dämonen u. nicht den Göttern. Da die Dämonen den Affekten unterliegen, drücken sie oft in O.sprüchen, Vorzeichen u. Träumen auch selbst ihren Unmut über falsch ausgeführte Riten aus (ebd. 14, 148/50; Lakmann aO. 32). Apuleius legt den Fokus auf das röm. O.- u. Vorzeichenwesen (vgl. Martian. Cap. 2, 151. 156/9). Hierzu gehören die Traumdeutung, die Eingeweideschau der haruspices, das Augurium mit Vogelschau, Blitzdeutung u. anderen Himmelszeichen, die Deutung von Herrschaftsvorzeichen, die inspirierte Divination der Sibyllen u. vates sowie Voraussagen von Wahrsagern (Apul. Socr. 6, 132/7). Nach Joh. Lyd. ostent. proem. 3. 54 (276. 350 Becker) hat er ein Werk über die etruskische Disziplin verfasst, das nicht erhalten ist (Briquel 53).

2. Cornelius Labeo. Die Werke des Neuplatonikers Cornelius Labeo (ca. 2. H. 3. Jh.) sind nur in wenigen Fragmenten erhalten, so dass sich die Rekonstruktion seiner Philosophie schwierig gestaltet (Briquel 119/37; P. Mastandrea, Un neoplatonico latino. Cornelio Labeone [Leiden 1979]; H. Kusch, Art. Cornelius Labeo: o. Bd. 3, 429/37). Seine Kosmologie dürfte in Verbindung zur etruskischen Himmelseinteilung in Zonen mit günstigen u. ungünstigen Göttern stehen, wie sie für die etruskische Leberschau u. Deutung von Himmelszeichen grundlegend war. Hierfür wird oft Arnob. nat. 4, 5. 12; 7, 19. 23 als Quelle angeführt, auch wenn Arnobius nicht ausdrücklich Labeo als Verfechter dieses Modells nennt (Mastandrea aO. 154/6). Die stark vom Dualismus geprägte Dämonologie Labeos greift auf etruskische, platonische u. iranische Elemente zurück (ebd. 148/58). Eine Verbindung von griechisch-römischen u. jüdischen Elementen zeigt sein Werk über das O. des Apollon v. Klaros (De oraculo Apollinis Clarii; vgl. Macrob. Sat. 1, 18, 21), welches ähnlich wie die O.philosophie des *Porphyrios (s. o. Sp. 264/6) die Auslegung eines theologischen O. enthält u. ungefähr zeitgleich mit dieser entstanden sein muss (Nock aO. [o. Sp. 269] 160/8; Athanassiadi 178; Briquel 122). Der Aufbau gleicht derjenigen der O.philosophie. Das O. wird als Offenbarung zu theologischen Fragen herangezogen. Im Mittelpunkt steht die Frage an das O. des Apollon von Klaros nach der Identität des Gottes *Iao (Jahwe), der gemäß der vier Jah-

reszeiten seine Entsprechung zu Hades, Zeus u. Helios hat, aber auch mit Liber pater gleichgesetzt wird (Macrob. Sat. 1, 18, 18/21; Mastandrea aO. 159/92; Briquel 122f; Kusch aO. 432f). Eine direkte Abhängigkeit Labeos von Porphyrios wird nicht unbedingt angenommen, obgleich auch Porphyrios den Gott der Hebräer in der O.philosophie mit dem Gott-Vater gleichsetzt (Aug. civ. D. 19, 23; Kusch aO. 434; Mastandrea aO. 167; Briquel 121/3). Zum Seelenheil hat er jedenfalls einen anderen Weg als die Chaldäischen O. gewählt. Er folgte der etruskischen Jenseitsvorstellung der dii animales aus den libri Acheruntici, die die Vergöttlichung eines Verstorbenen durch Tieropfer (hostiae animales) an bestimmte Götter vorsehen (Aug. civ. D. 22, 28; Arnob. nat. 2, 62; D. Briquel, Cornelius Labeo. Etruskische Religion u. heidn. Apologetik: Aigner-Foresti aO. [o. Sp. 275] 350/6). Die libri Tagetici des mythischen etruskischen Propheten Tages waren aufgrund ihres Offenbarungscharakters, ähnlich wie die Offenbarung des Apollon-O., eine geeignete Konkurrenz zu den bibl. Propheten. Nach Fulg. serm. 4 verfasste Cornelius Labeo auch einen Kommentar von 15 Büchern zu den überlieferten Lehren der etruskischen Disziplin. Eine direkte christenfeindliche Haltung wird jedoch nicht sichtbar (Mastandrea aO. 74/102; Briquel 124/7; ders., Cornelius aO. 345/56; ders., La religion étrusque à la fin de la période impériale. Tagès contre Jésus: Festschr. R. Chevallier 1 [Luxembourg 1994] 106/19).

3. Macrobius. (J. Flamant, Macrobe et le Néo-Platonisme latin à la fin du IV[e] s. [Leiden 1977]; E. Syska, Stud. zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius [1993]; H. Seng, Seele u. Kosmos bei Macrobius: B. Feichtinger / S. Lake / H. Seng [Hrsg.], Körper u. Seele [2006] 115/41.) Die übliche platonische Dreiteilung des Kosmos liegt auch bei Macrobius vor (somn. 1, 11, 8f. 12, 13f. 17, 12/4; vgl. Seng aO. 121/3; Syska aO. 224f). Ebd. erkennt unter Einbeziehung der Saturnalien u. des Kommentars zum Traum Scipios ein vierstufiges Triaden-System (intelligible, göttliche, Mittler-, irdische Triade). Dämonen, Heroen u. O. bilden die Mittlertriade. Diese sollen die Menschen zur Kultausübung u. damit zu den Göttern führen (ebd. 89/93 mit Belegen). Dies verdeutlicht Macrobius in den Saturnalien am Beispiel des O.spruchs des Zeus Naios-O. von Dodona an die Pelasger, die daraufhin in Latium einwandern (Macrob. Sat. 1, 7, 28/33; vgl. Dion. Hal. ant. 1, 19, 3; Arnob. nat. 2, 68; hierzu Syska aO. 73/8). Auch die Götter selbst wenden sich an die Menschen u. teilen ihnen Zukünftiges mit. Macrob. Sat. 1, 23, 7 setzt Dämonen mit Göttern gleich, denn beide kennen u. verkünden die Zukunft (ebd. 1, 23, 13/6; Flamant aO. 669). In der bei Macrobius genannten Traumkategorie des oraculum werden Weissagungen nicht nur durch Heilige, Priester u. Vorfahren, sondern auch durch Götter gesandt (somn. 1, 3, 8). Bei Macrobius sind ferner Anklänge an die Kosmologie u. Seelenlehre der Chaldäischen O. hinsichtlich des Ursprungs der Seele u. deren Abstieg im Kommentar zum Traum Scipios vorhanden (Seng aO. 115/41). Ein Interesse an theurgischen Praktiken als Maßnahme zur Seelenreinigung ist bei Macrobius allerdings im Gegensatz zu Martianus nicht festzustellen (Flamant aO. 669).

4. Martianus Capella. Ein ausgeprägtes Interesse an Divination u. O.wesen zeigt *Martianus Capella auf verschiedenen Ebenen des enzyklopädischen Werks De nuptiis philologiae et Mercurii (J.-B. Guillaumin, Néoplatonisme et encyclopédisme dans l'œuvre de Martianus Capella: RevÉtLat 86 [2008] 167/90; C. O. Tommasi Moreschini, Aspekte des Nachlebens der Chaldaeischen O. in der röm. Lit. Martianus Capella, De Nuptiis: Seng / Tardieu 325/46). Hervorgehoben werden auf der metaphorischen Ebene die divinatorischen u. theurgischen Fähigkeiten der Philologia, die eine Verwandte der mantice ist (Martian. Cap. 1, 22; vgl. Iambl. myst. 6, 6; Guillaumin aO. 170). Den sieben Wissenschaften (disciplinae) stellt er sieben mantische artes gegenüber (Martian. Cap. 9, 892/6; vgl. Guillaumin aO. 170/4; vgl. dagegen Aug. c. acad. 1, 16, 23, der konkurrierende Wissens- u. Erkenntnis-Systeme thematisiert, u. a. ist die Divination eine Möglichkeit). Bedauert wird in diesem Zusammenhang die unsensible Vertreibung der divinatorischen Künste von der Erde (Martian. Cap. 9, 898). Hinsichtlich der Kosmologie des Martianus ist die Integration der 16 etruskischen Himmelszonen in die übliche Dreiteilung u. die Übernahme von Elementen aus der Kosmologie der Chaldäischen O. von Bedeutung (ebd. 1, 45/61; 2, 202/6; Guillaumin aO. 172; Seng 171/4). Die zwischen Sonnen- u. Mond-

kreis angesiedelten numina secundae beatitatis subparisque potentiae ermöglichen Wahrsagung, Träume u. Zeichen (Martian. Cap. 2. 151). Zwischen Mondkreis u. Erde leben die semidei, wichtige Propheten, Seher u. Heiler wie zB. der etruskische Prophet Tages, die Sibyllen, Asklepios, Amphiaraos u. Mopsos (ebd. 2, 156/9). Auf der Erde selbst schließlich prophezeien die sterblichen Pane, Faune, Nymphen u. Fatuen (2, 167). Die Seelenlehre weist Anklänge an die Seelenlehre der Chaldäischen O. auf. Wesentlich ist hier die Vorstellung vom Seelengefährt (vehiculum), das das göttliche Licht aufnimmt u. damit die Verbindung zum Göttlichen herstellt. Auch der allegorische Bezug ist zu beachten. Hier repräsentiert Philologia den Intellekt (Guillaumin aO. 183f; s. o. Sp. 261. 263). Als einziger der röm. Neuplatoniker hat Martianus ganz offensichtlich auf die Chaldäischen O. zurückgegriffen, wie der Bezug zur chaldäischen Triade (ἅπαξ καὶ δὶς ἅπαξ ἐπέκεινα u. Hekate [hier: virgo fontana]), zu den Azonoi (Götter ohne festen Wohnsitz) u. zum Seelengefährt zeigt (Martian. Cap. 1, 7. 61; 2, 205; vgl. Guillaumin aO. 174/80; Seng 171/4; Tommasi Moreschini aO. 325/46). Kontrovers diskutiert wird, ob Martianus stärker von Porphyrios oder Jamblich beeinflusst ist (zB. Guillaumin aO. 174/6. 183f. 190; Tommasi Moreschini aO. 344f; R. Turcan, Martianus Capella et Jamblique: RevÉtLat 36 [1958] 235/54).

V. Gesetzgebung. a. Vorkonstantinisch. Spätestens seit Augustus wird die private Divination misstrauisch überwacht. Er veranlasst nach Annahme des *Pontifex maximus-Titels die Verbrennung sämtlicher auf-zutreibender O.bücher (Suet. vit. Aug. 31, 1). Für die Kaiserzeit vor dem 4. Jh. nC. sind zunächst lediglich die Maßnahmen von Tiberius gegen die Divination in den Jahren 16/17 nC. von Bedeutung. O.heiligtümer um Rom sollen geschlossen werden (Cass. Dio 57, 15, 7/9; Suet. vit. Tib. 36. 63; Tac. ann. 2, 32). Motivation für derartige Beschlüsse ist die Furcht vor politischem Widerstand. Mit Cassius Dio, vielleicht auch schon Ulpian zeichnen sich im 3. Jh. neue Überlegungen zum rechtlichen Umgang mit der Divination ab. Cass. Dio 52, 36 empfiehlt dem Kaiser in seiner Maecenas-Rede, Weissagungen nur durch haruspices u. Auguren zuzulassen, Wahrsagung durch Magier u. andere Weissager aufgrund der Umsturzgefahr jedoch zu unterbinden (vgl. Fögen 129/43). Erst bei Diokletian ist im Kontext der religionspolitischen Stabilisierung wirklich eine kaiserl. Gesetzgebung zur Weissagung zu greifen (Cod. Iust. 9, 18, 2 vJ. 294 zum Verbot der ars mathematica; Fögen 29. 143/51). Ein weiteres Zeugnis für die zunehmend intolerante Haltung dieser Zeit sind die Sentenzen des Paulus, die ins frühe 4. Jh. datiert werden. Hier wird Weissagern, die Unruhe stiften, die Ausweisung u. am Schicksal des Kaisers Interessierten die Todesstrafe angedroht (Paul. sent. 5, 21, 1. 3 [Riccobono, Fontes 2, 406f]; Fögen 74/9; J. Gaudemet, La legislation anti-païenne de Constantin à Justinien: CristStor 11 [1990] 451; N. Belayche: Roessli u. a. 92f).

b. Konstantinisch. Konstantin zeigt nach seinem Übertritt zum Christentum gegenüber der paganen Divination eine ambivalente Haltung. Er verbietet die private Haruspizin, die öffentliche wird jedoch geduldet (Cod. Theod. 9, 16, 1f vJ. 319; Lotz aO. [o. Sp. 216] 99/104). Das Verbot wird in den Kontext der Rivalität zwischen Konstantin u. Licinius eingeordnet. Die Blitzdeutung im Falle des Einschlags in einem öffentlichen Gebäude oder in den Palast soll jedoch ausdrücklich beibehalten werden (ebd. 16, 10, 1 vJ. 310/11; vgl. auch Zos. hist. 2, 29, 1/4; Scheer aO. [o. Sp. 213] 91; Gaudemet aO. 452; Haack 186/91; Fögen 34f; Lotz aO. 104/18).

c. Nachkonstantinisch. Unter den Nachfolgern Konstantins verschärfen sich die Verbote gegen die Divination (Gaudemet aO. 455; Fögen 36/9; Haack 191/4). Unter **Constantius II wird unter Todesstrafe jegliche Art von Divination verboten, auch die öffentliche Divination u. die bis dahin geduldete Haruspizin (Cod. Theod. 9, 16, 4/6 vJ. 357/58). Valentinian u. Valens lassen zwar die Haruspizin wieder zu, verbieten jedoch erstmals das Lernen u. Lehren divinatorischer Künste, hier wiederum der mathematici (ebd. 9, 16, 8f vJ. 370/73[?]). Ob diese Gesetze vor dem Hintergrund einer antipaganen Haltung zu sehen sind, wird kontrovers diskutiert. Die Bemerkungen Ammians zu den Ursachen für die zahlreichen Magieprozesse unter Constantius II, Valentinian u. Valens, in denen Befragungen von O., Wahrsagungen u. Traumdeutung als Hauptanklagepunkte hervorgehoben werden, weisen nicht direkt auf einen religionspolitischen Hintergrund hin (Amm. Marc. 14, 7, 7; 15, 3, 5f; 19,

12, 1/17; 28, 1; 29, 1f; vgl. Fögen 151/71; H. Funke, Majestäts- u. Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus: JbAC 10 [1967] 145/75; Belayche aO. 92). Unter dem Einfluss des Ambrosius verbieten die Kaiser Theodosius, Gratian u. Valentinian II vor allem die Opferschau (Cod. Theod. 16, 10, 7/9 vJ. 381/82. 385; 16, 10, 12 vJ. 392). Die Verbote vom 4. Jh. werden im 6. Jh. in den Codex Iustinianus aufgenommen u. behalten ihre Gültigkeit (vgl. Cod. Theod. 9, 16, 1f. 3/6. 8. 11 vJ. 319. 321/24. 357/58. 370/73[?]. 389; Cod. Iust. 9, 18, 3/9 vJ. 319. 321. 357/58. 389). Auch steht wieder das ‚Lernen u. Lehren' divinatorischer Künste im Blickpunkt: Joh. Mal. chron. 18, 47 (CorpFontHistByz 35, 379) berichtet von einem für Athen bestimmten Erlass Justinians, der das Lehren von Philosophie, die astrologische Deutung sowie Los-O. in Verbindung mit Würfeln untersagt (E. Watts, Justinian, Malalas, and the end of Athenian philosophical teaching in A.D. 529: JournRomStud 94 [2004] 171. 175f; ebd. 168/82 sieht einen Zusammenhang zwischen dem Erlass solcher Gesetze u. der Schließung der Akademie in Athen iJ. 529).

D. Alter Orient, AT u. Judentum. I. Alter Orient. A. L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilization (Chicago 1964); F. Rochberg-Halton, Fate and divination in Mesopotamia: ArchOrForsch 19 (1982) 363/8; Tropper; A. Kessler Guinan, A severed head laughed. Stories of divinatory interpretation: Ciraolo / Seidel 7/40; Maul, Omina 45/88; ders., Zukunftswissen 149/60; R. Pientka-Hinz, Akkadische Texte des 2. u. 1. Jtsd. vC.: B. Janowski / G. Wilhelm (Hrsg.), Omina, O., Rituale u. Beschwörungen (2008) 16/60.

a. Allgemein. Die Befragung des O. basiert im Alten Orient auf der Vorstellung von der Gesetzmäßigkeit der Welt, die bei der Schöpfung eingestiftet wurde u. in beobachtbaren Naturphänomenen offenliegt (Rochberg-Halton aO. 363/8). ‚(A)lle wahrnehmbaren Erscheinungen' haben Anteil ‚an jener Bewegung des Ganzen hin auf das Zukünftige' (Maul, Zukunftswissen 154) u. geben daher einen Hinweis auf das Kommende. Das menschliche Handeln soll in Harmonie mit der geordneten Bewegung des Kosmos stehen. Durch Beobachtung unprovozierter (Omen) u. provozierter Zeichen (O.) kann die Ordnung der Welt u. damit der Wille der Götter abgelesen werden. Das vom Regelfall Abweichende gilt als Zeichen dafür, dass eine Störung im Verhältnis zwischen Menschen u. Göttern eingetreten ist. Wird das drohende Unheil rechtzeitig erkannt, können Gegenmaßnahmen ergriffen werden (Frenschkowski aO. [o. Sp. 211] 903), denn die Zukunft ist durch Interaktion von Göttern u. Menschen veränderbar (S. M. Maul, Zukunftsbewältigung. Eine Unters. altoriental. Denkens anhand der babyl.-assyr. Löserituale [Namburbi] [1994]). O. betrachten aber nicht nur zukünftige, sondern auch vergangene Ereignisse, etwa bei der Ermittlung von Schuld, gegenwärtige Verhältnisse, zB. bei der Frage nach dem geeigneten Mittel zur Heilung eines Kranken, oder den göttlichen Willen zu einer bestimmten Fragestellung, häufig in Bezug auf Personalentscheidungen oder kultische Anordnungen. Befunde u. Deutungen (Protasis u. Apodosis) werden für viele O.techniken schriftlich festgehalten, so dass große Sammlungen von Omina entstehen, die als Kompendien u. zum Unterricht dienen.

b. Techniken. Die Eingeweide- oder Opferschau, die im gesamten Vorderen Orient u. dem Mittelmeerraum (nicht in *Aegypten) verbreitet ist, ist in Mesopotamien seit dem 3. Jtsd. vC. belegt u. hat große Bedeutung für den Staat, da Entscheidungen politischer, militärischer u. kultischer Art hierüber legitimiert werden (grundlegend: Maul, Omina 69/82). Aber auch in privaten Fragen (zB. *Krankheit) wird diese Form der Gottesbefragung durch den ‚Schauer' (bārû) vorgenommen. Die Leber des Schafes, die durch ihre stark gegliederte Oberfläche eine reiche Differenzierung des Befundes ermöglicht (R. Leiderer, Anatomie der Schafsleber im babyl. Leber-O. [1990]), gilt als ‚Tafel', auf der die Götter den ‚Text' der Weltordnung schreiben, nachdem dem Tier vor der Opferung die Anfrage ins Ohr geflüstert wurde. Bewertet werden Veränderungen der Oberfläche hinsichtlich *Farbe, Furchen, Dellen, Auswüchsen oder Bohrgängen von Parasiten (I. Starr, Queries to the Sungod. Divination and politics in Sargonid Assyria [Helsinki 1990] xl/xlvi. li/lv). ‚Die Beurteilung der Erfolgsaussichten eines ... Vorhabens ergab sich durch simples Addieren der ermittelten positiven u. negativen Zeichen. Überwogen die positiven Zeichen, war das Vorhaben als 'erwünscht' beurteilt' (Maul, Zukunftswissen 153), andernfalls galt es als ‚nicht er-

wünscht'. Die bedeutendste u. als kanonisch geltende Omina-Sammlung erreicht unter Assurbanipal einen Umfang von über hundert Tafeln mit mehreren tausend Einträgen u. ermöglicht durch eine klare Gliederung eine leichte Handhabung (Th. Richter, Unters. zum Opferschauwesen 1. Überlegungen zur Rekonstruktion der altbabyl. bārûtum-Serie: Orientalia 62 [1993] 121/41). Erhalten sind auch Protokolle u. aus Ton gefertigte Lebermodelle (J.-W. Meyer, Unters. zu den Tonlebermodellen aus dem Alten Orient [1987]), die Ergebnisse konkreter Befragungsprozesse festhalten. Im 2. Jtsd. vC. verbreitet sich die Eingeweide- bzw. Leberschau nach mesopotamischem Vorbild in Syrien u. Palästina, wovon vor allem Funde von Lebermodellen aus Ton sprechen. Für das 1. Jtsd. vC. lassen sich keine Modelle u. somit keine Praxis der Eingeweideschau mehr nachweisen (J.-W. Meyer, Die Eingeweideschau im vor- u. nachexilischen Israel, in Nordsyrien u. Anatolien: Janowski / Koch / Wilhelm 531/46). Es finden sich Hinweise, dass die mesopotamische Opferschau auf Techniken in Kleinasien u. in der griech. u. röm. Antike Einfluss genommen hat (ter Vrugt-Lentz aO. [o. Sp. 275] 656/9). Weitere O.techniken (Maul, Omina 82/8) sind seltener in schriftlichen Überlieferungen belegt, spielten aber wegen ihrer kostengünstigeren Materie besonders beim Volk eine große Rolle. Allerdings war in der Regel auch der Befund weniger differenziert. Es geht vorwiegend um Fragen nach dem Schicksal des Einzelnen (Krankheit, Tod, Familie). Bei der Lekanomantie (Öl-O.), die bereits im 3. Jtsd. vC. praktiziert wurde, wird in ein mit Wasser gefülltes Gefäß *Öl gegeben, um dessen Formen u. Bewegungen zu beurteilen (Oppenheim aO. 212). Das Verhältnis von Wasser u. Öl im Gefäß kann ‚als das Ringen zweier Kräfte verstanden werden ... u. so die Grundlage für zahlreiche Analogien liefern' (Maul, Omina 84). Auch die Bewegungen u. Formen von Rauch, Flammen oder verstreutem Mehl können zur O.findung herangezogen werden. Bei Vögeln, die zum Opfer hergerichtet werden, können äußere Merkmale wie Färbung u. Flecken gedeutet werden. Einfache, volkstümliche Methoden sind die Beobachtung von Sternschnuppen, das Werfen von O.steinen u. Würfeln sowie das Losverfahren (*Los). Ein O.traum kann spontan eintreffen oder durch *Inkubation veranlasst werden (A. Zgoll, Die Welt im Schlaf sehen. Inkubation von Träumen im antiken Mesopotamien: Die Welt des Orients 32 [2002] 74/101). Für Nekromantie (Tropper 47/109) gibt es wenige Belege, sie ist jedoch zeitlich u. örtlich verbreitet. Beim Befragten handelt es sich um einen Angehörigen der Familie; auch die Fragen betreffen den Familienkreis. Nekromantie ist eng mit dem (familiären) Toten- bzw. Ahnenkult verknüpft. Das O.wesen in Ägypten (A. v. Lieven, Divination in Ägypten: AltorForsch 26 [1999] 77/126; L. Kákosy, Art. O.: LexÄgypt 4 [1982] 600/6; J. F. Quack, Demotische magische u. divinatorische Texte: Janowski / Wilhelm [o. Sp. 299] 331/85) hebt sich deutlich von den Praktiken des Vorderen Orients ab, vor allem da Beobachtungen in der Natur (Gestirne, Vogelflug, Eingeweide, Opfermaterie) kaum üblich sind, denn die Struktur der Welt, die ihren Ausdruck in der Maat findet, ist nicht unabänderlich vorgegeben, sondern immer neu herzustellen (hierzu H. Brunner, Zeichendeutung aus Sternen u. Winden in Ägypten: ders. [Hrsg.], Das hörende Herz [Freiburg, Schw. 1988] 224/9). Erst ab dem Neuen Reich gewinnen O. an Bedeutung, vor allem Befragungen von Gottheiten mittels Kultstatuen (s. o. Sp. 240).

II. Altes Testament. Tropper; O. Loretz, Nekromantie u. Totenevokation in Mesopotamien, Ugarit u. Israel: Janowski / Koch / Wilhelm 285/318; ders., Opfer- u. Leberschau in Israel: ebd. 509/29; Schmidt; F. H. Cryer, Divination in ancient Israel and its Near Eastern environment (Sheffield 1994); L. L. Grabbe, Priests, prophets, diviners, sages. A socio-historical study of religious specialists in ancient Israel (Valley Forge 1995) 119/51; Thelle; Jeffers; A. Lange, Art. Divination (2007) (e-Veröff.); Meyer, Eingeweideschau aO. 531/46; C. L. Nihan, 1 Sam. 28 and the condemnation of necromancy in Persian Yehud: T. E. Klutz (Hrsg.), Magic in the biblical world (Leiden 2003) 23/54; Nigosian; Th. Römer, Das Verbot magischer u. mantischer Praktiken im Buch Deuteronomium (Dtn. 18, 9/13): Festschr. W. Dietrich (2009) 311/27.

a. Allgemein. Das Israel des AT ist kulturell in den Bereich des Alten Orients eingebunden u. hat auch an dessen mantischen Vorstellungen u. Techniken des O.wesens teil. Die Haltung der atl. Schriften zu O. u. Wahrsagerei ist jedoch ambivalent u. bewegt sich zwischen selbstverständlicher An-

wendung mantischer Praktiken (zB. Joseph als Traumdeuter [Gen. 40f] u. Wahrsager [ebd. 44, 5. 15]) u. weitgehender Ablehnung. Das in Dtn. 18, 9/13 (vgl. Lev. 19, 26; 2 Reg. 17, 17 u. ö.) ausgesprochene Verbot mantischer u. magischer Praktiken stammt erst aus babylonischer oder persischer Zeit u. kann nicht als Maßstab für die Handhabung in vorexilischer Zeit herangezogen werden (Römer aO. 314f). Das ausdrückliche Verbot zeigt vielmehr, dass das Einholen von O. durch bestimmte Techniken zumindest in vorexilischer Zeit verbreitet war (vgl. die Nennung des Wahrsagers neben Richter, Prophet u. Ältestem in Jes. 3, 2f). Besonders die deuteronomistisch geprägte u. prophetische Literatur, die allein Priester- u. Prophetentum als Wege der Kommunikation mit Gott ansieht, wendet sich gegen O.techniken, während die priesterliche Tradition der Weissagung offener gegenübersteht u. sie in den Kult integriert (zB. Ex. 28, 30; vgl. aber die Verbote in Lev. 19, 26. 31; 20, 6. 27). Nach der deuteronomistischen Theologie ersetzt die Thora als Weisung JHWHs alle anderen Formen der Gottesbefragung (Tropper 347), so dass die Auslegung der Schrift als Offenbarungsmittel in nachbiblischer Zeit große Bedeutung erhält (s. u. Sp. 311. 313). Anders als altorientalische O.berichte oder Omenlisten sind die atl. Texte keine unabhängigen Zeugnisse eines O.wesens, vielmehr erfüllt die Erwähnung eines O. in der Regel einen literarischen Zweck u. ist daher theologisch überformt. Die tatsächliche O.praxis im Alten Israel kann aus den bibl. Texten nur bedingt erhoben werden. In der atl. Bewertung verschiedener Formen des O. ist zu unterscheiden zwischen induktiven O.techniken, die unter Verwendung von Hilfsmitteln (*Los, Eingeweideschau, Nekromantie) Auskunft über den Willen Gottes einholen, u. intuitiver Weissagung, bei der ohne Einwirkung des Menschen ein O. von Gott im Traum oder durch die *Inspiration eines Propheten übermittelt wird. Während Letzteres als Selbstkundgabe JHWHs gestattet ist, wird das Erreichen eines O. durch Hilfsmittel im AT weitgehend abgelehnt, wobei besonders die Nekromantie scharf verurteilt wird (Lev. 19, 26; 20, 6. 27). Eine Ausnahme bildet das Los-O., das vor allem in den Texten über die Frühzeit Israels häufig erwähnt wird. Die früher im Anschluss an die bibl. Bewertung in der Forschung vorherrschende scharfe Trennung zwischen ‚guter' Religion / Prophetie u. ‚schlechtem' Aberglauben / O. wird inzwischen zurückgenommen. Prophetie u. technische Divination gelten, wiewohl sie zu unterscheiden sind, als ‚two sides of the same coin' (M. Nissinen, Prophecy and omen divination. Two sides of the same coin: Annus 341/51). Das AT kennt für mantische Tätigkeiten u. Gottesbefragung eine Anzahl Termini, deren genaue Bedeutung u. Differenzierung schwer zu ermitteln u. nicht immer eindeutig von Bezeichnungen für magische Tätigkeiten zu unterscheiden sind. Die Wurzel qasam, ‚wahrsagen, weissagen' (L. Ruppert, Art. qāsam: ThWbAT 7 [1993] 78/84), wird vorwiegend in Dtn. bzw. in deuteronomistischer Literatur u. in den Schriftpropheten verwendet u. bezeichnet häufig heidnische O.praxis, die abgelehnt wird (Ausnahme zB. Prov. 16, 10; in Hes. 21, 26/8 bedient sich JHWH des O. des Königs von *Babylon). Partizipialformen der Wurzel werden aber auch neben der Tätigkeit des Propheten (nebi'īm) erwähnt (zB. Jes. 3, 2; Mich. 3, 7. 11). Zum Wortfeld von qasam (Ruppert aO. 80f) gehören ferner die Wurzeln 1) ʿanan (Stamm polel), ‚wahrsagen' besonders für Weissagung aus Beobachtungen der Natur, 2) nahaš (Stamm piʿel), ‚wahrsagen, Vorzeichen suchen', besonders für Weissagung unter Verwendung von Hilfsmitteln, 3) ḥazah, ‚schauen' (negativ zB. Hes. 13, 6. 9. 23: ‚Nichtiges schauen'). Diese ursprünglich neutralen Termini werden in nachexilischer Zeit unter deuteronomistischem Einfluss fast ausschließlich negativ bewertet (Lange, Divination aO.). Die Befragung JHWHs oder anderer Gottheiten wird häufig allgemeiner mit den Verben daraš u. šaʾal (Grundbedeutung ‚suchen, fragen' [S. Wagner, Art. dāraš: ThWbAT 2 (1977) 313/29, bes. 323/6] bzw. ‚fragen, bitten' [H.-F. Fuhs, Art. šaʾal: ebd. 7 (1993) 910/26, bes. 920/3]) ausgedrückt, wobei jeder Israelit in einer Notlage ‚JHWH befragen' konnte (zB. Gen. 25, 22; Iudc. 1, 1; 1 Sam. 9, 9). Auch die Befragung der Totengeister kann mit šaʾal u. daraš beschrieben werden.

b. Los, Urim u. Tummim. Die im AT am häufigsten erwähnte O.technik ist das ‚Los' (hebr. goral: vgl. W. Dommershausen, Art. gôrāl: ThWbAT 1 [1973] 991/8), das sowohl vorexilisch (Prov. 18, 18), als auch in der deuteronomistischen Theologie akzeptiert ist.

Zwischen O.entscheid u. profanem Loswerfen ist nicht scharf abzugrenzen; auch im profanen Bereich ist es der göttliche Wille, der durch das Los offengelegt werden soll. Das Los entscheidet binäre Fragen (Ja / Nein bzw. dieses / jenes; vgl. 1 Sam. 14, 40/2) oder sondert eine Möglichkeit aus mehreren aus (vgl. Hes. 21, 26), wobei mehrere Losgänge nötig werden können (vgl. Jos. 7, 13/8; 1 Sam. 14, 38/42). Die Bandbreite der an das Los gestellten Fragen ist groß: Bestimmung von Akteuren (zB. Wahl des Königs: ebd. 10, 20/2), Ermittlung von Schuldigen (Jos. 1, 7, 13/5; 1 Sam. 14, 38/42), Verteilung des Landes unter den Stämmen Israels (Jos. 13/9), kultische Entscheidungen (zB. Auslosen der Böcke am Versöhnungstag: Lev. 16, 7/10), religiöse Dienste (zB. Neh. 10, 35) usw. (für weitere Ausführungen zu Materialien, Vorgang u. Funktionen vgl. Hoffmann). Urim u. Tummim (C. van Dam, The Urim and Tummim. A means of revelation in ancient Israel [Winona Lake 1997]) werden allgemein als Los-O. angesehen, das dem *Hohepriester anvertraut ist u. im Zusammenhang mit dem Ephod (gewöhnlich als Brusttasche angenommen) des hohepriesterlichen Gewandes genannt wird (Ex. 28, 30; Lev. 8, 8 u. ö.). Davon wird meist ein Ephod unterschieden, das vor allem in den Erzählungen über Saul u. David genannt u. als O.behälter gedeutet wird (zB. 1 Sam. 14, 18 LXX; 23, 9; 30, 7). Die genaue Funktionsweise von Ephod bzw. Urim u. Tummim ist unbekannt. Man denkt an zwei verschiedenfarbige Steine, die aus dem Behälter geschüttelt bzw. hervorgeholt werden, oder an einen einzelnen Stein mit heller u. dunkler Seite. Nachexilisch spielen Urim u. Tummim keine Rolle mehr (Esr. 2, 63; Neh. 7, 65).

c. *Gottesbefragung.* In die Nähe des Los-O. gehört die Gottesbefragung, die mit den Verben ša'al bzw. daraš ausgedrückt wird (C. Westermann, Die Begriffe für Fragen u. Suchen im AT: ders., Forschung am AT 2 [1974] 162/90). Die geprägte Wendung ša'al beJHWH (‚JHWH befragen') begegnet am häufigsten im Zusammenhang mit Kriegsführung. Vor einem Kampf wird ein O. eingeholt, das über den Ausgang der Schlacht unterrichtet. Die Antwort ist in der Regel positiv, was nicht immer dem tatsächlichen Ausgang des Kampfes entspricht (vgl. Iudc. 20, 18. 23. 27). Ziel ist, das geplante Vorgehen auf einem göttlichen Entscheid zu fundieren u. durch göttliche Affirmation die Kampfbereitschaft zu stärken. Bleibt eine (eindeutige) Antwort aus, ist dies ein Zeichen, dass im betroffenen Personenkreis eine Sünde besteht (1 Sam. 14, 36/46). Ein Mittler für die Befragung erscheint nicht (Iudc. 1, 1; 1 Sam. 23, 2. 4. 9/12; 28, 6; Ausnahmen: ebd. 14, 36; 22, 10), gelegentlich wird aber das Ephod zusammen mit einem Priester erwähnt (23, 9/12; 30, 7f). Da außerdem die Fragen u. Antworten in ein Ja-Nein-Schema gebracht werden können, könnte hinter ša'al beJHWH das Los-O. stehen. Die Gottesbefragung mit daraš steht überwiegend in deuteronomistischen Texten, die von der Königszeit berichten. Im Unterschied zur Frühzeit wenden sich die Könige nun über einen Propheten an JHWH (1 Reg. 22, 5/28; 2 Reg. 3, 11/5; Jer. 21, 2; 37, 3. 7). Neben dem Krieg taucht als weiterer häufiger Kontext die Krankheit auf (Gen. 25, 22; 1 Reg. 14, 1f; 2 Reg. 1, 2; 8, 7f), in der die Fragenden auf einen positiven Bescheid hoffen. Die Gottesbefragung durch einen Propheten wird auch in politischen Fragen angewandt (1 Reg. 22, 13/7; Hes. 14, 9; 20, 1f) u. steht jedem Israeliten offen (vgl. bes. 1 Sam. 9, 9), wobei gelegentlich von Geschenken an den Gottesmann die Rede ist (ebd. 9, 7f; 1 Reg. 14, 3; 2 Reg. 8, 9). Ein bestimmter Ort oder ein O.instrument sind nicht nötig, Befragung u. Antwort können im Haus des Propheten oder sogar mitten auf dem Weg geschehen. Die Antworten, die in den Texten überliefert sind, werden nun deutlich ausführlicher u. sind nicht immer in ein Ja-Nein-Schema einzuordnen, das Konzept entfernt sich vom Hintergrund des Los-O. Es ist anzunehmen, dass hier die literarische Funktion des Gottesspruchs höher zu bewerten ist als die Anlehnung des Textes an ein reales O.verfahren, so dass Theorien, die ausführliche Antworten Gottes zB. durch mehrmaliges Loswerfen erklären wollen, überflüssig sind. Die Gottesbefragung erscheint institutionalisiert bei exilischen Propheten (Jer. 37, 7 [vgl. 42, 2]; Hes. 14, 3. 7. 10; 20, 1. 3. 31). Das sog. priesterliche Heils-O. wurde zur Erklärung für den sog. Stimmungsumschwung von der Klage zum Dank in einigen Psalmen angenommen (zB. Ps. 3, 8; 6, 9/11; 20 [19], 7). Dabei habe ein Priester im Tempel dem Beter im Namen Gottes (nach einem Opferbescheid?) die Erhörung seiner Bitte zugesagt (zB. J. Begrich, Das priesterliche Heils-O.:

ders., Ges. Stud. zum AT [1964] 217/31). Eine solche Institution lässt sich jedoch nicht nachweisen, der Stimmungsumschwung ist als Erhörungsgewissheit erklärbar (R. Kilian, Ps. 22 u. das priesterliche Heils-O.: ders., Stud. zu atl. Texten u. Situationen [1999] 77/92, bes. 80/4).

d. Nekromantie (Totenbefragung). Die Nekromantie wird in (nachexilischen) priesterlichen u. deuteronomistischen Gesetzestexten (Lev. 19, 31; 20, 6; Dtn. 18, 11) ebenso wie andere dem Totenkult zugehörige Riten (Lev. 19, 28; Dtn. 14, 1; 26, 14; Jes. 28, 15) scharf verurteilt. Die Ausübung ist jedoch bis zur Perserzeit anzunehmen (vgl. ebd. 57, 6/9; 65, 4; Schmidt 254/63; Loretz, Nekromantie aO. [o. Sp. 302]), auch weil in dieser Zeit Familie u. familiale Religion, daher auch Ahnenkult u. -befragung einen hohen Stellenwert entfalten (Nihan aO. [o. Sp. 302] 52f). Umstritten ist, ob die Praxis ursprünglich kanaanäisch ist (Tropper) oder erst von den Assyrern (7. Jh.) oder Babyloniern (6. Jh.) übernommen wird (Schmidt). Terminus technicus ist ʾob̲, oft parallel mit jiddeʿonīm (‚Wissende'; vgl. Jes. 8, 19; 19, 3; 2 Reg. 21, 6; 23, 24). Bedeutung u. Etymologie von ʾob̲ sind ungeklärt. Am wahrscheinlichsten ist eine Verbindung zu ʾab̲ (‚Vater'), so dass mit ʾob̲ot̲ die Geister der verstorbenen Vorfahren oder bedeutender Persönlichkeiten (zB. Prophet Samuel in 1 Sam. 28) gemeint sind (Römer aO. [o. Sp. 302] 321; Nihan aO. 30/2). Ein enger Bezug zwischen Totenbefragung u. Ahnenkult wird daher auch für das Alte Israel angenommen (Tropper; Nihan aO. 25f). Einzige ausführliche Beschreibung von Nekromantie im AT ist die Konsultation der Totenbeschwörerin von En-Dor durch König Saul (1 Sam. 28), der nach Versagen aller legitimen Mittel der Kommunikation mit JHWH (Los, Traum, Prophetie, vgl. ebd. 28, 6. 15) vom verstorbenen Propheten Samuel einen O.spruch erhalten will. Demnach findet die Beschwörung in der *Nacht statt (28, 8), der Totengeist ist sichtbar u. wie der Verstorbene gekleidet (28, 13/9). Die zur Beschwörung nötigen Riten werden nicht erwähnt. Nekromantie als die im AT am stärksten abgelehnte O.form steht in diesem Text wohl stellvertretend für alle übrigen verbotenen Techniken (Nihan aO. 52f).

e. Weitere Techniken. Der Traum als intuitives Mittel göttlicher Offenbarung ist neben Los u. Prophetie anerkannt u. wird in den atl. Schriften häufig verwendet. Übrige Formen der Divination sind von geringer Bedeutung. Auf Lekanomantie (s. o. Sp. 301) weist Gen. 44, 5. 15 hin, das einen Becher erwähnt, aus dem Joseph in Ägypten ‚zu weissagen' (naḥaš) pflegt. Die Erwähnung dieses Becher-O. am Rande der Josephsgeschichte der Genesis deutet auf eine ältere Tradition hin, während Joseph wohl unter Einfluss des Deuteronomismus zum Traumdeuter umgestaltet wird (A. Lange, Becher-O. u. Traumdeutung. Zu zwei Formen der Divination in der Josephsgeschichte: A. Wénin [Hrsg.], Stud. in the book of Gen. [Leuven 2001] 371/9; H.-C. Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte [1980]). Auch in Ps. 16 (15), 5 könnte das parallel zu ‚Los' gebrauchte ‚Becher' auf ein Becher-O. zurückgehen u. metaphorisch für die Zuteilung des Lebensschicksals durch Gott stehen (Lange, Determination 46/8). Für die Eingeweideschau finden sich im AT nur wenige Hinweise u., im Gegensatz zu weiten Teilen des Alten Orients, auch keine archäologischen Anhaltspunkte (Loretz, Opferschau aO. 509). In Hes. 21, 26 hält der König von Babel u. a. Leberschau, durch das fremde O. wirkt jedoch JHWH selbst seinen Willen. 2 Reg. 16, 15 berichtet von einem bronzenen Altar, den König Ahas im Jerusalemer Tempel aufstellen lässt, um daran Opferschau zu betreiben (baqar, Stamm piʿel). Dies ist wohl nicht auf Übernahme assyrischer Praktiken zurückzuführen, für die Ahas auch das entsprechende Personal hätte einführen müssen, sondern ist als Zielscheibe für deuteronomistische Polemik gegen israelitische Tradition dargestellt (Loretz, Opferschau aO. 521; Lange, Divination aO. [o. Sp. 302]; dagegen Meyer, Eingeweideschau aO. [o. Sp. 301] 541f). Vor diesem Hintergrund wäre auch baqar (Stamm piʿel) in Ps. 27 (26), 4 als Opferschau im Tempel zu interpretieren (Loretz, Opferschau aO. 518; Lange, Divination aO.). Die Anordnung, beim Opfer den Leberlappen zu verbrennen (Ex. 29, 13. 22; Lev. 3, 4. 10. 15; 4, 9f; 7, 4f), könnte indirekt auf eine, im Gesetz dann implizit abgelehnte, israelit. Praxis der Leberschau hindeuten, die durch das Zerschneiden der Leber verhindert wird. Noch weniger Widerhall hat die Deutung unprovozierter Zeichen gefunden. Auf ein Baum-O. könnte 2 Sam. 5, 22/5 hinweisen: Das Rauschen in den Wipfeln der Bäume ist das göttliche Zeichen zum Angriff. Eine O.ei-

che erwähnt Gen. 12, 6; 15, 11 hingegen dürfte kaum mit Vogelschau in Verbindung zu bringen sein. Für das ernsthafte Betreiben von *Astrologie haben im vorexilischen Israel Kenntnisse u. Techniken wohl gefehlt, jedoch wird sie in späterer Zeit mit Abraham verbunden (Jub. 8, 16; s. unten).

III. Qumran u. Frühjudentum. (M. Albani, Astronomie u. Schöpfungsglaube. Unters. zum astronomischen Henochbuch [1994]; Lange, Position 377/435; ders., Determination 39/48; G. J. Brooke, Dtn. 18, 9/14 in the Qumran Scrolls: Klutz aO. [o. Sp. 302] 66/84.) Der Trend im AT, nur bestimmte Formen der Divination zuzulassen, setzt sich in den außeratl. Schriften fort. Während vor allem *Los, Traumdeutung u. teilweise Astrologie geduldet sind, werden induktive O.techniken als ‚heidnisch' verworfen. Insgesamt tritt die O.befragung im hier verwendeten Sinn deutlich hinter der *Prophetie in ihren verschiedenen Ausprägungen zurück.

a. Qumran. Die Texte aus Qumran erwähnen wenige divinatorische Techniken. Als einzige legitime Form des O. findet sich in Schriften essenischen Ursprungs das Los (A. Lange, Art. gôral: ThWbQumran 1 [2011] 593/600), das vermutlich aus der priesterlichen Tradition übernommen wurde u. für die Administration der Gemeinde verwendet wird (1QS V, 3; IX, 7; 1QSa I, 16), wobei auch Urim u. Tummim genannt werden (zB. 4Q164 [4QpIsa^{d}] 1, 5; 4Q174 [4QFlor] 1, 13; 11Q19 [11QT^{a}] LVIII, 18/21). Die Entscheidung über die Zulassung neuer Mitglieder zur Gemeinde erfolgt durch das Los (1QS VI, 16/9). In übertragener Bedeutung wird goral in der Beschreibung der dualistischen Struktur der Welt verwendet (zum dahinter stehenden Mythos vgl. Lange, Determination 39/48): Gott ‚wirft das Los' u. bestimmt damit die Zugehörigkeit zur ‚Gemeinde der Heiligkeit' (4Q181 1i 4f) bzw. das Schicksal des Menschen, der ‚nicht gerecht sein kann' vor Gott (4Q176 16/8. 22f. 33. 51, 1/4). Diese Vorstellungen sind auch in Texten nichtessenischen Ursprungs vertreten (4Q421 1 i 4), in denen das ‚Los' auch darüber entscheidet, welche Anteile an *Licht bzw. Finsternis den einzelnen Menschen ausmachen (1QS IV, 26; Näheres zum Los in Qumran bei Hoffmann 493f). Die sog. Damaskusschrift (CD) lehnt die Nekromantie ab, indem diese implizit der Sphäre Belials, d. h. in der dualistischen Weltsicht der gottfeindlichen Sphäre zugeordnet wird: ‚Jeder, über den Geister Belials herrschen u. der Irriges geredet hat, soll nach dem Gesetz für Totenbeschwörer u. Wahrsager (= Lev. 20, 27) gerichtet werden' (CD XII, 2f; vgl. 4Q270 [4QD^{e}] 9i 10). Gegen jede Art von Divination (u. Magie) wendet sich die sog. Tempelrolle (11Q19 [11QT^{a}] LX, 16/21), indem sie Dtn. 18, 10/3 zitiert (Brooke aO. 66/84). Durch Aufnahme von Dtn. 18, 18f verweist auch 4Q175 (4QTest) 1/8 auf dieses Verbot. Hier ist der Hintergrund wohl die Ablehnung gewisser Ansprüche von Johannes Hyrkan I, der sich neben politischer u. religiöser Führungsrolle auch divinatorische Fähigkeiten zuschrieb. Erst der ‚Prophet wie *Mose' verfügt legitim über prophetische Fähigkeiten, womit deren Verwendung auf das Eschaton verlegt wird (Lange, Position 427/30). Das ‚Buch der Mysterien' wendet sich gegen eine Gruppe, die mit divinatorischen Mitteln (?) die verborgene Struktur der Weltordnung erkennen will (1Q27; 4Q299/301). Nach dem ‚Buch der Wächter' wurden mantische u. magische Fähigkeiten von den gefallenen Wächterengeln zu den Menschen gebracht; genannt werden himmlische u. irdische ‚Zeichen' (4Q201 [4QEn^{a} ar] iv 1/5; vgl. Hen. aeth. 8, 3; Jub. 8, 3). Astrologie ist also verpönt, das sog. astronomische Henochbuch (4Q208/11 [4QEnastr ar]; 1 Hen. aeth. 72/82) stellt der ‚babyl.' Astronomie daher ein ‚rechtgläubiges' Werk gegenüber, das durch den Engel Uriel offenbart wurde (Albani aO. 335f). Dennoch handeln einige Texte, die nicht essenischen Ursprungs sind, von astrologischen Omina, zB. das sog. ‚Brontologion' in 4Q318, das in bestimmten Tierkreiszeichen auftretenden Donner deutet (vgl. griech. βροντή, ‚Gewitter'). Die Ominaliste 4Q561 u. 4Q186 verbindet Astrologie u. Physiognomie: Die Zukunft eines Menschen erschließt sich demnach aus astralen Konstellationen am Tag der Geburt. Zusätzlich gibt seine körperliche Gestalt darüber Aufschluss, aus wie vielen Teilen Licht bzw. Finsternis (dualistische Weltsicht) er besteht. Es ist möglich, dass sie benutzt wurde, um Kandidaten auf dieses Verhältnis hin zu überprüfen (Lange, Position 389f). Träume spielen in Texten zu *Henoch, *Abraham u. *Noe eine Rolle. Ausgewählte Methoden der Traumdeutung werden in Qumran auf die Schrift angewendet, wie u. a. die Verwendung des Terminus pešer (vgl.

Dan. 5, 12. 16; Koh. 8, 1; ursprünglich aus der mesopotamischen Traum- u. Omendeutung) für die Schriftinterpretation zeigt. Mit dem Begriff werden einige der hermeneutischen Techniken, zB. mašal, gematria übernommen (J. H. Tigay, An early technique of aggadic exegesis: H. Tadmor / M. Weinfeld [Hrsg.], History, historiography and interpretation [Jerus. 1983] 177). Da die meisten Formen des O. in Qumran vor dem dualistischen Hintergrund zur ‚Sphäre Belials' gerechnet u. Prophetie auf die Endzeit verwiesen wird, entwickelt sich die inspirierte Schriftauslegung zur wichtigsten Orientierungshilfe neben dem Los (Lange, Position 434f; A. P. Jassen, Mediating the divine [Leiden 2007]).

b. Jubiläenbuch. Das *Jubiläenbuch kennt das Los als legitime O.technik zur Verteilung des Landes unter den Söhnen Noahs (Jub. 8, 11f; 10, 30f). Ähnlich dem ‚Buch der Wächter' (s. oben) ist Jub. 8, 3 die Astrologie als Lehre der Wächterengel zu den Menschen gekommen (vgl. Frenschkowski aO. [o. Sp. 211] 911f). Cainan, Sohn von Arpachsad, dem Ahnvater der Chaldäer (Joseph. ant. Iud. 1, 144), findet nach der Flut einen Stein mit ihren Aufzeichnungen von den ‚Omen der Sonne, des Mondes u. der Sterne u. jedes himmlischen Zeichens' (Jub. 8, 1/4). ‚Die Babylonier mit ihrer Astralwissenschaft erscheinen somit als Erben der sündigen Lehren der gefallenen Wächterengel' (Albani aO. 336; vgl. Jub. 11, 8). Ebd. 11, 7f nennt die Astrologie gleich nach der Idolatrie, die die Bewohner von Ur unter Einfluss der bösen *Geister, Abkömmlinge der Wächterengel, betreiben (11, 4/6). Abraham, der in Ur geboren ist, bleibt in der *Nacht wach, um anhand der Sterne zu erfahren, wie regenreich das Jahr werden würde (12, 16/27). Er erkennt jedoch in derselben Nacht, dass alles in Gottes Hand liegt u. nicht vorbestimmt ist (12, 16/8), u. betet um Schutz vor den mit der Astrologie verbundenen Geistern (12, 19f).

c. Sibyllinische Orakel. Auch das dritte Buch der Sibyllinischen O. (R. Buitenwerf, Book III of the Sibylline Oracles and its social setting [Leiden 2003]), das älteste (1. Jh. vC.) u. Teil des jüd. Kerns der Sammlung, kennt die Tradition von der Verteilung der Gebiete der Welt nach der Flut durch das Los (Orac. Sib. 3, 114), so dass Friede herrscht, bis sich schließlich doch ein Bruder gegen den anderen erhebt. Die Erzählung ist jedoch stark durch griechische Mythologie überformt, die Akteure tragen die Namen griechischer Götter. Andere O.formen werden hingegen kritisch behandelt. Ebd. 3, 217f werden die Juden als ein Volk vorgestellt, das im Gegensatz zu anderen Völkern gerecht u. gut ist (P. W. van der Horst, Jewish self-definition by way of contrast in Oracula Sibyllina III 218/47: ders. [Hrsg.], Aspects of religious contact and conflict in the ancient world [Utrecht 1995] 147/66). Dies drückt sich u. a. darin aus, dass sie nicht auf himmlische, terrestrische u. ozeanische Omina, Niesen als Vorzeichen, Vogelflug, Wahrsager, Magier u. Totenbeschwörer achten, da diese Dinge zwecklos sind u. in die Irre führen (Orac. Sib. 3, 221/33). Ausdrücklich wird die Astrologie genannt u. den Chaldäern zugeordnet (ebd. 3, 227).

d. Philo. Philo v. Alex. nennt in seinem Gesamtwerk verschiedene Formen der Divination, wobei er keine explizite Typologie entwickelt, jedoch offenbar von der Stoa (s. o. Sp. 256f) beeinflusst ist, die zwischen natürlicher (Traum, Prophetie) u. künstlicher Divination (Eingeweideschau, Los, Astrologie u. a.) unterscheidet. Philos tendenzielle Bevorzugung natürlicher Divination ist evtl. biblisch verwurzelt (vgl. spec. leg. 1, 59/66), wendet sich aber vor allem gegen ein hellenist. Verständnis eines mechanistischen Weltsystems ohne personalen Gott (Abr. 69; mut. nom. 16). Zwar legt auch Philo den O.techniken das stoische Konzept der Sympathie zugrunde (migr. Abr. 178/80; zum Einfluss der mittleren Stoa u. des mittleren Platonismus auf Philos Vorstellungen von Divination u. Prophetie vgl. R. M. Berchman, Arcana Mundi. Prophecy and divination in the Vita Mosis of Philo of Alexandria: SocBiblLitSemPapers 27 [1988] 385/423; M. J. Reddoch, Dream narratives and their philosophical orientation in Philo of Alexandria, Diss. Cincinnati [2010] 82/100 [e-Veröff.]), Gott steht jedoch außerhalb der Welt u. leitet diese durch seine Kräfte (Philo migr. Abr. 181/3). Die *Astrologie stellt menschliches Wissen über göttliche Offenbarung u. birgt die Gefahr, zu vergessen, dass Gott als letzter Grund die Bewegungen der Sterne kontrolliert (ebd. 194; Kritik an Astrologie: 178/87; Abr. 68/72; quis rer. div. her. 96/9; mut. nom. 16; ebr. 94; congr. erud. gr. 48f; virt. 212f). Abraham lässt die ‚chaldäischen' Vorstellungen zurück (migr. Abr. 177f; vgl. 187) u. erreicht natürliche Divination in

Traum u. Prophetie (ebd. 190f), ähnlich wird Bileam zum Propheten, indem er von mantischen Techniken ablässt (vit. Moys. 1, 264/88). Im Gegensatz zur Astrologie (griech. γενεθλιαλογική [τέχνη]: migr. Abr. 178. 194; Erstellung von *Horoskopen) ist *Astronomie als Wissenschaft (ἀστρονομία) von Philo anerkannt (congr. erud. gr. 11; P. Frick, Divine providence in Philo of Alexandria [Tübingen 1999] 121/38).

e. Josephus. Heidnischen Wahrsagern stellt Flavius *Josephus jüdische ‚Propheten' (Mose als Seher: ant. Iud. 4, 329) als überlegen gegenüber (R. K. Gnuse, Dreams and dream reports in the writings of Josephus [Leiden 1996] 32), wobei er sich besonders auf die Traumdeutung bezieht (ant. Iud. 2, 75/86; 10, 194/211. 216f. 249; b. Iud. 2, 112f = ant. Iud. 17, 345/8). In Josephus' recht weit gefasste Darstellung prophetischer Fähigkeiten fällt auch die inspirierte Geschichtsschreibung (Gnuse aO. 22/4; O. Gußmann, Das Priesterverständnis des Flavius Josephus [2008] 290/4), an der er durch seine Schriften Anteil hat (vgl. c. Ap. 1, 37/42). Divinatorische Fähigkeiten schreibt er u. a. *Pharisäern (ant. Iud. 14, 175f; 15, 4; 17, 43) u. besonders Essenern (b. Iud. 1, 78/80 = ant. Iud. 13, 311/3; b. Iud. 2, 111/3 = ant. Iud. 17, 345/8; ebd. 15, 373/8) zu u. begründet sie bei Letzteren mit deren Reinheitsvorschriften u. intensivem Studium der Schriften u. Propheten (b. Iud. 2, 159). Traumdeutung u. O.techniken werden dabei nicht genannt, vielmehr verbindet Josephus hier u. für seine eigene Person (ebd. 3, 352) Divination mit Kenntnis der Hl. Schriften (Lange, Position 424f), die selbst als Offenbarungsquelle dienen (zB. b. Iud. 6, 311/3). Die Söhne Sets erfanden die Astronomie u. schrieben sie auf (ant. Iud. 1, 70f), auch Abraham war darin erfahren (ebd. 1, 156/8). Astronomische u. andere Omina müssen, um nicht in die Irre zu führen, recht gedeutet werden, was nur den Schriftgelehrten gelingt (b. Iud. 6, 288/91). Urim u. Tummim werden von Josephus nicht beim Namen genannt, jedoch verweist er auf das am Ephod angebrachte hohepriesterliche Kleidungsstück, das er als λόγιον (O.) bezeichnet (ant. Iud. 3, 163f. 217) u. dessen zwölf Steine (ebd. 4, 311) durch Aufleuchten den Sieg im Kampf durch den Beistand Gottes anzeigen (3, 216f; diese Erscheinung habe jedoch 200 Jahre vor seiner Zeit ein Ende gefunden; 3, 218), sowie die beiden Steine auf den Schultern des Hohepriesters, die bei Anwesenheit Gottes beim Opfer leuchten (3, 215). Eine Befragung der Steine beschreibt Josephus nicht. Das Los (Hoffmann 496f) dient in seiner Darstellung vor allem der Entscheidung militärischer Fragen (zB. b. Iud. 3, 263. 387); es wird evtl. nicht mehr als Mittel zur Erkundung des göttlichen Willens, sondern als vom Zufall bestimmte, dadurch gerechte Auslosung gesehen (E. D. Huntsman, And they cast lots. Divination, democracy, and Josephus: J. F. Hall / J. W. Welch [Hrsg.], Masada and the world of the NT [Provo 1997] 365/77, bes. 370/4). Die Nacherzählung der Totenbefragung Sauls in En-Dor (ant. Iud. 6, 327/42; s. o. Sp. 307) enthält keine besondere Kritik an der eigentlich verbotenen Praxis, vielmehr ein Lob der Fürsorge der Frau für Saul (ebd. 6, 340/2). Josefs Becher wird jedoch entgegen der bibl. Darstellung (s. o. Sp. 307) nur zum Trinken verwendet (2, 124).

f. Talmudim u. Midraschim. Das rabbin. Judentum folgt im Prinzip dem Verbot von *Magie u. Divination durch Dtn. 18, 10f (L. I. Rabinowitz, Art. Divination. In the Talmud: EncJud[2] 5 [Jerus. 2007] 705/7; A. Cohen, Everyman's Talmud [New York 1995] 274/86). In der Mischna wird Magie mit Idolatrie gleichgesetzt (Sanhedrin 7, 7) u. als ‚Brauch der Amoriter' abgelehnt (Šabbat 6, 10). Jedoch finden sich zahlreiche Hinweise, dass auch in jüdischen Kreisen die in ihrer Umgebung übliche Praxis zumindest zT. Anwendung fand, vgl. zB. Anleitungen für magische u. mantische Handlungen in Texten aus der Kairoer Geniza (vgl. P. Schäfer / Sh. Shaked [Hrsg.], Magische Texte aus der Kairoer Geniza 1/3 [1994/99]). Während Divination, also O. im eigentlichen Sinn, im Talmud unterschiedlich bewertet wird (bḤullin 95b; bNedarim 32a), ist die Deutung von Omina gestattet (bSanhedrin 65b; im Rahmen halakhischer Auseinandersetzungen wird die Verwendung von Omina als Beweismittel untersagt; bBaba Mesiaʿ 59b). Als Zeichen werden zB. Tierstimmen (bGiṭṭin 45a), Bewegungen der Baumkronen (bSukkah 28a), aber auch alltägliche Dinge u. Ereignisse (bḤullin 95b) oder die zufällige Ermittlung von Versen aus der Tora (evtl. schon in makkabäischer Zeit verbreitet, vgl. 1 Macc. 3, 48; 2 Macc. 8, 23) u. den Psalmen (bḤagigah 15a; bGiṭṭin 57a) genannt. Während die Beobachtung der Sterne für die Bestimmung von

(Fest-)Zeiten notwendig ist (zB. jTa'anit 1, 1, 64a), wird Astrologie in der Regel abgelehnt (zB. wenn Abraham seine *Kinderlosigkeit aus seinem ‚Sternbild' ableitet, Nedarim 32a; vgl. Gen. Rabbah 44 zu Gen. 15, 8/12 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 205/7]; bJoma 88b; bBaba Batra 16a; M. R. Lehmann, New light on astrology in Qumran and the Talmud: RevQumrân 32 [1975] 599/602). Ansätze für ein Horoskop u. ein Disput, ob die Sterne Einfluss auf Israel haben, finden sich nur in bŠabbat 156ab (J. H. Charlesworth, Jewish astrology in the Talmud, Pseudepigraphia, the Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian synagogues: HarvTheolRev 70 [1977] 183/200). Trotz des Verbots der verschiedenen O.techniken wird nicht daran gezweifelt, dass diese tatsächlich wirksam waren. Dies macht zB. der Midrasch Lev. Rabbah 26, 7 zu Lev. 21, 1 (dt.: Wünsche, BR 5, 1, 176f; vgl. bḤagigah 4b u. ö.) über die Evokation des Totengeistes Samuels in En-Dor (1 Sam. 28) deutlich, der das Tun der Totenbeschwörerin effektiv erscheinen lässt, obwohl er einer Beschreibung des Rituals durch die Umschreibung ‚Sie tat, was sie tat, sagte, was sie sagte, u. er [d. h. der Geist Samuels] kam herauf' ausweicht. Auch verbotene Techniken wie Nekromantie u. ihre Funktionsweisen sind demnach in der rabbin. Diskussion weiter von Interesse (J. Seidel, Necromantic praxis in the Midrash on the seance at En Dor: Ciraolo / Seidel 97/106). Einen großen Raum nimmt in der rabbin. Literatur die Traumdeutung ein. Die Methoden, die zur Auslegung (pšr) von Träumen verwendet werden (Paronomasie, Assoziation, Buchstaben- u. Zahlensymbolik), entsprechen denen der hellenist. Umgebung. Wie in Qumran (s. o. Sp. 311) werden diese hermeneutischen Regeln auch zur Auslegung (pšr) der Schrift herangezogen (Tigay aO. [o. Sp. 311] 177), die wiederum ebenfalls als Mittel zur Einholung eines O. benutzt werden kann (Bibliomantik), indem ein zufällig ermittelter Vers als Antwort auf eine gestellte Anfrage gedeutet wird (bḤagigah 15a; bGiṭṭin 57a); eine auch im christl. Bereich verbreitete Praxis (s. u. Sp. 342f).

E. Christlich. I. NT u. Apostolische Väter. a. NT. 1. Anknüpfungen an das Orakelwesen. Im NT sind offene Bezüge auf das O.wesen selten. Ein deutlicher Anklang findet sich in der Nachwahl des Matthias durch Los (Act. 1, 15/26; vgl. Hoffmann 498f). Sie weist strukturelle Übereinstimmungen mit dem Los-O. auf: Die Versammelten bereiten sich durch Gebet vor, richten in der Frage des geeigneten ‚Personals' eine ausdrückliche Anfrage an Gott u. verstehen die Entscheidung durch Los als unmittelbare göttliche Antwort. Auch in der Terminologie finden sich Parallelen zum Los-O. (κλῆρος, λαγχάνειν, προλέγειν, πληροῦσθαι; Kauppi aO. [o. Sp. 221] 19/27), allerdings dominieren die Anklänge an die bibl. Sprache. Ein vergleichbarer Vorgang deutet sich bei der ‚Aussonderung' von Barnabas u. Saulus für den Missionsdienst an (Act. 13, 1/3; Hinweis H.-U. Weidemann), sofern die liturgische Versammlung mit vorbereitendem Fasten der Ermittlung des göttlichen Willens dient. – Ein klarer negativer Bezug auf die (freie) Erteilung von O.sprüchen findet sich Act. 16, 16/8 (Kauppi aO. 27/38): Eine Sklavin, die das ‚Python-Pneuma' (πνεῦμα πύθωνα) besitzt, offenbar eine Anspielung auf divinatorische Fähigkeiten allgemein u. wohl auch speziell auf Delphi (ebd. 31/3), bringt ihrem Herrn viel Geld ein, indem sie O. gibt (bzw. weissagt [μαντευομένη]; Act. 16, 16). Dieser wahrsagende Geist gibt mit der Rede vom ‚höchsten Gott' einen gefährlich missverständlichen Spruch (Kauppi aO. 33/8). Auch wenn der Geist nicht unmittelbar die ‚Besessene' schädigt (daher will ebd. 27/31 nicht von einem Dämon u. ‚Exorzismus' im eigentlichen Sinn sprechen), erscheint er letztlich doch als Dämon, den Paulus in einem *Exorzismus austreibt. Damit stellt *Lukas die Überwindung u. ‚Rettung' ‚der dämonisierten heidn. Welt (mit ihrer pervertierten Verquickung von Religion bzw. Mantik u. Ökonomie bzw. Geschäft)' heraus (R. Pesch, Die Apostelgesch. 2 [Apg 13/28] = EvKathKomm 5, 2 [1986] 109). – Träume spielen vor allem im *Matthäus-Evangelium u. hier besonders in der Kindheitsgeschichte eine wichtige Rolle (ὄναρ; 1, 20/3; 2, 13. 19f. 22f [Joseph]; 2, 12 [Magier]; vgl. in der Passionserzählung 27, 19 [Frau des Pilatus]). Lukas zählt (in Aufnahme von Joel 3, 1) Träume (ἐνύπνια) neben Prophetie u. Visionen (ὅραμα: Gesicht, Erscheinung, Vision [am Tag: Act. 10, 3. 17. 19; 11, 5; vgl. ebd. 9, 10. 12; 12, 9; in der Nacht: 16, 9; 18, 9]) zu den göttlichen Geistesgaben. Träume begegnen im lukanischen Werk erst ebd. 23, 11; 27, 23 (Paulus; das nächtliche ὅραμα dürfte ebenfalls im Traum erfolgen); als Mittel göttlicher Mitteilung er-

halten sie nach der Himmelfahrt ihre Funktion. Der Traum ist bei beiden neutestamentlichen Verfassern jedoch ‚message dream', d. h. eine Mitteilung oder Weisung aus göttlicher Initiative, um Menschen u. Entwicklungen zu lenken; im Gegensatz zu ‚symbolic dreams' ist er klar u. ohne Entschlüsselung verständlich (W. J. Subash, The dreams of Matthew 1, 18/2, 23 [New York 2012] 201. 203). Daher handelt es sich nicht um Traum-O. – Verbindungslinien kann man zur *Glossolalie als göttlicher Mitteilung, die einer Übersetzung u. Deutung bedarf, ziehen, doch steht die Zungenrede der Prophetie deutlich näher (H.-J. Klauck, Von Kassandra bis zur Gnosis. Im Umfeld der frühchristl. Glossolalie: ders. [Hrsg.], Religion u. Gesellschaft im frühen Christentum [2003] 119/44). Immerhin reagieren möglicherweise Paulus (1 Thess. 5, 20; 1 Cor. 13, 8/13; 14, 39) u. der Zweite Petrusbrief (1, 20f; 3, 5/10) mit ihrer Verteidigung der (geprüften) christl. Prophetie (einschließlich der Zungenrede) auf skeptische Einwände in den Gemeinden, die von der philosophisch begründeten (epikureischen) O.kritik beeinflusst sind, wie sie etwa Plutarch mit Blick auf das nicht weit von *Korinth entfernte Delphische O. diskutiert (vgl. G. L. Green, ‚As for prophecies, they will come to an end'. 2 Peter, Paul and Plutarch on ‚the obsolescence of oracles': JournStudNT 82 [2001] 107/22; zur paganen Kritik an christl. Prophetie vgl. P. de Villiers, Interpreting the NT in the light of pagan criticisms of oracles and prophecies in Graeco-Roman times: Neotestamentica 33 [1999] 35/57; s. o. Sp. 258).

2. Verdeckte kritische Anspielungen. Die *Johannes-Apokalypse scheint mehrfach ablehnend auf das kleinasiatische O.wesen anzuspielen (vgl. Tóth, bes. 84/98. 158/78; P. de Villiers, Oracles and prophecies in the Graeco-Roman world and the Book of Revelation in the NT: Acta patristica et byzantina 8 [1997] 79/96; ders., Obscure symbols in the Book of Revelation in the light of Graeco-Roman pagan oracles and prophecies: ebd. 10 [1999] 66/88). Insbesondere die Schilderung des zweiten Tieres aus Apc. 13, das als ‚Lügenprophet' (ψευδοπροφήτης) gekennzeichnet wird (ebd. 16, 13; 19, 20; 20, 10), könnte in mehrfacher Hinsicht auf O. anspielen: Dass es ‚aus der Erde heraufsteigt' (13, 11), verweist vielleicht auf ein erdverbundenes O., das den Spruch in einer Höhle oder an einem tiefer gelegenen Nucleus erteilt, von wo der Prophet, wie in Didyma effektvoll inszeniert, zur Verkündigung ‚heraufsteigt' (Tóth 159). Wenn es ‚wie ein Drache redet(e)' (λαλεῖ; die Vokabel hat sonst in Apc. ‚in der Regel ... mit himmlischen Reden zu tun' [ebd. 55_{41}]), erinnert dies an den *Drachen, der besonders im O.kult des Apollon (sowie Zeus u. Sarapis) eine wichtige Rolle spielt; nach Lukian (astr. 23) spricht er aus der delphischen Erdspalte (Tóth 57. 159). Diese u. weitere mögliche Anspielungen (ebd. 156/66; de Villiers, Oracles aO. 88f) könnten darauf abzielen, das ‚eschatologische Böse des O.systems' (Tóth 166) kenntlich zu machen, insbesondere wenn das Volk u. auch Christen von O.sprüchen zur Errichtung u. Verehrung eines *Herrscherbildes verleitet werden. – Col. 2, 18 nimmt in der Wendung ‚(ἃ ἑόρακεν) ἐμβατεύων' ein Stichwort auf, das in der Mysteriensprache wie etwa dem Isiskult für Einweihungsriten verwendet wird (H. Hübner, An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser = HdbNT 12 [1997] 88f unter Bezug auf M. Dibelius). Wie mehrere Beispiele aus den Gesandtschaftslisten belegen, ist das Verb (in verwandtem Kontext) t. t. für die ‚(rituelle) Einführung' in den O.kult bei der Katabasis in Klaros (Merkelbach / Stauber aO. [o. Sp. 237] 8; C. E. Arnold, The Colossian syncretism [Tübingen 1995] 109/20; Oesterheld 54_{28}; W. Burkert: ders. / Suárez de la Torre / Graf 33). Aufgrund der sprachlichen Probleme u. der Kürze des Ausdrucks ist eine Deutung äußerst schwierig. Die verurteilten Gegner sind vermutlich synkretistische, ‚asketische Judenchristen, die Engel verehren u. die der Gemeinde manche zusätzliche Auflagen u. religiöse Angebote machen' (J. Becker / U. Luz, Die Briefe an die Galater, Epheser u. Kolosser = NTDt 8, 1 [1998] 219; vgl. Tóth 89), wobei offenbar auch Visionen eine Rolle spielen.

b. Hirt des Hermas. Der Hirt des *Hermas grenzt sich in zwei Richtungen vom O.wesen ab. Zum einen lehnt es Hermas ausdrücklich ab, dass seine prophetische Rede ‚von der Sibylle' stammt. Vielmehr erhält er sie von der ‚Presbyterin', die als ‚die Kirche' identifiziert wird (vis. 2, 4, 1; vgl. 3, 10, 2/13, 4); von ihr, die mit einem strahlenden Gewand bekleidet ist u. aus einem Himmelsbuch vorliest, ist Hermas unmittelbar berufen (3, 8, 11) u. in seiner Botschaft legitimiert (vgl. D. Hellholm, Der Hirt des Hermas: W.

Pratscher [Hrsg.], Die Apostolischen Väter [2009] 246/9; Leutzsch aO. [o. Sp. 251] 401f$_{210}$; D. P. O'Brian, The Cumaean Sibyl as the revelation-bearer in the Shepherd of Hermas: JournEarlChrStud 5 [1997] 473/96). Zum anderen geht die Schrift mand. 11 auf das Problem der Prophetie in christlichen Kreisen ein (N. Brox, Der Hirt des Hermas [1991] 249/68; Leutzsch aO. 229/35. 461/4; J. Reiling, Hermas and Christian prophecy [Leiden 1973]; Aune 209/11. 226/8). Unter den Christen gibt es einige, die aus irdisch-diesseitigen Interessen Einblick in die Zukunft suchen u. ‚wie die Heiden Wahrsagerei betreiben (μαντεύονται)' (mand. 11, 4). Aus der Sicht des Hirten sind sie keine wahren Gläubigen, sondern Zweifler, ‚leer von Wahrheit' u. ohne ‚göttlichen Geist' (πνεῦμα θεῖον). Derjenige, den sie als einen ‚Seher (Wahrsager)' (μάντις) befragen (ebd. 11, 2) u. der ihnen wie ein Lehrer (11, 1) Antwort gibt, ist ein falscher Prophet (ψευδοπροφήτης), der nur ihre fehlgeleiteten Wünsche bedient. Er ist ‚leer' vom Geist Gottes, statt dessen erfüllt vom Geist des Teufels, der in die falschen Lehren verführerisch ein paar wahre Aussagen einstreut (11, 3). Das Mandatum stellt somit innerkirchlich-christliche Prophetie u. Mantik gegenüber. Letztere wird als heidnisch u. als *Götzendienst verworfen (11, 4; vgl. Act. Philipp. 1). Grundlegende Unterscheidungskriterien sind: 1) Der göttliche Geist spricht (λαλεῖ; vgl. oben zu Apc. 13, 11) nur aus eigener Initiative, wann u. wo er will; als der Geist ‚von oben' antwortet er nicht auf Fragen u. unterwirft sich nicht menschlichem Wollen, darin beweist sich seine Stärke (mand. 11, 5f. 8/10; vgl. Iren. haer. 1, 13, 4). 2) Er spricht nicht im Geheimen, sondern nur in der Öffentlichkeit der Gemeindeversammlung (mand. 11, 8f). 3) Er äußert sich nicht gegen Zahlung eines *Honorars (ebd. 11, 12). 4) Der vom göttlichen Geist erfüllte wahre Prophet ist an seinem ethisch reinen, von allen diesseitigen Begierden freien, bescheiden-zurückhaltenden, dienenden Verhalten erkennbar (11, 7f; vgl. 8, 10). Ähnlich nennt auch die *Didache (11, 8/12) das den Grundsätzen Jesu entsprechende Verhalten sowie die Ablehnung der Bezahlung als Zeichen des wahren Propheten gegenüber dem Lügenpropheten. Demgegenüber spricht der mantische Geist als der ‚Geist von unten' nur auf Anfrage u. zeigt damit seine Schwäche (Herm. mand. 11, 6. 11), nur im Geheimen (in der Versammlung der Gerechten bleibt er aus Angst stumm u. flieht; ebd. 11, 13f) u. nur gegen Bezahlung (11, 12; vgl. Did. 11, 12; Iren. haer. 1, 13, 3); der falsche Prophet ist materiell eingestellt, überheblich, geltungssüchtig, geschwätzig usw. (Herm. mand. 11, 12; vgl. Iren. haer. 4, 33, 6). Im Hirten zielt, ähnlich wie in Apc. 13, die Verwerfung der Mantik als ‚Falschprophetie' offenbar darauf ab, Christen vor einer unbedachten Anpassung an die von der Mantik maßgeblich geprägte Umwelt zu warnen (Brox aO. 265f). – Irenäus greift wie angedeutet die gegensätzliche Charakterisierung von wahren u. Pseudopropheten in vielen Punkten wieder auf (bes. haer. 1, 13, 3f; 3, 11, 9).

II. Alte Kirche. a. Orakelwesen u. Christenverfolgungen. Die Entscheidung Diokletians zur Christenverfolgung steht nach *Eusebius v. Caes. u. *Lactantius unmittelbar mit einer Befragung des Apollon-O. in Didyma iJ. 303 nC. in Verbindung, die offenbar die göttliche Legitimation geben sollte. Die Befragungen sind einzuordnen in den Kontext seiner Restaurationspolitik, die zur Stabilisierung des Reiches eine Rückbesinnung auf die traditionelle griech.-röm. Religion u. Kultur intendiert (Busine 228; Aur. Vict. Caes. 39, 45/8). Bei Eusebius ist nur die Rede von einem O.spruch Apollons, der nicht mehr weissagen könne, da er durch die Christen gehindert werde. In der Version des Laktanz geht der Apollon-Befragung eine missglückte Opferschau voraus, die zunächst einen allgemeinen Opferzwang u. den Ausschluss von Christen aus dem Heer zur Folge hat (Eus. vit. Const. 2, 51f; Lact. mort. pers. 10f; inst. 4, 27, 4; zur Glaubwürdigkeit der Berichte von Eusebius u. Laktanz A. Rehm, Kaiser Diokletian u. das Heiligtum von Didyma: Philol 93 [1938] 74; F. Winkelmann, Zur Gesch. des Authentizitätsproblems der Vita Constantini: Klio 40 [1962] 187/243; W. H. C. Frend, Prelude to the great persecution. The propaganda war: JournEcclHist 38 [1987] 1/18; P. S. Davies, The origin and purpose of the persecution of AD 303: JournTheolStud 40 [1989] 66; W. Portmann, Zu den Motiven der diokletianischen Christenverfolgung: Historia 39 [1990] 217f; Scheer aO. [o. Sp. 213] 84$_{36}$). Kontrovers diskutiert wird, ob die O.philosophie des Porphyrios möglicherweise zur Initiierung der Christenverfolgungen unter Diokletian

eine tragende Rolle gespielt hat. Neuerdings wird dies eher abgelehnt (vgl. Goulet aO. [o. Sp. 265] 100/4). Im Rahmen der Instrumentalisierung der O.stätten für eine antichristl. Politik spielen möglicherweise aber O.priester u. Zeichendeuter aus gehobenen Schichten eine Rolle (Kofsky 138f; P. Athanassiadi, The fate of oracles in Late Antiquity. Didyma and Delphi: DeltChrArchHet 15 [1989/90] 273f; Davies aO. 79f; Levin 1627). Diese werden nach den Christenverfolgungen beschuldigt, antichristliche O.sprüche verbreitet zu haben. Arnob. nat. 1, 24 führt wirtschaftliche Motive seitens der O.priester u. Weissager an, die wegen der Christen um ihre Existenzgrundlage fürchten. Inwieweit allgemein die haruspices als Interessengruppe eine tragende Rolle bei den Christenverfolgungen gespielt haben, ist aufgrund der Quellenlage schwer einzuschätzen. Briquel 73 geht von einer antichristl. Haltung der haruspices schon in der Severerzeit aus. Haack 177/81 datiert eine erste offene Konfrontation zwischen Christen u. haruspices in die Herrschaftszeit Diokletians, u. zwar im Zusammenhang mit der Kritik der Christen an den heidn. Tieropfern (vgl. hierzu die Distanzierung vom Tieropfer bei Porph. abst. 2f u. die Diskussion bei Iambl. myst. 5, 10/4). Die Einbeziehung fremder Kulte in den Staatskult unter den Severern bleibt nicht ohne Widerstand aus den Reihen traditionsbewusster Römer wie zB. Dio Cassius, der entsprechende Empfehlungen zur Religionspolitik gibt, die auch die Förderung der traditionellen röm. Divination betreffen (Cass. Dio 52, 14/40; Briquel 68/74; Fögen 126/36. 143/51; s. o. Sp. 297f; zur möglichen religiösen Haltung des Alexander Severus vgl. zB. Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 29, 2: das Lararium des Alexander Severus mit den Figuren von *Orpheus, Abraham u. Jesus; *Lar). Gegen eine grundsätzlich bedeutende Rolle heidnischer O.stätten oder haruspices während der Christenverfolgungen spricht hingegen die Gesetzgebung Konstantins, der nach dem Sieg des Christentums zwar die private Divination, nicht aber die Konsultation öffentlicher O. verbietet (Zos. hist. 2, 29; Scheer aO. 88; s. o. Sp. 298).

b. Bewertungen des Orakelwesens. 1. Orakelkritik. Allgemein wird das gesamte heidn. O.wesen in der Alten Kirche als unmoralischer Trug böser Dämonen aufgefasst (vgl. zB. Tat. or. 8f. 18f; Min. Fel. Oct. 27; Tert. apol. 22, 8/10; Orig. c. Cels. 3, 3; 7, 3f. 35; Lact. inst. 4, 27, 1/3; vgl. hierzu auch die Kritik bei Eusebius v. Caes. u. Augustinus u. Sp. 326/8. 330). *Minucius Felix bedient sich bei seiner O.kritik der skeptischen Haltung Ciceros (s. o. Sp. 290/3). Anhand von verschiedenen historischen Beispielen aus De divinatione u. De natura deorum zeigt er auf, dass auch ohne die Praktizierung der obligatorischen Vogel- oder Eingeweideschau vor einem Militärunternehmen (ein aus röm. Sicht fataler Fehler) Siege errungen worden seien (Min. Fel. Oct. 26; Cic. div. 2, 20f. 52; zur Verwerfung der griech. O.stätten vgl. Min. Fel. Oct. 26; Cic. nat. deor. 2, 7; Briquel 77/9). Tertullian geht stärker auf die im Westen vorherrschenden privaten Divinationspraktiken ein. Er stellt Wahrsager, Zukunftsdeuter u. Astrologen auf eine Stufe mit Meuchelmördern u. Giftmischern (apol. 43, 2). Mit dem Argument des staatl. Verbots der privaten Divination sucht er die staatsfeindlichen Motive der Weissager zu entlarven (s. o. Sp. 297f). *Origenes äußert sich in seiner Auseinandersetzung mit Celsus ausführlich zu den klass. griech. O.stätten (c. Cels. 3, 34f; 7, 35; 8, 45f) sowie zu den Asklepieia u. Asklepios, dem die Wunder Jesu entgegengestellt werden (ebd. 3, 3. 22/5; 7, 35; ähnlich Arnob. nat. 1, 49; vgl. M. Fiedrowicz, Einleitung: ders. [Hrsg.], Origenes. Contra Celsum = Fontes Christiani 50, 1 [2011] 83/5). Er disqualifiziert Berichte von Göttererscheinungen in den Inkubations-O. als Mythen u. stellt diesen die wahren Erscheinungen Christi nach der Auferstehung entgegen. Wie nach ihm Eusebius u. Theodoret führt auch er die O.kritik der Epikureer u. anderer paganer Philosophen an (c. Cels. 8, 45). Verworfen werden ferner alle Divinationsformen im Zusammenhang mit Tieren, besonders Vögeln, deren Körper sich bei der Zeichengebung in der Gewalt von ‚titanischen' Dämonen befänden (ebd. 4, 88/92). Vor der Verführung durch Dämonen im Traum u. allgemein der Traumdeutung warnen zB. Iustin. apol. 1, 14; Tert. an. 47; Clem. Alex. strom. 1, 143, 1; 2, 120, 3; Athan. vit. Anton. 31/5 (SC 400, 220/32); Greg. M. dial. 4, 50 (ebd. 265, 172/6); Isid. Hisp. sent. 3, 6 (PL 83, 656f). Nach Laktanz werden nur die Träume der Heiden durch Dämonen verursacht (inst. 2, 16, 14). Die Kategorisierung in göttliche u. dämonische Träume hat sich insbesondere im frühen asketischen Milieu

ausgebreitet (vgl. zB. Athan. vit. Anton. 22. 35 [SC 400, 194/6. 230/2]; Greg. M. dial. 4, 50 [ebd. 265, 172/6]; Näf 129/66). Einen wichtigen Beitrag zu Traumtheorien im Christentum leistet dagegen Tert. an. 43/9. Cyprian v. Karthago verwendet gar Träume u. Visionen als göttliche Legitimation für sein kirchenpolitisches Handeln während der Christenverfolgungen (v. Dörnberg 41/66. 217/35; Robeck 97/195).

2. Apollon als Orakelgott. Besonders trifft die christl. Kritik Apollon, den wichtigsten O.gott: Origenes entwertet die Wahrsagekunst der Pythia u. generell aller weiblichen Seherinnen, deren Kult in Verbindung mit Apollon steht. Damit verbunden ist die Kritik an Apollon, der einfache Frauen als Seherinnen bevorzugt u. das männliche Geschlecht verschmäht (c. Cels. 7, 3/7). Dagegen bezeichnet Clemens v. Alex. die Sibylle als διδάσκαλον προφῆτιν, die den Betrug Apollons verkündet (protr. 4, 50, 1; vgl. Sardella, Apollo 315). Auch der Altersbeweis wird gegen ihn verwendet. Danach ist die Sibylle wie *Mose älter als Orpheus, Apollon dagegen wesentlich jünger (strom. 1, 107f). Zuweilen wird auch die pagane O.kritik aufgegriffen. Tertullian legt am Beispiel des Kroisos u. Pyrrhus die mehrdeutigen O.sprüche als Anpassungsmanöver aus, das in jedem Fall eine zutreffende Prophezeiung garantiere (apol. 22, 10). Die O.stätten Apollons werden als sophistische Schulen, Apollon als Menschenfeind, als ein Gewaltsymbol der heidn. Mythologie im Hinblick auf Apollons Verantwortung für den Muttermord des Orest dargestellt (protr. 2, 11, 3 [vgl. PsIustin. coh. Graec. 11, 1 (PTS 32, 37)]. 2, 28, 3. 41, 2f; 3, 43, 3f; 7, 76, 3f; vgl. Sardella, Apollo 314). Die Zerstörung von Apollontempeln u. Apollons Weissagekraft ist ein beliebtes Motiv in spätantiken Heiligenviten u. Kirchengeschichten. Bei Rufin entmachtet Gregor Thaumaturgos eine weissagende Apollon-Statue (h. e. 7, 28). In den christlich interpolierten O. der Tübinger Theosophie beklagt sich Apollon selbst über die Entfernung aus dem Apollontempel (F. Graf, Apollinische Divination u. theologische Spekulation. Zu den O. der Tübinger Theosophie: Seng / Tardieu 67). Gregor d. Gr. lässt den Mönch *Benedikt v. Nursia einen Apollontempel in eine Kirche umwandeln (Greg. M. dial. 2, 9/11 [SC 260, 167/74]; vgl. 3, 7 [278/84]). Das sicherlich bekannteste Beispiel, das sowohl heidnische als auch christliche Quellen belegen u. bewerten, ist Kaiser Julians Restaurationsversuch des Apollon-O. in Daphne, dessen Bedeutung durch den Märtyrerkult des Hl. Babylas verdrängt worden war (zB. Iulian. Imp. misopog. 346B. 361B [2, 2, 168. 186f Bidez / Lacombrade]; Rufin. h. e. 10, 36; Socr. h. e. 3, 18; Soz. h. e. 5, 19, 15/8; Theodrt. h. e. 3, 10; Evagr. h. e. 1, 16). Fragmente der Klagerede auf den niedergebrannten Tempel des *Libanios an Kaiser Julian sind in der Entgegnung des Joh. Chrysostomos in dessen Rede über den Hl. Babylas gegen Julian u. die Heiden überliefert (vgl. K. P. Todt, Phoibos Apollon oder Hl. Babylas? Zum Kampf zwischen griech. u. christl. Kult im Antiochia des 4. Jh.: D. Kreikenbom u. a. [Hrsg.], Krise u. Kult [2010] 21/39). Eine günstigere Beurteilung Apollons nimmt Clemens v. Alex. in den Stromata im Zusammenhang mit der rätselhaften, symbolischen Ausdrucksweise der Apollon-O. vor, die der Auslegung bedürfen. Apollons dunkle Ausdrucksweise wird hier als Paradigma für die Notwendigkeit der allegorischen Auslegung der Hl. Schrift angeführt (strom. 5, 20, 1/21, 4. 32, 1; 6, 127, 1/128, 3; Sardella, Apollo 315/9). So hätten die O. der Griechen u. der auch als Loxias (der Zweideutige) bezeichnete Apollon die Wahrheit durch Rätsel, Allegorie u. Gleichnisse verhüllt, damit nur der ernsthaft Suchende Erkenntnis erlange (strom. 5, 21, 4).

3. Heidn. Orakel als Testimonien. (Sfameni Gasparro; Sardella, Apollo 295/330.) Als ambivalentes Zeugnis für den christl. Glauben werden Apollon-O. von vielen christlichen Autoren angeführt (s. u. Sp. 327f). Insbesondere jedoch die Sibyllen werden hierzu instrumentalisiert (s. u. Sp. 328/30. 333). Die Aufforderung, auch an Heiden, die O. der Sibyllen u. des *Hystaspes als Vorbereitung oder Ergänzung zur Bibellektüre zu lesen, ist in der Alten Kirche verbreitet (Iustin. apol. 1, 44, 12f; PsIustin. coh. Graec. 37f [PTS 32, 75/7]; Clem. Alex. strom. 6, 43, 1; Sfameni Gasparro 545f; Walter 179f). Richtungsweisend ist zunächst Justin der Märtyrer, der den heidn. O., obgleich er ihren dämonischen Ursprung betont, einen gewissen Wahrheitsgehalt zugesteht. Dieser basiert auf der stoischen Vorstellung vom λόγος σπερματικός, der über die Propheten u. Dichter aller Völker verstreut sei (Iustin. apol. 2, 8, 3; 2, 13; Sfameni Gasparro 540; Ch. Riedweg, Ps.-

Justin [Markell v. Ankyra?], Ad Graecos de vera religione [bisher ‚Cohortatio ad Graecos'] [Basel 1994] 124f; *Logos). In den Sibyllinischen O. selbst zB. distanziert sich die Sibylle ausdrücklich vom Gott Apollon (Orac. Sib. 4, 1/5). Theophilos v. Ant. zitiert mehrfach Sibyllen-O. (ad Autol. 2, 3. 31. 36) u. bezeichnet die Sibylle als Prophetin der Griechen u. übrigen Völker (ebd. 2, 36). Jedoch ist deren Stellung gegenüber den bibl. Prophetien nicht ganz klar (Sfameni Gasparro 543; Walter 179; Sardella, Apollo 312). Clemens v. Alex. räumt den Sibyllen, sowohl den hebr. als auch den griech., u. Hystaspes eine hohe Stellung neben den bibl. Propheten ein (protr. 8, 77, 1f; strom. 6, 43, 1). Deren Anerkennung basiert auf der Vorstellung von kontinuierlichen Offenbarungen göttlicher Wahrheit seit Anbeginn der menschlichen Geschichte, die auch den Heiden zur Rettung dienen sollen (ebd. 1, 20, 1. 165, 1/167, 3; Sardella, Oracolo 558f; Sfameni Gasparro 546). In erster Linie werden die Sibyllen als Zeugnisse für den Altersbeweis angeführt, daneben auch Apollon-O. Christen wird von Heiden vorgeworfen, das Christentum sei eine neue Religion u. besitze keine weit zurückreichende Weisheit, so zB. von Kaiser Julian in dem nicht erhaltenen Werk Contra Galileos (Busine 380/3). Die Sibyllen bestätigen das gegenüber der griech. Philosophie höhere Alter der hebr. Gesetze des Mose (Clem. Alex. strom. 1, 108, 1; vgl. protr. 6, 70, 1). Nach Pseudo-Justin ist die Sibylle uralt u. die Tochter des Berossos aus Babylon. Schon Platon habe sie verehrt (coh. Graec. 37, 1f [PTS 32, 75f]; vgl. ebd. 11, 2/12, 1; 26/33; 37f [37f. 59/70. 75/7] mit Apollon-O. zu dieser Thematik; Busine 373/6; Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 5, 181 [PG 76, 776A]). Auch zur Bestätigung des Monotheismus werden die Sibyllen u. Apollon angeführt (coh. Graec. 16 [PTS 32, 46]; vgl. auch Clem. Alex. strom. 1, 164, 3 zu Apollon). Darüber hinaus haben die O. eine protreptische Funktion: Die Leser werden von den Sibyllen aufgefordert, aus der Finsternis ins Licht zu kommen (ebd. 2, 27, 4; 8, 77, 2), die Absurdität der heidn. Religion wird verkündet, die Missbilligung jeglicher heidnischer Kulte (Clem. Alex. protr. 4, 50, 1/3. 62, 1) sowie die Zerstörung der Tempel von Isis u. Serapis u. der ephesischen Artemis (ebd. 4, 50, 2f). Besondere Bedeutung kommt der in der vierten Ekloge Vergils erwähnten Sibylle nach dem Sieg des Christentums zu. Kaiser Konstantin führt in der Oratio ad sanctos (18 [GCS Eus. 1, 179]) die Sibylle als vom christl. Gott inspirierte Seherin u. Vergil als verdeckten Verkünder der Geburt Christi ein. (ebd. 19 [181f]; Walter 180. 188f; A. Kurfeß, Kaiser Konstantin u. die erythräische Sibylle: ZsRelGesch 4 [1952] 42/57; s. u. Sp. 333).

c. Einzelpositionen. 1. Eusebius. Eusebius beschäftigt sich innerhalb seines apologetischen Doppelwerks Praeparatio u. Demonstratio evangelica gegen die heidn. Theologie, Mythologie u. den Kult ausführlich mit dem heidn. O.wesen. Ziel der Praeparatio evangelica ist es, die dämonische Natur der heidn. Religion u. vor allem des heidn. O.wesens nachzuweisen (Busine 322/60). Die Wahrheit der bibl. Prophezeiungen, die bereits die Ereignisse des NT angezeigt haben, wird in der Demonstratio evangelica der Verwerflichkeit der heidn. O. gegenübergestellt (1, 1, 12; Kofsky 137. 144). Für die O.forschung ist das Werk vor allem aufgrund der darin überlieferten Fragmente heidnischer Autoren wertvoll, die zum größten Teil im Original verloren sind. Zur Widerlegung der heidn. Religion u. O. zitiert Eusebius vor allem Fragmente u. O.sprüche aus der O.philosophie des Porphyrios. Die O.kritik wird mit den Argumenten heidnischer O.kritiker wie denen des Kynikers Oinomaos v. Gadara in Γοήτων φώρα (‚Entlarvung der Gauner'; Eus. praep. ev. 5, 18/36; 6, 7, 42; s. o. Sp. 267f) u. des Diogenes in Περὶ εἱμαρμένης untermauert (praep. ev. 4, 2, 12/3, 14; 6, 8, 1/7, 8, 38; K. Mras, Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebius im antiken Schrifttum: AnzWien 17 [1956] 213/5; Hammerstaedt, Kyniker 2834/65; Busine 328). Mit Verweis auf Plutarch argumentiert er, dass O.sprüche durch böse Dämonen verkündet würden (zB. Eus. praep. ev. 5, 3, 10/4, 10; zu Plutarch s. o. Sp. 257/9). Gegenüber der Aussagekraft der O. nimmt Eusebius eine ambivalente Haltung ein. Hauptsächlich beabsichtigt er mittels der heidn. O. die dämonische Natur u. den Trug der heidn. Götter aufzuzeigen, andererseits führt er heidnische O. als Beweis für die Wahrhaftigkeit der christl. Religion an, wenn darin positive Äußerungen über die christl. oder hebr. Religion zu finden sind (praep. ev. 5, 14; 5, 15, 3; 9, 10; Kofsky 142/5; Riedweg 188). Aus O. mit widersprüchlichen Aussagen zum Christentum werden lediglich positive Aussagen zi-

tiert, negative ausgeblendet, wie aus Parallelüberlieferungen zu entnehmen ist (dem. ev. 3, 6, 39; vgl. dagegen Aug. civ. D. 19, 23 mit der Fortsetzung des Hekate-O. über Christus aus der O.philosophie des Porphyrios, das polemische Äußerungen über Christen enthält; Riedweg 169f; Kofsky 250; s. o. Sp. 264/6). Im dritten Buch ist die Widerlegung der von den Griechen u. Ägyptern ausgearbeiteten Kosmogonien u. Theogonien von Bedeutung (Busine 336/9). Die O.philosophie des Porphyrios wird jedoch hauptsächlich in den Büchern 4/6 zitiert, in denen Eusebius die staatl. Theologie, das O.wesen, die Dämonologie u. den Fatalismus widerlegt. Die zitierten O. sollen Opferkult, Götterzwang, Theurgie, *Magie u. Schicksalsglauben als Werk teuflischer Dämonen enttarnen. Die Entstehung dieser Bücher wird in den Kontext der christenfeindlichen O. während der Christenverfolgungen unter Diokletian u. *Maximinus Daia eingeordnet (A. P. Johnson, Ethnicity and argument in Eusebius' Praeparatio evangelica [Oxford 2006] 160/2). Während der Verfolgung werden den Christen Gottlosigkeit u. Abfall von den Sitten der Väter, d. h. von der Verehrung der Staatsgötter, vorgeworfen (praep. ev. 4, 1, 3f). Eusebius spielt die sich widersprechenden Aussagen des Porphyrios gegeneinander aus. Zitiert wird zB. ein Apollon-O. mit Opfervorschriften für die verschiedenen Gottheiten (ebd. 4, 9, 1f). Aus Porphyrios' De abstinentia gehe jedoch hervor, dass Schlachtopfer nur Dämonen dargebracht werden müssten u. gottlos seien (4, 10, 4). Also seien alle heidnischen Götter, denen Opfer gebracht würden, einschließlich Apollon, der befehle Dämonen zu opfern, böse Dämonen (4, 10, 1/4. 20, 1/3). Weitere Themen sind die Widerlegung des astrologischen Schicksalsglaubens (F. Chesnut, Fate, fortune, free will and nature in Eusebius of Caesarea: ChurchHist 42 [1973] 165/82). In einem zitierten porphyrischen O. heißt es, die Weissagungen Apollons seien abhängig von der Konstellation der Gestirne (praep. ev. 6, 1, 2/5). Nach Eusebius entlarven die täuschenden O. Apollons bei bestimmten Planetenkonstellationen ihn aber als Dämon (ebd. 6, 5, 1/4). Der Unzulänglichkeit des O.gottes wird der christl. Gott gegenübergestellt, der dem Schicksal nicht unterliegt (6, 3, 5). Daneben zitiert Eusebius auch O. über die von Porphyrios geschätzte Weisheit der Hebräer, mittels derer er das hohe Alter der christl. Religion offenbart (9, 10). Die Chronici canones des Eusebius, die den Altersbeweis der christl. Religion erbringen sollen, werden als Antwort auf die Tendenz in der O.philosophie gedeutet, die Christen vom historischen Jesus zu unterscheiden. Die Chronici canones sind danach in erster Linie als Apologie der einzig wahren Prophezeiungen vor- u. nachmosaischer Propheten zu betrachten (O. Andrei, Per un commento alla Historia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea. I Chronici canones quale philosophia ex oraculis antiporfiriana: Adamantius 14 [2008] 186f).

2. Laktanz. Er verwendet O. u. hermetische Literatur in seinem zwischen 303 u. 311 während der Christenverfolgungen entstandenen apologetischen Hauptwerk Divinae institutiones als göttliche Zeugnisse, um zum einen Heiden mit den Aussagen ihrer eigenen Propheten u. Götter zum wahren Glauben zu überzeugen u. zum anderen Christen in ihrem Glauben zu stärken (1, 1, 1/7. 7, 1; 5, 1, 1/9). Dass die Divinae institutiones eine Antwort auf Porphyrios' O.philosophie seien, wird kontrovers diskutiert (so E. DePalma Digeser, Lactantius, Porphyry, and the debate over religious toleration: JournRomStud 88 [1998] 129/46; dagegen S. Freund, Christian use and valuation of theological oracles. The case of Lactantius' Divine institutes: VigChr 60 [2006] 269. 283f). Laktanz zitiert am häufigsten aus den uns bekannten Orac. Sib. 3 u. 8 (M.-L. Guillaumin, L'exploitation des Oracles Sibyllins par Lactance et par le Discours à l'Assemblée des saints: J. Fontaine / M. Perrin [Hrsg.], Lactance et son temps [Paris 1978] 186/8). Unklar ist auch, ob Laktanz die O.philosophie des Porphyrios oder eine christl. Antwort auf das Werk als Quelle verwendet hat. Die Annahme eines christl. Dokuments basiert auf der Übereinstimmung eines zitierten O. über Christus bei Laktanz u. Augustinus (Lact. inst. 4, 13, 11; Aug. civ. D. 19, 23; Pricoco, Oracolo 173/201). Möglicherweise sind mehrere zitierte Apollon-O. (inst. 1, 7, 10; 4, 13, 11; ira 23, 12) auf jüdische antichristliche Polemik zurückzuführen, die auch Porphyrios verwendet hat (Pricoco, Storia 351/74; Walter 194/7). Aus dem Hystaspes-O. zitiert er nur indirekt. Da die Divinae institutiones gleichzeitig die wichtigste Quelle für die Rekonstruktion des Hystaspes-O.

sind, stellt sich vor allem die Frage, in welchem Umfang Laktanz Hystaspes benutzt hat u. welche Aussagen / Passagen des siebten Buches dem O. sicher zugeordnet werden können (aktueller Forschungsstand bei Freund 53/69; vgl. ferner D. Beatrice, Hystaspe. Le livre d'Hystaspe aux mains des Chrétiens: Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique, Festschr. F. Cumont [Rome 1999] 357/82). Insgesamt sollen die außerchristl. Zeugnisse die Aussagen der bibl. Propheten bestätigen. Hinsichtlich der nichtchristl. Testimonien unterscheidet Laktanz grundsätzlich zwischen menschlichen (humana testimonia / Schriften der Philosophen u. Dichter) u. göttlichen Zeugnissen (divina testimonia / Sibyllen-, Apollon- u. Hystaspes-O.; Walter 81/7). Die Anerkennung heidnischer O. als divina testimonia basiert bei Laktanz auf der Vorstellung von den von Gott abgefallenen Dämonen, die vor ihrem Abfall Einblicke in die Zukunft gewonnen hätten (inst. 2, 14, 1/6; Sfameni Gasparro 521. 540; Pricoco, Storia 354). Die Sibyllen werden bei Laktanz zwar nicht mehr in die Nähe biblischer Propheten gerückt, aber Apollon u. Hystaspes vorgezogen (s. o. Sp. 324/6; Walter 181/5; Busine 387; dagegen Sfameni Gasparro 549). Sie werden als Zeugnisse zur Widerlegung des Polytheismus u. zur Bestätigung des Wesens Gottes angeführt (inst. 1, 6, 14/6. 8, 3), im christologischen Kontext zur Bestätigung der Wunder Jesu (ebd. 4, 15, 18. 24), der Passion (4, 18, 18. 19, 5) u. der Auferstehung (4, 19, 9) u. im eschatologischen siebten Buch zur Bestätigung des Gerichts u. der Auferstehung der Gläubigen (7, 18, 5. 19, 9. 24, 1. 6). Apollon entwertet Laktanz trotz der Vereinnahmung seiner positiven Aussagen zum Christentum als Dämon u. Lügner, indem er dessen widersprüchliche Aussagen gegeneinander ausspielt (1, 7, 1. 9; vgl. zu den Apollon-O. bei Laktanz Busine 383/92; Freund 373/81; Walter 192/205). Das O.zitat des Apollon v. Didyma über die Wunderwerke u. Kreuzigung Christi soll vor allem die doppelte Natur Jesu als Gott u. Mensch beweisen (inst. 4, 13, 12f) u. den gegen Jesus vorgebrachten Magievorwurf entkräften (ebd. 4, 13, 11/7. 15, 12; Aug. civ. D. 19, 23; Pricoco, Storia 358). Ein weiteres Apollon-O. betrifft die Unsterblichkeit der Seele (inst. 7, 13, 6) u. gibt die neuplatonische Vorstellung der im Körper gefangenen Seele wieder, die zum Ursprung zurückstrebt (Pricoco, Oracolo 173/201; zur neuplatonischen Seelenleere s. o. Sp. 263). Laktanz zitiert das Traum-O. des Hystaspes (inst. 7, 15, 19: Untergang Roms; 7, 18, 2: Rettung durch Gott) im eschatologischen letzten Buch. Hier soll paganen Testimonien wie Vergils Aeneis, die die Dauerhaftigkeit des Röm. Reiches propagiert (1, 279: imperium sine fine dedi), ein noch älteres, vom röm. Publikum als glaubwürdig eingestuftes paganes Zeugnis präsentiert werden, das diese Aussage relativiert; Jupiter ist im Hystaspes-O. des Laktanz der Retter der Welt (vgl. Freund 440/4. 480/4; Walter 208/13; s. o. Sp. 272).

3. Arnobius. Auch Arnobius v. Sicca setzt sich in seinem während der Christenverfolgungen entstandenen Werk Adversus nationes mit antichristlichen O.sprüchen auseinander (1, 1f). Er erwähnt O., die die Christen beschuldigen, das gegenwärtige Leid verursacht zu haben. Möglicherweise bezieht er sich auf das von Diokletian vor der Christenverfolgung konsultierte O. von Didyma (Lact. mort. pers. 11; R. Klein / P. Guyot, Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen [1997] 354_{22}). Dem Vorwurf setzt er die andauernde kosmische, staatl., gesellschaftliche u. kulturelle Kontinuität entgegen, so dass von einem Niedergang nicht die Rede sein könne. Arnobius beschuldigt ferner die haruspices, vates u. harioli, derartige Vorwürfe verbreitet zu haben, da sie aufgrund des Aufstiegs des Christentums um ihre wirtschaftliche Basis fürchten (nat. 1, 24). Möglicherweise widerlegt Arnobius indirekt das christenfeindliche Hekate-O. des Porphyrios, das auch bei Augustinus u. Eusebius thematisiert wird. Arnobius betont zB. in seiner Widerlegung die Göttlichkeit Christi. Jupiter hingegen sei kein Gott u. unterliege dem Schicksal (P. F. Beatrice, Un oracle antichrétien chez Arnobe: Mémorial Dom J. Gribomont [Roma 1988] 107/29; Simmons 349/56; M. Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum[3] [2005] 74/6; vgl. Arnob. nat. 5, 14; ferner 1, 34/47; 2, 65; Aug. civ. D. 19, 23). Des Weiteren polemisiert er generell gegen alle Formen der heidn. Divination, zB. die etruskische Haruspizin (nat. 4, 5. 12; 7, 19. 23; s. u. Sp. 339 zur Kritik an den Chaldäischen O.).

4. Augustinus. (J. den Boeft, Art. Divinatione daemonum [De -]: AugLex 2 [1996/ 2002] 519/24; K. Schlapbach, Augustin. Con-

tra Academicos Buch 1 [2003] 146/208; dies., Divination, Wissen u. Autorität in Augustins Cassiciacum-Dialogen: MusHelv 62 [2005] 84/98; W. Hübner, Art. Oraculum: AugLex 4, 3f [2014] 325/9 mit Lit.) Augustinus zweifelt die Möglichkeit der Wahrsagung nicht grundsätzlich an. Problematisch ist jedoch die Unterscheidung zwischen christlichen, d. h. wahrhaft göttlichen, u. heidnischen, d. h. dämonischen, Prophezeiungen u. Zeichen. Die Auseinandersetzung mit der Dämonologie der Mittel- u. Neuplatoniker erfolgt vor allem in De civitate dei u. De divinatione daemonum. Hauptsächlich aus Apuleius' De deo Socratis, ferner Porphyrios' Schriften nährt Augustinus in De civitate dei seine Vorstellung von Dämonen. Danach besitzen diese einen Luftleib, unterliegen den *Affekten, sind vernunftbegabt, jedoch ohne Tugend u. bösartig (civ. D. 9, 19f. 23). Sie vermitteln Vorzeichen, Weissagungen u. Träume (ebd. 8, 16; 9, 3; s. o. Sp. 293). Auch die Divinationstechniken der staatl. Divination (Augurium u. Haruspizin) reiht er in die Kategorie der abergläubischen Wissenschaften, da sie der Kommunikation mit Dämonen unterliegen (doctr. christ. 2, 20, 74. 24, 95 [CSEL 80, 55. 61]; civ. D. 4, 29f). Ziel von De divinatione daemonum ist die Entwertung der Wahrsagekraft der Dämonen u. damit der gesamten heidn. Divination. Die wahre Prophezeiung über die Zerstörung des Serapistempels in Alexandria führt zu der grundsätzlichen Frage, ob heidnische Wahrsagungen schlecht sind u. Gott missfallen, was nach Augustinus zutrifft (div. daem. 1, 1/3 [CSEL 41, 599/601]). Die Wahrsagekunst der Dämonen wird derjenigen der Engel u. Propheten Gottes gegenübergestellt. Zwar können Dämonen auch von Gott beschlossene Dinge wahrheitsgemäß prophezeien, doch bleiben ihnen kurzfristige Änderungen der Entscheidungen Gottes verborgen. Darüber hinaus wird ihre Bosheit betont, die zu absichtlich falschen Voraussagen führt (ebd. 6, 10 [608/10]). Demgegenüber betont er die immer wahren Vorhersagen der Engel u. Propheten (ebd.; civ. D. 9, 22). In Contra academicos wird die Divination neben anderen Möglichkeiten des Wissenserwerbs, die zum Seelenaufstieg führen können, wie der Dialektik oder den disciplinae liberales, diskutiert (1, 16/23 [CCL 29, 12/6]). Beurteilt werden hierzu Zuverlässigkeit, Nutzen u. Herkunft des Wissens. Es stellt sich die Frage, ob das Wissen eines Wahrsagers dem Wissen des stoischen Weisen entspricht, d. h. dem Wissen um die von der Stoa definierten göttlichen u. menschlichen Dinge (s. o. Sp. 256f). Dem wird hier widersprochen. Das Wissen des Wahrsagers um vergängliche menschliche Dinge wie unterschlagenes Geld u. verlorene *Löffel entspricht nicht diesem menschlichen Wissen. Vielmehr sind dies unvergängliche Tugenden wie *Klugheit, *Gerechtigkeit u. Selbstbeherrschung (c. acad. 1, 18/20 [CCL 29, 12/5]). Zudem ist das Wissen des Wahrsagers dämonischer Herkunft (ebd. 1, 20f [14f]). Dem Wissen der Dämonen werden die disciplinae liberales gegenübergestellt, die den Intellekt ansprechen u. ethischen Fortschritt bewirken können (Schlapbach, Divination aO. 90/2; c. acad. 1, 21 [CCL 29, 15]; vgl. im Gegensatz hierzu Martian. Cap. 9, 892/6). Letztlich steht bei Augustinus die Motivation des Fragenden im Vordergrund, wenn es um die positive oder negative Bewertung von Wahrsagung geht (Schlapbach, Divination aO. 92). Dies zeigt sich auch am Beispiel des Buch-O. Während Augustinus einerseits unter Einhaltung einer ethisch legitimen Frage selbst vom Buch-O. Gebrauch macht (Bekehrungsszene in conf. 8, 12, 29), steht er diesem ep. 55, 20, 37 bei einer Anwendung aus weltlichen Gründen kritisch gegenüber (s. u. Sp. 342). In De civitate dei setzt sich Augustinus zum einen mit den von Porphyrios in dem Werk De regressu animae zitierten Chaldäischen O. auseinander, zum anderen mit den ebenfalls von Porphyrios in der O.philosophie in Umlauf gebrachten christenfeindlichen O. von Apollon, Jupiter u. Hekate (10, 27. 32; 19, 23; 20, 24; vgl. Riedweg 169/82). Letztlich zielen alle diese O. darauf ab, die christl. Religion als Weg zum Seelenheil zu widerlegen oder zumindest konkurrierende Wege aufzuzeigen. Im Zentrum steht bei Augustinus besonders die im Zusammenhang mit den Chaldäischen O. von den Neuplatonikern angewandte Theurgie, die nach Porphyrios mittels Anrufung von Engeln u. Dämonen die Reinigung des spiritualen Teils der Seele u. nach dem Tod den Aufstieg zumindest in deren Sphäre bewirken soll. Diese Praxis verhindert nach Augustinus jedoch das wahre Seelenheil. So befleckten die Dämonen die Seele. Eine Reinigung des intellektualen Teils der Seele, durch die einzig das Intelligible erfasst werden könne, sei durch

Theurgie nicht möglich, wie Porphyrios in De regressu animae selbst zugegeben habe. Letztlich sei nur durch Christus als Mittler der Weg zum ewigen Leben möglich (civ. D. 10f; bes. 10, 27f; vgl. ferner ep. 234, 2; s. o. Sp. 263). Weiter führt Aug. civ. D. 19, 23 christenfeindliche O. aus der O.philosophie des Porphyrios an, die zum einen der Mittlerfunktion Christi als Gott u. Mensch u. indirekt der Wiederauferstehung (Riedweg 171f) widersprechen u. zum anderen die Befleckung der Christen betonen, sich aber in der ethischen Bewertung Jesu widersprechen. Mit der Befleckung ist die verweigerte Götterverehrung gemeint, die er mit Verweis auf Ps. 96 (95), 5 widerlegt. Die O. entlarvt Augustinus als Betrug der Dämonen, die die Christen vom einzigen Heilsweg, der Christus ist, abbringen wollen, um weiterhin Macht über die Menschen ausüben zu können. Ein weiteres O., das die christl. Eschatologie angreift, entkräftet er mit Verweis auf Psalmen aus dem AT (Ps. 102 [101], 26/8; 50 [49], 3/5), da Porphyrios bekanntlich die Weisheit der Hebräer gegen die Christen ausspielte u. den Gott der Hebräer mit dem höchsten Gott identifizierte (civ. D. 20, 24). Während Augustinus die dämonische Herkunft der Apollon-, Jupiter- u. Hekate-O. betont u. auch in De divinatione daemonum jede (auch wahre) heidnische Weissagung als Dämonenwerk entwertet, wendet er diese Argumentation in civ. D. 18, 23 bezüglich der Prophezeiungen der Erythräischen bzw. Cumäischen Sibylle über Christus nicht an (Orac. Sib. 8, 217/43). Die Sibylle wird hier gar zum möglichen Mitglied des Gottesstaates. Im Kontext der Widerlegung der porphyrischen christenfeindlichen O. erwähnt Augustinus ferner die Deutung der vierten Ekloge Vergils, in der der Dichter die Cumäische Sibylle gemäß christlicher Umdeutung unwissentlich die Geburt Jesu als Retter der Menschheit hat verkünden lassen (civ. D. 10, 27; Gauger 461/4). C. Faust. 13, 2 (CSEL 25, 1, 379) betont Augustinus jedoch die höhere Stellung der bibl. Propheten gegenüber der Sibylle, deren Verse in der Kirche nicht vorgelesen werden.

5. Theodoret. Die massive O.kritik Theodorets im zehnten Buch seiner Schrift Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων (,Die Behandlung der griech. Krankheit') ist einzuordnen in den Kontext seiner Auseinandersetzung mit der griech. Kulturtradition. Der griech. Paideia übergeordnet ist bei Theodoret der Glaube an die bibl. Propheten (vgl. F. R. Prostmeier, Christl. Paideia. Die Perspektive Theodorets v. Kyrrhos: RömQS 100 [2005] 1/29; zum heidn. Umfeld Theodorets in Antiochien vgl. ebd. 8/12; Busine 359f). Der Titel des Werks nimmt wahrscheinlich Bezug auf die Schrift ,Gegen die Christen' von Kaiser Julian (vgl. zB. Iulian. Imp. ep. 90 [1, 2, 174f Bidez]; P. Canivet, Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies Helléniques = SC 57 [Paris 1958] 43). Im Gegensatz zu anderen Kirchengelehrten, die heidnische O. als Zeugnisse für den christl. Glauben zitieren, verwirft Theodoret nicht nur die O., sondern auch den Großteil der Philosophie mit Ausnahme von Platon u. Sokrates, die der hebr. Weisheit gefolgt seien (Sardella, Oracolo 563; s. o. Sp. 324/6). Die im zehnten Buch an die Heiden adressierte O.kritik basiert überwiegend auf der Praeparatio evangelica des Eusebius v. Caes. Er übernimmt zentrale Zitate aus Porphyrios' O.philosophie, der O.kritik des Oinomaos sowie aus den bei Eusebius zitierten Passagen aus Plutarch, um die O.götter als Dämonen zu enttarnen u. die Lügenhaftigkeit der den Heiden so zuverlässig erscheinenden O. aufzuzeigen (Theodrt. affect. 10, 5f. 21/3. 42 [SC 57, 2, 361f. 367f. 374]). Als historisches Element zur Untermauerung seiner Kritik führt er die Vernichtung des Apollonheiligtums in Daphne durch ein Feuer als Strafe Gottes an, nachdem die Reliquien des Märtyrers Babylas auf Wunsch Apollons entfernt worden waren (ebd. 10, 47 [375f]; h. e. 3, 10). Im zweiten Teil des zehnten Buches stellt er wie Eusebius in der Demonstratio evangelica den falschen O. die wahren Aussagen der hebr. Propheten als Heilmittel gegenüber.

d. Rezeption heidn. Orakelsammlungen. 1. Sibyllinische Orakel. (A. Rzach, Art. Sibyllen / Sibyllinische Bücher: PW 2A [1923] 2073/183; E. Kocsis, Ost-West Gegensatz in den jüd. Sibyllinen: NovTest 5 [1962] 105/10; Parke, Sibyls; D. S. Potter, Prophecy and history in the crisis of the Roman Empire. A historical commentary on the 13th Sibylline Oracle [Oxford 1990]; L. Rosso-Ubigli, Art. Sibyllinen: TRE 31 [2000] 240/4; Gauger; Buitenwerf aO. [o. Sp. 311]; Waßmuth; Friese, Kunst 116/26.) Zunächst werden die unheilvollen hexametrischen O.sprüche der paganen Sibyllen im Diaspora-Judentum übernommen, von dort aus gelangen die Samm-

lungen in die christl. Rezeption. Inwieweit es sich bei einzelnen aufgezeichneten paganen Sibyllensprüchen zumindest teilweise um echte Sibyllen-O. handelt, ist umstritten. Vorwiegend ist es theologische Literatur. Einflüsse auf die Oracula Sibyllina sind aus vielen Bereichen der antiken Kultur belegt, so zB. aus der jüd.-hellenist. u. griech. Dichtung, Pseudepigraphien u. aus dem Bereich mittel- u. neuplatonischer O.sammlungen (Waßmuth 32/4; Gauger 401/4). Hinsichtlich der rein christl. Elemente sind Übereinstimmungen sowohl mit den kanonischen Evangelien, insbesondere von Matthäus, aber auch von Markus u. Johannes, als auch mit apokryphen Schriften wie zB. dem Petrus-Evangelium festzustellen, wie die Analyse der Passionsgeschichte Orac. Sib. 1, 5 u. 8 gezeigt hat (J. M. Roessli, The passion narrative in the Sibylline Oracles: T. Nicklas u. a. [Hrsg.], Gelitten, gestorben, auferstanden [2010] 299/327). Erhalten sind die Bücher 1/8 u. 11/4, Buch 7 ist fragmentarisch überliefert, 9 u. 10 sind verloren. Die Bücher 1 u. 2 gehören zusammen, ebenso wahrscheinlich die Bücher 11/4 (Parke, Sibyls 1; Potter, Prophecy aO. 154/7). Eine sichere Datierung der einzelnen Bücher u. O. ist kaum möglich (zur Datierung des ältesten dritten Buches vgl. Gauger 442; Kocsis aO. 110; Datierung nach Gauger 448 auf 31/30 vC.; nach Buitenwerf aO. 130. 325f auf 80/40 vC.). Ob der christl. Bearbeitung in den Büchern 1 u. 2 eine jüd. Grundschrift zugrunde liegt, wird kontrovers diskutiert (Waßmuth 56; J. L. Lightfoot, The Sibylline Oracles [Oxford 2007] 148/52; Gauger 438). Die Bücher 11 bis 14 enthalten heidnisches, jüdisches u. christliches Material aus verschiedenen Zeiten (3./7. Jh. nC.) u. werden heute als eigenständige Sammlung nach christlicher Endredaktion betrachtet, die zu propagandistischen Zwecken vor dem Hintergrund der arab. Eroberung zusammengestellt zu sein scheint (Potter, Prophecy aO. 101. 141; Rosso-Ubigli aO. 241). Hinsichtlich ihrer Funktion werden die Orac. Sib. den Widerstands-O. zugeordnet. Sie enthalten größtenteils ‚historisch-politische' Weissagungen u. zeigen sowohl Parallelen zum Lamm-, Töpfer- u. Hystaspes-O. als auch zu römischen O. (Gauger 380. 404f; Waßmuth 34/6). Ebd. 39 führt für Orac. Sib. 1 u. 2 aufgrund der großen Nähe zu den jüd. u. christl. Apokalypsen den Gattungsbegriff der O.apokalypse ein. Die Bücher 11/3 enthalten Prophezeiungen über die Herrschaft u. den Fall der Ptolemäer, über die röm. Geschichte von Augustus bis zum Sieg des Odaenathus u. über die Dynastien vor dem Hintergrund der arab. Eroberung im 7. Jh. nC. (Potter, Prophecy aO. 101. 141). Gemeinsam aber ist allen Sibyllinischen O. die Verkündung von Unheil u. apokalyptischen historischen Ereignissen als vaticinia ex eventu. Die unheilvollen Reiche kommen dabei zumeist aus dem griech.-röm. Kulturkreis, etwa das Reich Alexanders d. Gr., das seleukidische Reich sowie das Röm. Reich (das weiße u. vielköpfige Reich; vgl. zB. Orac. Sib. 3, 175f), das als besonders verderblich hervorgehoben wird. Typisch sind der heilbringende König u. die Androhung des Gerichts, die derjenigen der jüd. bzw. atl. Apokalyptik / Eschatologie entspricht (ebd. 1, 273f; 3, 608; 4, 41. 76/82; 8, 82). Im dritten Buch wird die Vernichtung Roms thematisiert (3, 51/62. 350/64). Hierin distanziert sich die Sibylle auch als Prophetin Gottes u. Schwiegertochter *Noes vom Heidentum u. zeigt die Zugehörigkeit zum Judentum (3, 809/29). Christlichen Inhalt u. Distanz zum Judentum vermitteln besonders die Bücher 1 u. 2 mit einer Christologie, der Verkündung der Ankunft Christi u. dessen Kreuzigung sowie seiner Anwesenheit beim Jüngsten Gericht. Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels wird als Strafe Gottes für die Kreuzigung gedeutet (1, 360f. 365f; Waßmuth 41/4; vgl. auch Roessli aO. 301 zu Orac. Sib. 8). Heiden werfen den Christen die Fälschung der Sibyllen-O. durch sog. ‚Sibyllistae' vor, was meist von christlicher Seite widerlegt wird (Orig. c. Cels. 7, 53; Lact. inst. 4, 15, 26/8; Walter 180. 183; Gauger 466f). Augustinus hingegen hält dies zumindest in Bezug auf die in den Sibyllinen enthaltenen Weissagungen über Christus nicht für ausgeschlossen (civ. D. 18, 46). – Im 6. Jh. gewinnen die Orac. Sib. mit dem sog. O. von Baalbek u. der Sibyllentheosophie im Kontext der Zunahme chiliastischer Vorstellungen noch einmal an Bedeutung. Das O. von Baalbek ist wahrscheinlich unter Theodosius I entstanden u. Anf. des 6. Jh. von einem möglicherweise monophysitisch gesinnten Autor, vielleicht Severus v. Sozopolis, erweitert worden bis zur Epoche des Anastasius, für dessen Herrschaftszeit auch der bevorstehende Weltuntergang vorausgesagt wird (Beatrice, O. 178. 185; vgl. P. J. Alexander,

The Oracle of Baalbek [Washington, D.C. 1967]). Eine weitere Fassung des O., auf die wahrscheinlich die lat. Fassungen der Tiburtinischen Sibylle zurückgehen, wird schon in die Zeit nach Constantius II datiert (D. Flusser, An early Jewish-Christian document in the Tiburtine Sibyl: Paganisme, Judaisme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique, Festschr. M. Simon [Paris 1978] 153/83; Beatrice, O. 177; Gauger 310/29. 469f). Zahlreiche Übereinstimmungen mit dem Baalbek-O. zeigt das dritte Buch der Tübinger Theosophie, das den zehn Sibyllen gewidmet ist. Die Tiburtinische Sibylle wird als zehnte Sibylle aufgezählt u. soll möglicherweise das vierte Buch einleiten (Beatrice, O. 186f; Sardella, Oracolo 546f; Busine 397f).

2. *Theosophien.* (Beatrice, Wisdom; Brock; Busine 396/417; Graf, Divination; Sardella, Oracolo.) Als direkter Vorläufer der christl. Theosophien kann eine Sammlung heidnischer theologischer O. im dritten Buch der irrtümlich Didymus dem Blinden zugeschriebenen Schrift De trinitate gelten. Diese Sammlung enthält paganes u. christlich interpoliertes Spruchgut, das mit den Aussagen der bibl. Propheten verglichen wird, um Übereinstimmungen aufzuzeigen. Die O. in De trinitate offenbaren das Wesen Gottes u. das Verhältnis zwischen Vater, Sohn u. Geist (Busine 393/6 mit Belegen; vgl. allgemein zur Schrift R. M. Grant, Greek literature in the treatise De trinitate and Cyril Contra Julianum: JournTheolStud 15 [1964] 266/79). Die bekannteste ist die sog. Tübinger Theosophie, das Werk eines unbekannten Autors in vier Bänden (5./6. Jh.), das den Anhang der um 500 entstandenen Schrift Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως darstellt. Es ist als Epitome eines byz. Kompilators (8. Jh.) erhalten (K. J. Neumann, Über eine den Brief an Diognet enthaltende Tübinger Hs. Pseudo-Justins: ZKG 4 [1881] 284/7). Ferner existiert ein einzelnes Originalfragment, das Sibyllensprüche enthält (K. Mras, Eine neuentdeckte Sibyllen-Theosophie: WienStud 28 [1906] 43/83). Ziel der Theosophie ist es, die Aussagen der Hl. Schrift, besonders hinsichtlich Heilsgeschichte u. Trinität, durch heidnische O. sowie griechische u. ägyptische Weisheit zu bestätigen. Unter den paganen O. sind vor allem die des Apollon, der Sibyllen u. des Hystaspes zu nennen. An Hystaspes im vierten Buch schließt sich eine Chronik von Adam bis Kaiser Zeno an. Eine sichere Rekonstruktion des ursprünglichen Textes u. der Argumentation ist jedoch kaum möglich (Rekonstruktionsversuche bei H. Erbse, Theosophorum Graecorum Fragmenta [1995] u. P. F. Beatrice, Anonymi Monophysitae Theosophia. An attempt at reconstruction [Leiden 2001]). Teile desselben Spruchgutes finden sich auch bei Laktanz u. in der O.philosophie des Porphyrios. Ob es sich bei den Apollon-O. wirklich um authentische O. aus den Heiligtümern Klaros u. Didyma handelt, ist umstritten. Einige davon sind sicher christlicher Provenienz (Graf, Divination aO. [o. Sp. 323] 63/77). Unklar ist bis heute, in welchem geistigen u. kulturellen Milieu die Theosophie entstanden ist. Zur Debatte stehen verschiedene religiöse Kreise in Alexandrien (Athanassiadi 149/83; Sardella, Oracolo 571/3) oder Severus v. Sozopolis, ein monophysitischer Patriarch aus Antiochia zwischen 512 u. 518 (Beatrice, O. 187/9). Die Diskussion um den Autor ist jedoch noch nicht abgeschlossen (Beatrice, Wisdom 405f; Busine 398/400. 409). Er steht dem Heidentum nicht vermittelnd gegenüber. Die Idolatrie wird verdammt, die Unzulänglichkeit der heidn. Religion hervorgehoben (zB. 55f [37/42 Erbse]; Beatrice, Wisdom 403/16). Nach Beatrice ist die Theosophie als Antwort auf Porphyrios zu verstehen (ebd. 413/6; vgl. dazu Busine 402f). Anlass zu Spekulationen über den Autor gab jedoch auch die Tatsache, dass der Autor die heidn. Testimonien hinsichtlich des Wahrheitsgehaltes auf eine Stufe mit den bibl. Schriften stellt. Nach Sardella unterscheidet sich der Autor hierin von den anderen christl. Autoren deutlich, die den paganen Zeugnissen im Sinne der Vorstellung vom λόγος σπερματικός nur eingeschränkten Wahrheitsgehalt zugestehen, so zB. besonders konsequent Theodoret. Sie ordnet ihn gnostischen Kreisen zu (Oracolo 545/73). Ungeklärt ist ferner die Einordnung der O. mit christologischem Inhalt in die zeitgenössischen christologischen Diskurse (Busine 405f). Diese Gattung von Spruch- u. O.sammlungen sind u. a. auch in syrischer Sprache verbreitet. Interessant ist insbesondere die an die Heiden von *Harran adressierte syr. O.- u. Spruchsammlung, die möglicherweise während der Missionierungsversuche in Harran unter Kaiser Mauritius (582/602 nC.) entstand (Brock 203/46). Hauptaussagen der darin enthaltenen heidn.

O. betreffen die Trinität, die Inkarnation, Passion, Kreuzigung Auferstehung Christi (Kap. 1 [214 Brock; engl. Übers.: ebd. 227]). Die Sammlung enthält Spruchgut aus verbreiteten O.sammlungen, der Sibyllenliteratur sowie aus hermetischen u. neuplatonischen Schriften. Übereinstimmungen sind vor allem mit der Chronik des Johannes Malalas festzustellen, der für einige O.zitate wahrscheinlich dieselbe Quelle benutzt hat (vgl. Kap. 2. 6f [214/7 B.; engl. Übers.: ebd. 228f] u. Joh. Malal. 2, 2; 3, 13; 4, 8 [CorpFontHistByz 35, 18. 45/7. 54f]; hierzu Brock 236/9); ferner mit der Tiburtinischen Sibylle, dem Baalbek-O. u. der Tübinger Theosophie (vgl. die Deutung des Traums der 100 Richter in Rom in der syr. Slg. Kap. 22 [220 B.; engl. Übers.: ebd. 231], hierzu ebd. 207; Beatrice, O. 185/7). Hervorgehoben werden besonders die Prophezeiungen des heidn. Propheten Baba (Kap. 26 [223f B.; engl. Übers.: ebd. 233]; zu weiteren Frg. griech. Spruch-Slg., die inhaltlich denen der Tübinger Theosophie ähneln, Erbse aO. XXIV/XLVIII: De oraculorum dictorumque thesauris minoribus). In diese apologetische Tradition können auch einige byzantinische hagiographische Werke eingeordnet werden (zB. Artemii Passio 35. 46 [PG 96, 1284. 1293]), die O. u. philosophische Aussagen als Testimonien verwenden (Beatrice, Wisdom 412).

3. Chaldäische Orakel. (E. des Places, Les Oracles chaldaïques dans la tradition patristique africaine: StudPatr 11, 2 = TU 108 [1972] 27/41; L. Abramowski, Marius Victorinus, Porphyrius u. die röm. Gnostiker: ZNW 74 [1983] 108/28; dies., Der Geist als ‚Band' zwischen Vater u. Sohn, ein Theologoumenon der Eusebianer?: ebd. 87 [1996] 126/32; Seng 17/23. 129/70; Friese, Kunst 139f.) Die Chaldäischen O. sind von christlichen Gelehrten insbesondere hinsichtlich deren Seelen- u. Trinitätslehre rezipiert worden. Polemisierend geht dabei Arnobius gegen die Seelenlehre der Neuplatoniker vor (Seng 155/62 mit Belegen; s. o. Sp. 330). Bei den Eusebianern, Eunomianern u. Basilius v. Caes. dagegen haben die Chaldäischen O. Einfluss auf die Lehre vom Hl. Geist ausgeübt (frg. 31 [73 des Places]; vgl. Aug. civ. D. 10, 23; Abramowski, Geist aO. 131; P. Kochanek, Magie u. Mantik in den Schriften des Basilius d. Gr.: H. Grieser / A. Merkt [Hrsg.], Volksglaube im Antiken Christentum [2009] 322/38). Während der dem Neuplatonismus zugewandte u. von Porphyrios beeinflusste Victorinus die O. in mehreren seiner Werke positiv rezipiert, vor allem im Zusammenhang mit der Trinitätslehre (des Places aO. 29/31; Seng 21f), polemisiert Augustinus gegen die O. hinsichtlich der Trinitäts- u. Seelenlehre (ebd. 163/7 mit Belegen; s. o. Sp. 330/3). Synesios v. Kyrene verwendet sie am häufigsten u. in positiver Weise, sowohl im Zusammenhang mit seiner Traum- u. Seelenlehre als auch der Trinitätslehre. Seine Schriften stellen eine der Hauptquellen für die Chaldäischen O. dar (W. Theiler, Die chaldäischen O. u. die Hymnen des Synesios: ders. [Hrsg.], Forsch. zum Neuplatonismus [1966] 252/301; Lang aO. [o. Sp. 264]; I. Tanaseanu-Döbler, Konversion zur Philosophie in der Spätantike [2008]). Im 5./6. Jh. setzt sich Prokopius v. Gaza mit den Chaldäischen Schriften Julians des Theurgen u. den Kommentierungen des Proklos auseinander u. widerlegt sie. In dieser Zeit ranken sich auf christlicher Seite Wundererzählungen um den angeblichen Verfasser der Chaldäischen O., Julian oder andere philosophische Wundertäter. Diese Legenden zielen darauf ab, heidnische neuplatonische Wundertäter gegenüber der Heiligkeit kirchlicher Amtsträger u. Asketen herabzusetzen (vgl. Seng 136/50).

e. Weiterleben antiker Orakelpraktiken in christianisierter Form. 1. Heiligenkult. In den Kultstätten christlicher Märtyrer u. Heiliger (zumindest im Osten), die oft direkt in den alten paganen Kultstätten oder in deren Nähe etabliert werden, ist häufig die Inkubation verbreitet (Wacht 232/50). Ein bekanntes Beispiel für die Adaption der Asklepieia ist der um die Mitte des 5. Jh. belegte Thekla-Kult in Seleukia, der die dortigen O. der Götter Sarpedon, Athene u. Asklepios ersetzt. Auf bildlichen Darstellungen trägt Thekla auch den Mantel des Asklepios (ebd. 234/40; P. Cox Miller, Dreams in Late Antiquity [Princeton 1994] 116f). Für Italien u. Rom sind vor allem die Weihung des ehemals paganen Inkubations-O. des Kalchas am Monte Gargano in Apulien für den Erzengel Michael sowie die Weihung zweier aneinander liegender heidnischer Tempel auf dem Forum Romanum (templum sacrae urbis, templum Romuli) in Rom für die Märtyrer Kosmas u. Damian im 6. Jh. zu nennen, die den Kult der *Dioskuren verdrängten, der aber wahrscheinlich kein Inkubations-

kult war (Strab. 6, 3, 9; Lycophron. Alex. 1047; Wacht 238/40. 243/5; Friese, Architektur 186f; dies., Kunst 141/5; Renberg 117f). Ob in Gallien u. Spanien die an Heiligengräbern u. in Kirchen berichteten Heilungswunder wirklich der heidn. Inkubation entsprechen, wird heute kritisch hinterfragt, zumal das auch neuerdings für die heidn. Zeit in Gallien gilt (s. o. Sp. 289). Zwar finden auch hier Übernachtungen an der Heiligenstätte statt, jedoch ist nicht sicher, ob die Heilung mit einem erbetenen Traum verbunden ist. Ferner ist zu berücksichtigen, dass die in lateinischen Heiligenviten oft erwähnte Inkubation auch aus literarischen Topoi östlicher Hagiographien stammen kann (vgl. Wacht 250/7; Renberg 105/47; für Spanien vgl. Sanz Serrano 374f; N. Fernández Marcos, Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana [Madrid 1975]). Für Spanien ist jedoch die Ablösung des O.gottes Endovellicus durch den Erzengel Michael belegt (Renberg 133f). Von besonderer Bedeutung ist in der Spätantike das Heiligtum des Kollouthos in Antinoë, für das gleich mehrere divinatorische Praktiken belegt sind, wie die Inkubation, die sog. ,Ticket-O.' u. Losbücher (D. Frankfurter, Voices, books, and dreams: Johnston / Struck 243/50; W. E. Crum, Colluthus. The martyr and his name: ByzZs 30 [1929/30] 323/7). Von kirchlicher Seite wird der pagane Charakter dieser O. jedoch wahrgenommen, wie zB. die Bemerkung des Athanasios v. Alex. im 42. Festbrief zeigt, der die Konsultation der Märtyrer-Gräber für die Befragung von Geistern u. Dämonen hält (CSCO 150 / Copt. 19, 64/7; D. Brakke, Athanasius of Alexandria and the cult of the holy dead: StudPatr 32 [Leuven 1997] 12/8; zur Wahrsagung allgemein vgl. Athan. vit. Anton. 31/3 [SC 400, 220/8]). Ferner kommt vor allem dem Konkurrenzkampf zwischen weissagenden christlichen u. heidnischen Wundertätern in hagiographischen Schriften eine bedeutende Rolle zu. Ein wesentliches Merkmal sowohl des christl. Heiligen wie auch des neupythagoreischen u. später neuplatonischen Wundertäters ist die Weissagungsgabe. Pythagoras gilt als der ,Proto-Heilige' der heidn. Philosophen u. wird Jesus als Wundertäter entgegengesetzt (G. Clark, Philosophic lives and the philosophic life. Porphyry and Iamblichus: T. Hägg / P. Rousseau [Hrsg.], Greek biography and panegyric in Late Antiquity [London 2000] 32f). In der Vita Plotini des Porphyrios verfügt Plotin über die Gabe der Weissagung durch seine Verbindung mit einem O.gott, eine Anspielung auf das Daimonion des Sokrates (10; I. Männlein-Robert, Autobiographie. Die Vita Plotini des Porphyrios: Kobusch / Erler aO. [o. Sp. 259] 589). Stark betont wird die Weissagungsgabe der Asketen Ende des 6. Jh. bei Gregor d. Gr. u. Evagrius Scholasticus. Die Weissagungen der Heiligen, die teilweise auch erfragt werden, stehen oft im Zusammenhang mit Katastrophen (zB. Greg. M. dial. 2, 11. 15. 37 [SC 260, 172/4. 182/4. 242/4]; Evagr. h. e. 4, 7. 34f; 5, 22). Besonders für die lat. Hagiographie sind die Weissagungen in den Dialogi eine Neuheit, zumal Träume hier ebenfalls eine große Rolle spielen (C. Leonardi, Modelli di santità tra secolo V e VII: Santi e demoni nell' Alto Medioevo occidentale [secoli V-XI] 2 [Spoleto 1989] 279; zum neuplatonischen Hintergrund von Gregors Visionen u. Prophetien vgl. R. A. Markus, The eclipse of a Neoplatonic theme. Augustine and Gregory the Great on visions and prophecies: H. J. Blumenthal / R. A. Markus [Hrsg.], Neoplatonism and early Christian thought [London 1981] 204/11). Zwar ist hier keine direkte Auseinandersetzung mit Weissagungen heidnischer Wundertäter zu erkennen. Die starke Betonung des Weissagungswunders bei beiden Autoren findet aber ihre Entsprechung in der nach 529 verfassten heidn. Vita Isidori des Damaskios v. Damaskos. Hier werden als wichtigster Beweis der Göttlichkeit des Isidoros dessen prophetische Träume angeführt (7/9. 14/6. 63 Asmus; s. o. Sp. 262).

2. Losorakel. Wie bei ihren paganen Vorgängermodellen sind grundsätzlich zwei Systeme zu unterscheiden: O. mit Antwort-System oder mit Frage-Antwort-System. Die Sortes biblicae sind durch das direkte Losen von Bibelversen gekennzeichnet. Die Lostechnik ist von den Sortes Homericae abgeleitet. Wahrscheinlich kommt die Divinationstechnik erst Ende des 4. Jh. nC. auf (de Kisch 359/61; Klingshirn 124/7; Naether 300). Ein Beispiel bietet Augustinus in seiner Bekehrungsszene, wo das Losen durch zufälliges Aufschlagen der Paulusbriefe u. der Auswahl des zuerst erblickten Verses erfolgt (conf. 8, 29). Bei Gregor v. Tours werden jeweils drei Bücher nach derselben Technik verwendet: entweder auf dem Altar

oder dem Grab eines Heiligen, der als Mittler dient (hist. Franc. 4, 16; 5, 14 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 147/50. 207/13]). Die Sortes biblicae werden in der älteren Forschung nach C. Du Cange (Art. Sors: Gloss. Lat. 7, 532f) als Synonym für Sortes sanctorum verwandt, heute aber entschieden von diesen getrennt. Im Gegensatz zu den Sortes sanctorum basieren die Sortes biblicae eindeutig auf Bibelversen u. nicht auf christianisierten Sammlungen heidnischer O.sprüche (Klingshirn 77f. 118/20; Naether 299/302). Für die Verbreitung der sortes sanctorum im röm. Westen lassen sich zwei Systeme unterscheiden. Harmening 203f geht davon aus, dass in Gallien die german. Technik des Schüttelns der Lose in christianisierter Form in den Kirchen fortgeführt wurde. Besser belegt ist ein Losbuch namens Sortes sanctorum, das Klingshirn 77/130 erstmals deutlich von der erstgenannten Version unterschieden hat (vgl. zur heutigen Kategorisierung auch Naether 299/310). Diese Sortes sanctorum (nach Klingshirn in Großbuchstaben), im MA auch als Sortes Apostolorum bezeichnet, sind ein festes Losbuch mit durchnummerierten Antworten, das in mehreren mittelalterlichen Hss. identifiziert werden kann (ebd. 93f). Allen Versionen ist die Formulierung der ersten Antwort gemein, deren Beginn lautet: Post solem surgunt stellae. Das System umfasst 56 Antworten u. ist auf heidnische Astragal-O. aus Kleinasien zurückzuführen (vgl. Paus. 7, 25, 10; M. Guarducci, Epigrafia Greca 4 [Roma 1977] 107f), deren System ebenfalls 56 Antworten aufweist in Verbindung mit fünf Würfen. Bibelsprüche sind eher rar. Vor der Christianisierung des O. scheint es eine heidn. lat. Form gegeben zu haben, wie die Sortes Monacenses belegen, die offensichtlich von einer lat. heidn. Version abstammen (Klingshirn 94/8; Naether 305). Die Erwähnungen der sortes sanctorum in den Verboten der gallischen Konzilien offenbaren nicht, welche Version der beiden in Gallien verbreiteten Formen der sortes sanctorum gemeint war, ob das Losbuch oder andere Formen von sortes sanctorum (Conc. Venet. vJ. 461/91 cn. 16 [CCL 148, 156]; vgl. Isid. Hisp. orig. 8, 9, 28, der sich auf Conc. Agath. vJ. 506 cn. 42 [ebd. 148, 210f] bezieht). – Daneben unterscheiden Papyrologen eine weitere Gruppe von sortes sanctorum, die zwischen dem 6. u. 8. Jh. im byz. Reich verbreitet war (Belege nach Trismegistos-Eintrag bei Naether 307f). Man zog zB. Lose in Form von nummerierten Abschnitten (κεφάλαια) aus den Evangelien. Einige Abschnitte sind fragmentarisch überliefert (PSI inv. 152). Nach einer allgemein gefassten Antwort folgt hierin eine kurze Erklärung, die mit der Formel δηλοῖ τὸ κεφάλαιον endet (P. Canart / R. Pintaudi, PSI XVII Congr. 5. Un système d'oracles chrétiens [‚sortes sanctorum']: ZsPapEpigr 57 [1984] 85/90; Papaconstantinou 281/7). Auch die Sortes Astrampsychi u. Sortes Sangallenses leben als christianisierte Los-O.bücher fort. Die Divinationstechnik der Sortes Astrampsychi hat sich durch die Christianisierung nicht verändert, jedoch wurden einige Fragen inhaltlich an die *Ethik des Christentums angepasst u. heidnische durch christliche Patrone ersetzt. Die Antwortdekaden sind in einem kompliziert erscheinenden Verfahren (dem sog. ‚shuffling') gemischt worden. Die Antworten wurden durch Losen einer Zahl mit Hilfe einer Konkordanztabelle ermittelt (Naether 96/9. 115/20; K. Brodersen, Astrampsychos. Das Pythagoras-O. [2006]). Die Sortes Sangallenses bezeichnen ein wohl im 3. Jh. nC. in Gallien entstandenes Los-O.buch mit ursprünglich vorgefertigten Fragen u. Antworten auf einem Palimpsestkodex, das nicht mehr vollständig überliefert ist, auch der Titel fehlt (Codex Sangallensis 908 [8. Jh.] [13/44 Winnefeld]; Demandt 635/50; Brodersen 129/54; Naether 279/98; W. Klingshirn, Christian divination in late Roman Gaul. The Sortes Sangallenses: Johnston / Struck 99/128). Das Antwort-System weist hinsichtlich der Themen, Formulierung u. Reihenfolge Ähnlichkeit mit den Sortes Astrampsychi auf, obgleich hier ein Zwölfersystem u. nicht ein Zehnersystem angewandt ist, Patrone u. ‚shuffling' fehlen. Eine gewisse Beeinflussung durch die Sortes Astrampsychi ist wahrscheinlich (Naether 283/7. 295/8; vgl. Demandt 636). Ob für den Gebrauch dieses Los-O.buchs Priester bzw. die so oft zitierten sortilegi zwischengeschaltet waren, möglicherweise sogar in Kirchen, oder ob der Petent auf privater Basis das O. selbst befragte, wird kontrovers diskutiert (Naether 285_{38}). Ferner existieren auf ägyptischen Papyri überlieferte christianisierte Lose, die jeweils eine Frage mit positiver u. negativer Bestätigung enthalten, sog. ‚Ticket-O.' (Papaconstantinou 281/6; Naether

401/9). Die zeitliche u. räumliche Verbreitung dieser heidn. u. später (ab dem 5. Jh. nur noch) christl. Los-O.form gleicht derjenigen der Sortes Astrampsychi (ebd. 360. 395). Viele christliche Lose stammen aus den Heiligtümern des Kollouthos in Antinoë u. des Philoxenos in *Oxyrhynchos, das ein Serapis-Heiligtum ersetzte. Auch den hl. Kosmas u. Damian wurden Lose mit Fragen zur Heilung u. Kultpraxis vorgelegt, daneben Lose mit Fragen zu alltäglichen Belangen (Papaconstantinou 282. 284; Naether 394. 402). Heidnische u. christliche Lose stimmen in ihrer Textstruktur überein. Der Invokation folgen die Nennung des Petenten, Protasis u. Apodosis (ebd. 383/8 mit heidn. u. christl. Bsp.). Bei den christl. Losen wird die Frage meist nicht an den Heiligen direkt gestellt, sondern zB. an den Gott des Kollouthos oder den Gott der Gottesgebärerin Maria (θεὸς τῆς θεοτόκου; Papaconstantinou 283f; zur Terminologie-Analyse der Lose vgl. L. Papini, Osservazioni sulla terminologia delle domande oracolari in greco: M. Capasso u. a. [Hrsg.], Miscellanea Papyrologica in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana [Firenze 1990] 463/9). Der Ablauf des eigentlichen Losvorgangs ist nicht bekannt. Papaconstantinou (285) weist auf PsGreg. Tur. vit. patr. 9, 2 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 253f) hin, wo entsprechende Lose mit Ja / Nein-Option auf einem Altar hinterlegt u. nach drei Tagen mit Bestätigung abgeholt werden (vgl. Naether 379/83 zum Ablauf in den paganen Heiligtümern). Die Los-O. mit vorgefertigten Fragen (Sortes Astrampsychi [1/40 Browne]; Sortes Sangallenses [13/44 Winnefeld]) u. Ticket-O. werden vor allem zu Themen wie Erbe u. Besitz, politischen u. religiösen Ämtern (auch Bischofsamt), Prozessen, Liebe u. Ehe, Freund u. Feind befragt, bei den Los.-O. mit Alternativfragen hingegen liegt ein Schwerpunkt auf Fragen zu Reisen, Leben / Gesundheit u. Kult, aber auch die anderen Bereiche sind vertreten. Einzig bei dieser Gattung sind eindeutig auch Petentinnen belegt, allerdings in geringem Maße (Naether 389f. 406/8). Neben diesen Formen des alltäglichen Los-O. ist noch das teilweise in der kopt. Transitus Mariae-Literatur erwähnte Losen der Missionsgebiete zu nennen, das die Apostel kurz vor dem Tode Marias vorgenommen haben sollen. Die Historizität dieser Berichte ist jedoch fraglich (H. Förster, Transitus Mariae. Beitr. zur kopt. Überlieferung [2006] 134).

3. Ekstase. Die sog. ‚montanistischen O.' sind aufgrund der nicht belegten Anfragen eher der Prophetie zuzuordnen, wenn auch hinsichtlich der Ekstase Anklänge an den Platonismus u. die Attribute Apollons vorhanden sind (Ch. Markschies, Kaiserzeitliche christl. Theologie u. ihre Institutionen [2007] 131; H. E. Marder, Montanistische O. u. kirchl. Opposition [2012] 194).

A. Annus (Hrsg.), Divination and interpretation of signs in the ancient world = Oriental Institute Seminars 6 (Chicago 2010). – P. Athanassiadi, The Chaldaean Oracles. Theology and theurgy: dies. / M. Frede (Hrsg.), Pagan monotheism in Late Antiquity (Oxford 1999) 149/83. – D. E. Aune, Prophecy in early Christianity and the ancient mediterranean world (Grand Rapids 1983). – M. Baltes u. a. (Hrsg.), Apuleius. Über den Gott des Sokrates = Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia 7 (2004). – P. F. Beatrice, Das O. von Baalbek u. die sog. Sibyllentheosophie: RömQS 92 (1997) 177/89; Pagan wisdom and Christian theology according to the Tübingen theosophy: JournEarlChrStud 3 (1995) 403/18. – A. Bendlin, Vom Nutzen u. Nachteil der Mantik. O. im Medium von Handlung u. Lit. in der Zeit der Zweiten Sophistik: D. Elm von der Osten / J. Rüpke / K. Waldner (Hrsg.), Texte als Medium u. Reflexion von Religion im röm. Reich = PotsAlterWissBeitr 14 (2006) 159/207. – A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité 1/4 (Paris 1879/82). – H. Bowden, Classical Athens and the Delphic oracle. Divination and democracy (Cambridge 2005). – D. Briquel, Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain (Paris 1997). – S. P. Brock, A Syriac collection of prophecies of the pagan philosophers: OrientLovPer 14 (1983) 203/46. – K. Brodersen, Die Sortes Sangallenses. Ein antikes Los-O. (für Leute von heute): R. Kussl (Hrsg.), Alte Texte - neue Wege = Dialog Schule - Wissenschaft, Klass. Sprachen u. Literaturen 38 (2004) 129/54. – K. Brodersen (Hrsg.), Prognosis. Stud. zur Funktion von Zukunftsvorhersagen in Lit. u. Gesch. seit der Antike = Antike Kultur u. Gesch. 2 (2001). – W. Burkert, Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche = Die Religion der Menschheit 15 (2010). – W. Burkert / E. Suárez de la Torre / F. Graf, Art. Divination. Mantik in Griechenland: ThesCRA 3 (2005) 1/51. – A. Busine, Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'antiquité tardive (IIe-VIe s.) = RelGraecRomWorld 156 (Leiden 2005). – J. Champeaux, Fortuna. Recherches

sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César = CollÉcFrançRome 64 (Roma 1982/87); Les oracles de l'Italie antique. Hellénisme et italicité: Kernos Varia 3 (1990) 103/11; Oracles institutionnels et formes populaires de la divination italique: D. Briquel / C. Guittard (Hrsg.), La divination dans le monde étrusco-italique 2 = Caesarodunum Suppl. 54, 2 (Tours 1986) 90/113; Sors oraculi. Les oracles en Italie sous la république et l'empire: MélÉcFrançRome Ant. 102 (1990) 271/302; ‚Sorts' et divination inspirée. Pour une préhistoire des oracles italiques: ebd. 801/28. – L. CIRAOLO / J. SEIDEL (Hrsg.), Magic and divination in the ancient world = Ancient magic and divination 2 (Leiden 2002). – T. CURNOW, The oracles of the ancient world. A comprehensive guide (London 2004). – A. DEMANDT, Die Sortes Sangallenses. Eine Quelle zur spätantiken Sozialgesch.: G. Crifò / S. Giglio (Hrsg.), Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. VIII convegno internazionale (Perugia 1990) 635/50. – M. DIETERLE, Dodona. Religionsgeschichtl. u. historische Unters. zur Entstehung u. Entwicklung des Zeus-Heiligtums = Spudasmata 116 (2007). – B. v. DÖRNBERG, Traum u. Traumdeutung in der Alten Kirche. Die westl. Tradition bis Augustin = Arbeiten zur Kirchen- u. Theologiegesch. 23 (2008). – M. EBNER, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt 1 = Grundrisse zum NT. NT Deutsch. ErgReihe 1, 1 (2012). – P. J. VAN DER EIJK, Aristoteles. De insomniis. De divinatione per somnum = Aristoteles Werke in dt. Übers. 14, 3 (1994). – D. ELM VON DER OSTEN, Die Inszenierung des Betruges u. seiner Entlarvung. Divination u. ihre Kritiker in Lukians Schrift ‚Alexandros oder der Lügenprophet': dies. / Rüpke / Waldner aO. 141/57. – D. ENGELS, Das röm. Vorzeichenwesen (753/27 vC.). Quellen, Terminologie, Komm., historische Entwicklung = PotsAlterWissBeitr 22 (2007). – M. ERLER, Epikureismus als O.philosophie. O. u. Mantik in hellenist. Philosophie: M. Witte / J. F. Diehl (Hrsg.), O. u. Gebete. Interdisziplinäre Stud. zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien u. Griechenland in hellenist. Zeit = ForschAT 2, 38 (2009) 53/66. – M. TH. FÖGEN, Die Enteignung der Wahrsager. Stud. zum kaiserl. Wissensmonopol in der Spätantike (1993). – J. FONTENROSE, Didyma. Apollo's oracle, cult, and companions (Berkeley 1988); The Delphic oracle. Its responses and operations, with a catalogue of responses (ebd. 1978). – S. FREUND, Laktanz. Divinae Institutiones. Buch 7. De vita beata. Einleitung, Text, Übers. u. Komm. = TextKomm 31 (2009). – W. FRIESE, Den Göttern so nah. Architektur u. Topographie griech. O.heiligtümer (2010); Die Kunst vom Wahn- u. Wahrsagen. O.heiligtümer in der antiken Welt (2012). – J.-D. GAUGER (Hrsg.), Sibyllinische Weissagungen. Auf der Grundlage der Ausgabe von A. Kurfeß neu übers.[2] (2002). – M. GIEBEL, Das O. von Delphi. Gesch. u. Texte (2001). – C. GODDARD, La divination à l'époque tardive. Un exemple ultime du processus de romanisation (IVe-VIe s. apr. J. C.): Mètis 5 (2007) 267/90. – F. GRAF, Heiligtum u. Ritual. Das Beispiel der griech.-röm. Asklepieia: A. Schachter / J. Bingen (Hrsg.), Le sanctuaire grec = EntrFond-Hardt 37 (Genève 1992) 159/99. – M.-L. HAACK, Les haruspices dans le monde romain = Ausonius. Scripta Antiqua 6 (Paris 2003). – J. HAMMERSTAEDT, Der Kyniker Oenomaus v. Gadara: ANRW 2, 36, 4 (1990) 2834/65; Die O.kritik des Kynikers Oenomaus = BeitrKlassPhilol 188 (1988). – D. HARMENING, Superstitio. Überlieferungs- u. theoriegeschichtl. Unters. zur kirchl.-theologischen Aberglaubenslit. des MA (1979). – F.-G. HERRMANN, Greek religion and philosophy. The God of the philosopher: Ogden (Hrsg.) aO. (o. Sp. 211) 385/97. – A. HOFFMANN, Art. Los: o. Bd. 23, 471/510. – B. JANOWSKI / K. KOCH / G. WILHELM (Hrsg.), Religionsgeschichtl. Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien u. dem AT. Internationales Symposion Hamburg 1990 = OrbBiblOr 129 (Freiburg, Schw. 1993). – A. JEFFERS, Magic and divination in ancient Palestine and Syria = Stud. in the history and culture of the ancient Near East 8 (Leiden 1996). – S. I. JOHNSTON / P. T. STRUCK (Hrsg.), Mantikê. Stud. in ancient divination = RelGraecRomWorld 155 (Leiden 2005). – Y. DE KISCH, Les sortes vergilianae dans l'histoire Auguste: MélArchHist 82 (1970) 321/62. – W. KLINGSHIRN, Defining the sortes Sanctorum. Gibbon, Du Cange, and early Christian lot divination: JournEarlChrStud 10 (2002) 77/130. – A. KOFSKY, Eusebius of Caes. against paganism = Jewish and Christian perspectives series 3 (Leiden 2000). – R. LANE FOX, Pagans and Christians (Harmondsworth 1986). – A. LANGE, The determination of fate by the oracle of the lot in the Dead Sea Scrolls, the Hebrew Bible and ancient Mesopotamian literature: D. K. Falk / F. G. Martínez / E. M. Schuller (Hrsg.), Sapiental, liturgical and poetical texts from Qumran = Stud. on the texts of the desert of Judah 35 (Leiden 2000) 39/48; The Essene position on magic and divination: Legal texts and legal issues, Festschr. J. M. Baumgarten = ebd. 23 (ebd. 1997) 377/435. – K. LATTE, Art. O.: PW 18, 1 (1939) 829/66. – S. LEVIN, The old Greek oracles in decline: ANRW 2, 18, 2 (1989) 1599/649. – H. LEWY, Chaldaean oracles and theurgy. Mysticism, magic and Platonism in the Later Roman Empire[3] = Collection des études augustiniennes 77 (Paris 2011). – A. MAGGIANI, Art. La divinazione in Etruria: ThesCRA 3 (2005) 52/78. – S. M. MAUL, Art. Omina u. O. A. Mesopotamien: ReallexAssyr 10 (2003/05)

45/88; Zukunftswissen. Überlegungen zur Bedeutung der Divination im Alten Orient: Jb. der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 2009 (2010) 149/60. – B. NÄF, Traum u. Traumdeutung im Altertum (2004). – F. NAETHER, Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch O. im röm. Ägypten = Oriental. Religionen in der Antike 3 (2010). – S. A. NIGOSIAN, Magic and divination in the OT (Brighton 2008). – CH. OESTERHELD, Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen. Pragmatik u. Orientierungsleistung der Apollon-O. von Klaros u. Didyma in hellenist.-röm. Zeit = Hypomnemata 174 (2008). – D. OGDEN, Greek and Roman necromancy[2] (Princeton 2004). – J. J. O'MEARA, Porphyry's philosophy from oracles in Augustine (Paris 1959). – A. PAPACONSTANTINOU, Oracles chrétiens dans l'Égypte byz. Le témoignage des Papyrus: ZsPapEpigr 104 (1994) 281/6. – H. W. PARKE, Greek oracles (London 1967); The oracles of Apollo in Asia Minor (ebd. 1985); The oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon (Oxford 1967); Sibyls and Sibylline prophecy in Classical Antiquity (London 1988). – H. W. PARKE / D. E. W. WORMELL, The Delphic oracle 1/2 (Oxford 1956). – F. PFEFFER, Stud. zur Mantik in der Philosophie der Antike = BeitrKlassPhilol 64 (1976). – É. DES PLACES (Hrsg.), Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens (Paris 1971). – S. PRICOCO, Un oracolo di Apollo sull'anima (Lact. inst. 7, 13, 6): Hestíasis, Festschr. S. Calderone 5 = Studi tardoantichi 5 (Messina 1988) 173/201; Per una storia dell'oracolo nella tarda antichità. Apollo Clario e Didimeo in Lattanzio: Augustinianum 29 (1989) 351/74. – G. H. RENBERG, Was incubation practiced in the Latin west?: Archiv für Religionsgesch. 8 (2006) 105/47. – CH. RIEDWEG, Porphyrios über Christus u. die Christen. De philosophia ex oraculis haurienda u. Adversus christianos im Vergleich: A. Wlosok u. a. (Hrsg.), L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne = EntrFondHardt 51 (Genève 2005) 151/203. – C. M. ROBECK, Prophecy in Carthage. Perpetua, Tertullian, and Cyprian (Cleveland 1992). – J.-M. ROESSLI u. a., Art. Divination romaine: ThesCRA 3 (2005) 79/104. – V. ROSENBERGER, Art. O.: NPauly 9 (2000) 2/7; Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der röm. Republik = HeidelbAlthistBeitrEpigrStud 27 (1998); Griech. O. Eine Kulturgesch. (2001); Art. O.wesen, Prophetie: J. Zangenberg (Hrsg.), NT u. antike Kultur 3 (2005) 137/43; Reisen zum O. Griechen, Lyder u. Perser als Klienten hellenischer O.stätten: M. Witte / S. Alkier (Hrsg.), Die Griechen u. der Vordere Orient. Beitr. zum Kultur- u. Religionskontakt zwischen Griechenland u. dem Vorderen Orient im 1. Jtsd. vC. = OrbBiblOr 191 (Freiburg, Schw. 2003) 25/57; Religion in der Antike (2012). – R. M. SANZ SERRANO, Adivinación y sociedad en la Hispania tardoromana y visigoda: Gerión. Revista de historia antigua 2 = Festschr. S. Montero Diaz (Madrid 1989) 365/89. – T. SARDELLA, Apollo, Istaspe e la Sibilla. La cristianizzazione degli oracoli pagani da Giustino a Clemente: Hestíasis aO. 295/329; Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella Theosophia di Tubinga: M. Mazza / C. Giuffrida (Hrsg.), Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità. Atti del Convegno tenuto a Catania 1982 (Roma 1985) 545/73. – CH. SCHÄUBLIN (Hrsg.), Marcus Tullius Cicero, Über die Wahrsagung (1991). – B. B. SCHMIDT, Israel's beneficent dead. Ancestor cult and necromancy in ancient Israelite religion and tradition = ForschAT 11 (Tübingen 1994). – H. SENG, KOΣMAΓOI, AZΩNOI, ZΩNAIOI. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie u. ihr Fortleben = Bibliotheca Chaldaica 1 (2009). – H. SENG / M. TARDIEU (Hrsg.), Die Chaldaeischen O. Kontext, Interpretation, Rezeption = ebd. 2 (2010). – G. SFAMENI GASPARRO, La Sibilla voce del dio per pagani, ebrei e cristiani. Un modulo profetico al crocevia delle fedi: I. Chirassi Colombo / T. Seppilli (Hrsg.), Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione = Ichnia 3 (Pisa 1998) 505/53. – M. B. SIMMONS, The function of oracles in the Pagan-Christian conflict during the age of Diocletian. The case of Arnobius and Porphyry: StudPatr 31 (Leuven 1997) 349/56. – R. I. THELLE, Ask God. Divine consultation in the literature of the Hebrew Bible = BeitrBiblExTheol 30 (Frankfurt 2002). – C. O. THULIN, Die etruskische Disciplin 1/3 (Göteborg 1905/09). – F. TÓTH, Das Tier, sein Bild u. der falsche Prophet. Unters. zum zeitgeschichtl. Hintergrund von Johannesoffenbarung 13 unter Einbeziehung des antiken O.wesens = Bibl.-theologische Stud. 126 (2012). – K. TRAMPEDACH, Platons Unterscheidung der Mantik: K. Piepenbrink (Hrsg.), Philosophie u. Lebenswelt in der Antike (2003) 52/66. – J. TROPPER, Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient u. im AT = Alter Orient u. AT 223 (1989). – M. WACHT, Art. Inkubation: o. Bd. 18, 179/265. – J. WALTER, Pagane Texte u. Wertvorstellungen bei Lactanz = Hypomnemata 165 (2006). – O. WASSMUTH, Sibyllinische O. 1/2. Stud. u. Komm. = Ancient Judaism and Early Christianity 76 (Leiden 2011). – R. WEIR, Roman Delphi and its Pythian games = BritArchReports Intern. ser. 1306 (Oxford 2004). – A. WINTJES, Die O. als Mittel der Offenbarung bei Porphyrios: Seng / Tardieu 43/62. – WISSOWA, Rel.[2]. – T. YOSHIMURA, Italische O.: NouvClio 7/9 (1955/57) 397/432. – C. ZINTZEN (Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus = WdF 436 (1977).

Andreas Hoffmann (A. B. I/VII. E. I) / Cristina Vultaggio (B. VIII. C. E. II) / Carolin Neuber (D).

Orans.

A. Begriff. Als O. wird in bildlichen Darstellungen eine meist frontal wiedergegebene, stehende weibliche (bisweilen auch männliche) Gestalt bezeichnet, die ihre Arme oder wenigstens beide Unterarme u. Hände in die Höhe führt, meist mit nach vorn geöffneten Handflächen. Hierbei wird davon ausgegangen, dass diese Haltung zum *Gebet eingenommen wird oder einen Gebetsgestus nachahmt. Darüber hinaus kann sich aus dem Kontext ergeben, dass auch das Erheben nur einer Hand dieselbe Bedeutung haben muss (zu verschiedenen Typen der Pietas u. ihnen folgenden Darstellungen s. unten).

B. Heidentum. I. Literarische Erwähnung des Gebetsgestus. Bereits die homerischen Helden beteten zu Zeus oder den Unsterblichen mit erhobenen Händen (Il. 3, 275; 7, 130). – Zu weiteren griech. u. röm. Erwähnungen v. Severus 1141. 1143. 1158; D. Jakov / T. Voutiras: ThesCRA 3 (2005) 120/3; V. Fyntikoglou: ebd. 163/5.

II. Bildliche Darstellungen von Gestalten in Oranshaltung. a. Ägypten seit dem späten 2. Jtsd. vC. In *Aegypten finden sich als hieroglyphische Determinative u. in figürlichen Darstellungen des Grabbereichs zwei unterschiedliche Möglichkeiten, beide Arme zu erheben (Hermann 112/7, mit Unterscheidung der Typen u. Darlegung der Bedeutungsmöglichkeiten). In zahlreichen Huldigungsszenen werden dem Geehrten, vor allem Osiris, von Männern oder Frauen als Zeichen aktiven Bittens, Preisens u. Huldigens beide erhobenen Hände entgegengestreckt. Hierbei sind die stehenden oder knienden Gestalten im Profil dargestellt, doch wurde deutlich sichtbar gemacht, dass beide Arme gleichmäßig ausgestreckt u. erhoben waren (ebd. 115/7 Abb. 8/12. 15; R. Schulz / M. Seidel [Hrsg.], Ägypten [1997] 256. 312. 329. 351. 432. 447f. 489; J. Málek, Ägypten [2003] 162. 255. 265. 283. 287. 324; Z. A. Hawass, Die verbotenen Gräber in Theben [2009]). Auf spätptolemäischen u. frühkaiserzeitlichen Grabstelen findet sich die Huldigung mit nur einem Arm (A. Abdalla, Graeco-Roman funerary stelae from Upper Egypt [Liverpool 1992]). Beim selten dargestellten Typus des eher passiven Jubelns, der Freude, des Wehklagens u. der Trauer sind Kopf u. Körper meist ebenfalls im Profil dargestellt, der Schulterbereich ist dagegen frontal wiedergegeben. So war unverkennbar, dass die Oberarme horizontal verliefen u. die Unterarme vertikal oder schräg in die Höhe geführt waren (Bsp. aus Gräbern in Amarna u. Theben: Hermann Abb. 11. 15a; um Gnade flehender Nubier zwischen Mäuserichter u. strafendem Katzenbüttel in einem Märchenbild: E. Brunner-Traut, Altägypt. Tiergeschichte u. Fabel [1980] 14 nr. 12a Abb. 9; C. Vandersleyen, Das alte Ägypten [1975] Abb. 335a [13. Jh. vC.]; Isis u. Nephtys auf einem Kanopenkasten im Grab des Maherpra: Hawass aO. 235; Sarg aus dem J. 75 nC. im Ägypt. Museum Berlin: Málek aO. 352; eine ganze Familie als O. vor Osiris auf kaiserzeitl. Grabstele ebd.: Hermann Abb. 8). In Kôm Abû Billû am westl. Rand des Nildeltas wurde in der Nekropole des antiken Terenuthis eine große Anzahl von heidnischen Grabstelen gefunden, die durch Münzfunde in die Zeit von 268/70 bis 337/40 datiert werden (F. A. Hooper, Funerary stelae from Kom Abou Billou [Ann Arbor 1961]; Hermann 117/22; A. Effenberger, Kopt. Kunst [1975] 138/40; Ch. Belting-Ihm, Art. Heiligenbild: o. Bd. 14, 72). Die ägypt. u. griech.

Namen der Verstorbenen sind griechisch aufgezeichnet. Auf vielen Reliefs sind männliche u. weibliche Verstorbene frontal u. als O. dargestellt. Das Erbe ägyptischer Kunst ist in der Anwendung einer vertieften Reliefform u. der Beigabe typischer Attribute unübersehbar, doch verraten Auflockerungen der Körper auch außerägyptische Einflüsse, was der späten Datierung der Gruppe entspricht.

b. Griechenland (Kleinasien). Männer u. Frauen in O.haltung finden sich seit vorklassischer Kunst auf Weihreliefs u. in der Vasenmalerei. Meist erscheinen sie allerdings im Profil u. erheben nur eine Hand (U. Hausmann, Griech. Weihreliefs [1960]). Durch zahlreiche röm. Kopien (s. u. Sp. 355), Votivreliefs des mittleren 4. Jh. vC. (London, Brit. Mus.; Jongkees Abb. 6; weiteres Jakov / Voutiras aO. 120; Reinsberg) u. durch verwandte Originale, wie die Artemisia vom Mausoleum in Halikarnass, ist eine weibliche O.statue mit verhülltem Kopf zu erschließen, die auf einen ionischen Künstler des 4. Jh. vC. zurückgeht. Sie könnte von Bryaxis geschaffen worden u. der Artemisia gleichzeitig gewesen sein, also in die Mitte des Jh. gehören (Jongkees; zur Artemisia vgl. S. Hornblower, Mausolos [Oxford 1982] 380, Index s. v. Artemisia [Statue]). Eine Entstehung in der 1. H. des 4. Jh. entspräche der Zuschreibung einer O.statue an Euphranor in einer Notiz bei Plinius (n. h. 34, 77f: mulierem admirantem et adorantem) u. würde Unterschiede zur Artemisia erklären (R. Kabus-Jahn, Stud. zu Frauenfiguren des 4. Jh. vC. [1963] 65/70; zuletzt Reinsberg 303: um 370 vC.). Eine spätere Datierung (T. Lygkopoulos, Unters. zur Chronologie der Plastik des 4. Jh. vC. [1983] 140/3) wurde mE. zu recht abgelehnt (Belli Pasqua 83). Die große Zahl von Repliken erweist die Wertschätzung des Motivs im Umkreis früher röm. Kaiserinnen. Nicht ganz einen Meter hohe Tonstatuetten des 4. Jh. vC. aus einem süditalischen Grabbereich mit anderem Faltenverlauf des nicht über den Kopf gezogenen Gewandes lassen auf einen weiteren gleichzeitigen O.typus als Vorbild schließen (I greci in occidente. La Magna grecia nelle collezioni del Museo archeologico di Napoli, Ausst.-Kat. Neapel [1996] 151 nr. 11, 12/4; Deomene. L'immagine dell'orante fra oriente e occidente, Ausst.-Kat. Ravenna [Milano 2001] 210 nr. 21f). Zu kleineren Statuetten aus Griechenland u. Kleinasien vgl. Jakov / Voutiras aO. 120; A. Muller, Les terres cuites votives du Thesmophorion 1/2 (Paris 1996) 476/81; Reinsberg. Aus dem Umstand, dass zahlreiche Statuetten in Demeterheiligtümern Kleinasiens gefunden wurden, schloss Reinsberg 303f, dass auch die vorbildliche Großplastik als Weihgeschenk in einem Demeterbezirk gestanden haben dürfte.

c. Etrurien. Einige frühe O.statuetten (A. Maggiani / S. Rafanelli: ThesCRA 3 [2005] 145/7) dürften wohl unter griechischem Einfluss entstanden sein.

d. Rom. 1. Pietas in Rom. Die Blütezeit der Darstellungen der heidn. u. christl. O. in *Rom begann im ausgehenden 2. Jh. (s. unten). Zu verstehen ist sie nur durch ihre Vorgeschichte, u. diese ist eine Geschichte der schon in republikanischer Zeit personifizierten Tugend der Pietas (Koch; Klauser 2; Vollkommer). Für sie wurden schon 181 vC. u. vor 91 vC. in Rom Tempel errichtet (zu den Quellen hierfür vgl. ebd. 998; Koch 1223). Die Tugend des pflichtgemäßen, ehrfürchtigen Verhaltens gegenüber den lebenden u. verstorbenen Mitgliedern der Familie (letztere als di parentes) erweiterte sich schnell auf die Pflichten gegenüber den Göttern allgemein u. dem Vaterland, später dann gegenüber dem Kaiserhaus (zur Zielrichtung von Pietas vgl. ebd. 1221/3). – Zum Umfang des griech. Pendants zur Pietas, der εὐσέβεια, vgl. D. Kaufmann-Bühler, Art. Eusebeia: o. Bd. 6, 986; zum Verhältnis von εὐσέβεια u. Pietas ebd. 1001/3; vgl. auch J. R. Fears, The cult of virtues: ANRW 2, 17, 2 (1981) 827/948, bes. 864/6.

2. Münzprägungen mit Bildern der Pietas. Für frühe bildliche Darstellungen von Gestalten in der Haltung einer O. sind wir vor allem auf Münzbilder der Pietas angewiesen (Listen: Koch 1225/32; Klauser 2, 134/44; Vollkommer 998/1002; vgl. Deomene aO. 211f nr. 28/39). Die Beischriften nennen (meist abgekürzt) vor allem die Pietas Augusti oder Augustorum, unter den Tetrarchen auch Pietas Augustorum et Caesarum. Die Benennungen Pietas Consulis, Augustae u. publica kommen seltener vor. Die durch Beischriften gesicherten Münzbilder der Pietas beginnen in republikanischer Zeit mit Kopf- oder Büstendarstellungen, meist in Gold- u. Silberprägungen. Bereits auf einem Denar des Q. Caecilius Metellus erscheint ein Storch neben der Büste der Pietas. Der

Vogel wurde zum Sinnbild dieser Tugend, weil man annahm, er ernähre seine alten Eltern (Aristot. hist. an. 8, 13, 615b; Aristoph. av. 1353/7); die Aufnahme in das Traumbuch Artemidors (2, 20) zeigt die weite Verbreitung dieses Irrtums. Petronius zitierte das Gedicht eines Publilius, in dem der ciconia neben weiteren Adjektiven das Attribut gegeben wird, sie sei pietaticultrix (sic; Petron. sat. 55, 6, 5f; Publil. mim. 8 [ComRomFrg 304]; vgl. Koch 1225f; Vollkommer 1002). Auf einem Dupondius des Drusus minor trägt die Büste der Pietas die Züge der Livia (ebd. 999 Abb. 5a). Die ganzgestaltige, meist stehende, bisweilen sitzende Personifikation hat oft den Storch (in Ein- oder Mehrzahl) oder Kinder neben sich, besonders häufig aber einen Altar, über dem sie auch opfert. In mehr als zwanzig Prozent der Münzprägungen von trajanischer bis in tetrarchische Zeit hat die Pietas als O. beide Hände erhoben (Abb. 1).

3. Frühkaiserzeitliche Skulpturen im Habitus der Orans des 4. Jh. vC. Klauser (2, 123/7 Abb. 8f Taf. 9 Liste 144) erwähnte eine größere Zahl von O.skulpturen vornehmer Damen in Mantel oder Peplos. Seiner Aktualisierung fügte Wrede (295f) die Anmerkung bei, dies seien keine Versuche der Angleichung an die Göttin, sondern Darstellungen der persönlichen Ausübung der Tugend (letzte Liste der Repliken: Reinsberg 312f). Heute ist unumstritten, dass es sich um eine Wiederaufnahme der o. erwähnten Skulpturen des 4. Jh. vC. handelt. Für eine (erheblich ergänzte) Statue in den Vatikan. Museen (Abb. 2) ist eine Benennung als Livia anzunehmen (was dem oben erwähnten Münzbild der Pietas mit Porträtzügen der Kaiserin entspricht), da sie gemeinsam mit einer Augustusstatue gefunden wurde (Jongkees 29 nr. 1; P. Liverani, Statua di Livia come orante: Aurea Roma, Ausst.-Kat. Roma [2000] 598f nr. 296; Reinsberg 312 nr. 9). Dasselbe gilt für eine Porphyrstatue aus Cherchel im Louvre in Paris (ebd. nr. 3; Jongkees 29 nr. 5), da der begleitende Togatus wohl auch Augustus war u. das Steinmaterial auf einen imperialen Zusammenhang schließen lässt. Zu einem Torso aus dunklem Basalt in den Kapitolin. Museen in Rom (ebd. nr. 6; Kabus-Jahn aO. Abb. 9f; Belli Pasqua 82/4 nr. 26; E. Talamo, Statua di Agrippina Minore come orante: Aurea Roma aO. 599f nr. 297) könnte ein Kopf der Agrippina minor in der Ny Carlsberg Glyptothek in Kopenhagen gehören (Belli Pasqua 74 nr. 12; so auch Reinsberg 297). Da der Senat Agrippina nach dem Tod ihres Gatten zur Priesterin am Tempel des Divus Claudius bestimmte (Tac. ann. 12, 2), hat die Vermutung einer Herkunft der Statue aus diesem Bereich (Talamo aO.) mehr für sich als andere vage Vorschläge (C. Pavolini, L',Agrippina-Orante' di Villa Casali e la politica religiosa degli imperatori sul Celio: Res bene gestae, Festschr. E. M. Steinby [Roma 2007] 309/34). – Zu weiteren Repliken nach dem Vorbild der O. des 4. Jh. vC. vgl. Belli Pasqua 83 mit Lit.

4. Verstorbene als Oranten bis zum 3. Jh. Zunächst ist nur ein in das 1. Jh. datierter Grabstein in den Vatikan. Museen zu erwähnen, auf dem Gaius Poppaeus Januarius als O. dargestellt ist (Klauser 2, 127f Taf. 12; E. Simon: W. Helbig, Führer durch die öffentl. Slg. klass. Altertümer in Rom 1 [1963] 296 nr. 390). Die mit einem Arm grüßende Verstorbene auf einem Grabstein hadrianischer Zeit in London (Wrede 316 nr. 310) kann wegen ihres unbekleideten Oberkörpers keine Pietas-Darstellung sein (anders C. Reinsberg: AntSarkRel 1, 3, 73_{528}). Auf Vita-Romana-Friessarkophagen erscheint die Ehefrau in Gestalt der Pietas beim Staatsopfer des Grabinhabers. Ebd. 70/5 datierte Reinsberg das Aufkommen gegen 190 u. führte zwei Umstände als Argumente dafür an, dass die Gestalt auch in solchen Fällen die Ehefrau ist, in denen sie keinen Porträtkopf besitzt: die Parallelität zu den Hochzeitsbildern derselben Sarkophage u. den Vergleich zu den etwas früher einsetzenden architektonischen Sarkophagen mit Darstellung eines Ehepaars. Bereits 1959 hatte Klauser (2, 128f Taf. 13) ein Exemplar angeführt, auf dem die links u. rechts der mittleren Grabtür stehenden Ehepartner als O. mit beiden erhobenen Armen dargestellt sind u. durch Begleitmotive auch auf *Opfer hingewiesen wird (B. Andreae, Vorderseite des Säulensarkophages: Helbig aO. 192 nr. 248). Matz (302) zeigte, dass in diesem Kontext auch nur eine erhobene Hand Verstorbene als O. bezeichnet, besonders dann, wenn ihr Blick nach oben gerichtet ist. Nur eine Hand hatte bereits die vergöttlichte Julia Domna neben dem opfernden Caracalla auf dem Argentarierbogen vom Anf. des 3. Jh. erhoben (ebd. 302/4 Taf. 105; I. S. Ryberg, Rites of the state religion in Roman art



Abb. 1



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5



Abb. 2



Abb. 6

Abb. 1: Denar des Hadrian, Silber, Pietas als O. mit Altar u. Storch, PIETAS AVG(usti). Nach LexIconMythClass 8, 2 (1997) 660 nr. 22. — Abb. 2: Rom, Vatikan. Museen, Statue der Livia als O. Nach Aurea Roma aO. (o. Sp. 355) 598 Abb. 296. — Abb. 3: Brignoles, Sarkophag aus La Gayole. Nach RepertChrAntSark 3 Taf. 52, 1. — Abb. 4: Rom, Petrus u. Marcellinus-Katakombe, Jahreszeiten-Cubiculum, Deckenmalerei, O. zwischen Jonasszenen. Nach Bisconti, Pitture 47 Abb. 40. — Abb. 5: Rom, Priscilla-Katakombe, ‚Velatio-Cubiculum', Malerei in Lünette, Verstorbene als O. mit Begleitszenen. Nach ebd. 42 Abb. 34. — Abb. 6: Rom, Vatikan. Museen, Sarkophag des Sabinus. Nach Engemann, Untersuchungen aO. (o. Sp. 362) Taf. 39.

[Rome 1955] 137f). Die Annahme, dass in den Bildern auf den erwähnten Sarkophagen die bereits im Jenseits befindlichen Verstorbenen zum Dank für ihre Entrückung beten u. opfern (Matz 304/6), ist auch für O. in christlichem Kontext geäußert worden. Sie wird durch die im Folgenden behandelten Friessarkophage u. ihre Parallelen widerlegt. Auf dem erst 1990 publizierten u. in gallienische Zeit datierten Sarkophag in Basel (Engemann 586 Abb. 2; Studer-Karlen 91f Abb. 70) stellen O. u. Philosoph die Verstorbenen dar, denn letzterer besitzt die selben Porträtzüge wie seine Büste im Blätterkelch des zentralen Clipeus (der Kopf der Frau blieb hier nicht erhalten). Der Philosoph ist mit einer seherischen Handgebärde u. mit Sonnenuhr u. Zodiakus dargestellt (G. Berger-Doer, Fischer-Hirten-Sarkophag für ein Ehepaar: Antike Kunstwerke aus der Slg. Ludwig 3, Festschr. P. Ludwig [1990] 417/36 nr. 256, bes. 422/8), befindet sich also nicht im Jenseits, sondern ist in der visionären Lebenshaltung wiedergegeben, aufgrund derer er ein durch die Hirten- u. Fischerallegorien auf dem Sarkophag versinnbildetes friedliches Jenseits zu erreichen hofft (Engemann 583f). Für seine Gattin beruht diese Hoffnung auf ihrer Frömmigkeit, auf die durch die Darstellung als O. hingewiesen wird. Ganz ähnlich ist die Situation auf dem annähernd gleichzeitigen Sarkophag aus La Gayole in Brignoles (Abb. 3; Berger-Doer aO. 435 Beilage 47, 1; RepertChrAntSark 3, 103f nr. 197 Taf. 52). Auf diesem Sarkophag mit ausschließlich paganem Dekor, der erst nachträglich eine christl. Inschrift erhielt, ist der (leider stark zerstörte) sitzende Ehemann in fiktiver oder realer irdischer Tätigkeit als *Lehrer mit einem Schüler gezeigt, die O. trägt Porträtzüge. Hier schließt der früheste erhaltene christl. Sarkophag in S. Maria Antiqua unmittelbar an (s. unten).

C. AT u. rabbin. Judentum. I. Literarische Erwähnung des Gebetsgestus. Vgl. v. Severus 1231.

II. Bildliche Darstellungen von Gestalten in Oranshaltung. In der Ausmalung der Synagoge von *Dura-Europos (vor 256 nC.) befindet sich eine Szene, in der O. dargestellt sind (K. H. Kraeling, The excavations at Dura Europos. Final report 8, 1. The Synagogue [New Haven 1956] 124 Taf. 59). Dargestellt ist eine Kombination der zwölf Hütten der Stämme Israels zu Seiten des Offenbarungszeltes (Num. 2) mit dem Brunnen von Be'er (= Brunnen, ebd. 21, 16), von dem zu jeder Hütte ein Fluss führt. Im Eingang jeder Hütte steht der ebd. 2 erwähnte Befehlshaber in O.haltung, die an das Preislied aus 21, 17 erinnern dürfte. In späteren Denkmälern spätantiker jüdischer Kunst, auch wenn ihre Bilder über die Darstellung von Kultgeräten hinausgehen, wie zB. in den Fußbodenmosaiken des 4. bis 6. Jh. in Synagogen Palästinas, fehlen Bildinhalte, die Anlass zu einer Darstellung von Oranten geben konnten.

D. Christentum. I. Literarische Erwähnung des Gebetsgestus. Zu den Quellen im NT u. in der patristischen Literatur v. Severus 1216. 1231; V. Saxer, ,Il étendit les mains à l'heure de sa passion'. Le thème de l'orant/te dans la littérature chrétienne des 2ᵉ et 3ᵉ s.: Augustinianum 20 (1980) 336/65; Bisconti, Orante 235f; S. Heid, Gebetshaltung u. Ostung in frühchristl. Zeit: RivAC 82 (2006) 347/403, bes. 349_6. 356_{19}. – Die meisten Texte lassen das Vorliegen einer generellen Vorstellung über den Gestus der erhobenen Hände in Übereinstimmung mit den Bilddenkmälern erkennen. Eine Ausnahme hiervon bilden Äußerungen der frühchristl. Literatur, in denen versucht wurde, das Erheben der Hände stärker als Ausbreitung der Arme zu verstehen, um durch die Betonung der horizontalen Anordnung eine zusätzliche Beziehung des Gebetsgestus zum Kreuz u. zur Kreuzigung Christi herzustellen (hierzu ausführlich v. Severus 1232; zur Frage nach Bilddenkmälern, die möglicherweise solchen Texten entsprechen könnten, s. u. Sp. 364).

II. Bildliche Darstellungen von Gestalten in Oranshaltung. a. Verstorbene als Oranten seit dem 3. Jh. 1. Ägypten. Koptische Grabstelen des 5. Jh., auf denen die christl. Verstorbene als O. dargestellt ist (zB. A. Effenberger / H.-G. Severin, Das Museum für Spätantike u. Byz. Kunst Berlin [1992] 154f nr. 67f), sind kaum ausschließlich durch ägyptische Tradition u. ohne die Entwicklung in Rom seit dem 3. Jh. zu erklären.

2. Rom. a. Katakombenmalerei. Sicher vor der Mitte des 3. Jh. wurden in den frühesten röm. *Katakomben männliche u. weibliche O. in der Ausmalung von Decken u. Wänden dargestellt. Mit 97 Belegen stellen sie das beliebteste Bildmotiv der Katakombenmalerei dar (Zimmermann 156f). Al-

lerdings waren sie zunächst nicht bestimmten Loculi zugewiesen u. hatten zwar symbolische Bedeutung, stellten jedoch keine individuellen Verstorbenen dar. Dies geht bei manchen Deckenmalereien schon daraus hervor, dass mehrere O. mit Eroten, Schafträgern, Szenen aus der Erzählung des *Jonas oder mit Vögeln u. Blumen abwechseln (vgl. Engemann 603/6 Abb. 7f). Solche Verwendung des O.bildes findet sich noch im frühen 4. Jh. (Cubiculum der Jahreszeiten in der Petrus u. Marcellinus-Katakombe: Abb. 4; Bisconti, Pitture 23/6). Doch schon seit der Mitte des 3. Jh. kann die (in zunehmendem Anteil weibliche) O. eine bestimmte Verstorbene darstellen u. ist bisweilen sogar namentlich benannt. Sie kann auch von Szenen aus ihrem Leben begleitet sein, wie zB. im sog. Velatio-Cubiculum der Priscilla-Katakombe (Abb. 5), wo die O. zusätzlich bei ihrer *Hochzeit u. als Mutter mit Kind erscheint (Bisconti, Pitture 128/54 Abb. 34/7; vgl. Zimmermann 162). Bisweilen gibt es Familienbilder von O., oft ist die Unterscheidung von Verstorbenen u. Hinterbliebenen nicht möglich (ebd. 170f). Wenn für die O. in der frühchristl. Katakombenmalerei im Unterschied zu den im nächsten Abschnitt behandelten O.darstellungen auf Sarkophagen keine paganen Vorbilder zu nennen sind, so hängt dies mit unterschiedlichem Interesse in der Wahl der Mittel zur sepulkralen Selbstdarstellung zusammen (vgl. zB. ebd. 160) u. darf nicht zur irrigen Annahme einer eigenständigen Entstehung des christl. O.bildes verführen.

β. Sarkophagplastik. Beim Sarkophag in S. Maria Antiqua in Rom (Engemann 598 Abb. 6; RepertChrAntSark 1, 306f nr. 747 Taf. 117; Berger-Doer aO. 435 Beilage 47, 2), auf dem die Porträts der Grabinhaber, also der O. u. des Lesenden, nicht ausgearbeitet wurden, sind neben der Erweiterung durch christliche Motive (Jonasruhe, Taufe Christi) die Hinweise auf Frömmigkeit u. kulturelles Engagement dieselben wie bei den oben erwähnten paganen Vorläufern, also den Sarkophagen in Basel u. Brignoles u. ihren Parallelen. Viel häufiger als mit einem Ehemann ist die Verstorbene als O. jedoch alleine dargestellt, meist im Zusammenhang mit einem bukolischen Ambiente oder (vor allem auf Riefelsarkophagen) mit stehenden Hirten u. Schafträgern als dessen Repräsentanten. Mit Bäumen u. Vögeln konnte die O. an diese Umgebung angepasst werden, ein Buchrollenbehälter betont bisweilen ihre Bildung. Wenn die Verstorbene als O. vor einem Parapetasma steht oder als Büste davor dargestellt ist, so unterstreicht dies ihren Rang. Dass auch der zugrunde liegende Gedanke an die Pietas noch eine Rolle spielte, zeigt ein (inzwischen zersägter) Riefelsarkophag in Rom (Klauser 7). Hier befindet sich nämlich links neben der im mittleren Bildfeld stehenden O. der von den Münzbildern der Pietas her bekannte brennende Altar. Ob der rechts stehende Vogel ihr Storch sein soll, ist fraglich. In so zentraler Position könnte die O. auf die Frömmigkeit einer bestimmten Verstorbenen hinweisen. Dies gilt umso mehr, wenn ihr Gesicht Porträtzüge besitzt oder in der Bosse hierfür belassen ist. Eher einen allgemeinen Hinweis auf die zum Erreichen jenseitigen Glücks notwendige Frömmigkeit scheint die O. auf einem Sarkophag in Berlin zu geben, die durch die Hoffnungsbilder des ruhenden Jonas (J. Engemann, Art. Jonas: o. Bd. 18, 693f) u. der Hirtenidylle ganz an den Rand gedrängt ist (Engemann 597 Abb. 4; Effenberger / Severin aO. 73f nr. 5; Studer-Karlen 132f Abb. 96). Die Beziehung auf die Frömmigkeit einer bestimmten Verstorbenen ist auf zahlreichen Friessarkophagen seit konstantinischer Zeit dadurch zum Ausdruck gebracht, dass die O. in der Mitte der atl. u. ntl. Szenen zwischen zwei meist als Apostel gedeuteten Begleitern erscheint (zu den Deutungsmöglichkeiten Dresken-Weiland, Bild 51/8; Studer-Karlen 121). Als Beispiel zeigt Abb. 6 den eigentlich für die Beisetzung einer Frau gedachten Sarkophag des Sabinus in den Vatikan. Museen (RepertChrAntSark 1, 6f nr. 6 Taf. 2; J. Engemann, Unters. zur Sepulkralsymbolik der späteren röm. Kaiserzeit = JbAC Erg.Bd. 2 [1973] 78f Taf. 39f; Studer-Karlen 134 Abb. 99). Die bisher genannten Sarkophage lassen erkennen, dass sich die O. auch in christlichem Kontext noch nicht allgemein im Jenseits oder einem (wie auch immer vorgestellten) Paradies befindet. Weitergehend ist die Aussage eines Sarkophags spätkonstantinischer Zeit in Zaragoza (M. Sotomayor, Sarcofagos romano-cristianos de España [Granada 1975] 159/69 nr. 29; Dresken-Weiland, Bild 63/5 Abb. 25). Hier wird die Apostelbegleitung durch das Apotheosemotiv der Hand aus dem Himmel ergänzt (L. Kötzsche, Art. Hand II [ikonographisch]: o.

Bd. 13, 423/5); der rechte Arm der als O. dargestellten Verstorbenen wird von der Hand Gottes ergriffen, die (nach Aussage der seitlich dargestellten Telamone) aus dem Himmel kommt. Mit dieser Jenseitsaussage entspricht das Bild den (meist aus den Katakomben stammenden) Grabinschriften, die den Verstorbenen nicht nur ein erfreuliches Jenseits wünschen, sondern sie teilweise auch schon dort befindlich vorstellen (Dresken-Weiland, Bild 16. 64f). Das Bild der O. wurde unter dem Einfluss von Porträtclipei oder -muscheln im Verlauf des 4. Jh. seltener (*Imago clipeata). Ekklesiologische Interpretationen frühchristlicher O.darstellungen im Grabbereich (skeptisch bereits E. Dassmann, Art. Kirche II [bildersprachlich]: o. Bd. 20, 1017f) gelten heute als überholt (Studer-Karlen 118f).

3. Konstantinopel. Eine der Scheinsarkophagplatten aus einer Grabanlage am Silivri-Kapi in Kpel aus der 1. H. des 5. Jh. ist mit einem O.-Familienbild geschmückt (J. G. Deckers / Ü. Serdoroğlu, Das Hypogäum beim Silivri-Kapi in Istanbul: JbAC 36 [1993] 140/63 Taf. 6f; Studer-Karlen 57f Abb. 50). Die durch Säulen u. Giebel dreigeteilte Platte zeigt ein lat. *Kreuz mit Rhoschleife zwischen einem durch Chlamys mit Zwiebelknopffibel als hochrangig ausgewiesenen Mann u. seiner Frau, die beide als frontal stehende O. dargestellt sind. Ein Knabe neben der Frau ist ihr leicht zugewandt u. trägt einen aufgeschlagenen Kodex oder ein *Diptychon.

4. Nordafrika. Zu Verstorbenen u. Heiligen als O., besonders ihrer Darstellung zwischen zwei Kerzen, in Nordafrika u. Neapel J. Gagé, Art. Fackel (Kerze): o. Bd. 7, 196f. Zu entsprechenden nordafrikan. Grabmosaiken N. Duval, La mosaïque funéraire dans l'art paléochrétien (Ravenna 1976).

b. Bibl. Gestalten als Oranten. In der Katakombenmalerei des 3. u. auf den Sarkophagen des 4. Jh. wurden die Hauptpersonen einiger atl. Szenen so regelmäßig als O. beim Dankgebet für ihre Errettung dargestellt, dass sich die Nennung von Beispielen erübrigt. Betroffen hiervon sind *Daniel in der Löwengrube, *Noe in der Arche u. die drei *Jünglinge im Feuerofen (zur Ikonographie vgl. Dresken-Weiland, Bild 235/8. 288f. 304f). Ganz singulär ist eine 47,5 cm hohe Statuette des Jonas als O. in Cleveland, die gemeinsam mit drei weiteren Jonasskulpturen, einem Schaftträger u. drei Paaren von Porträtbüsten an unbekanntem Ort gefunden wurde. Die Porträts erlauben eine Datierung in das letzte Viertel des 3. Jh., der verwendete Marmor aus Dokimeion deutet auf eine Entstehung in Kleinasien. Ob der Fund aus einem Grabbau stammt oder zum Schmuck einer Villa gehörte, bleibt offen (H. A. Klein, Figurengruppen aus der Jonasgesch.: The Cleveland Museum of Art, Ausst.-Kat. München [2007] 28 nr. 1).

c. Heilige als Oranten seit dem späten 4. Jh. Der Übergang von der Darstellung Verstorbener als O. zu O.bildern von Märtyrern u. Heiligen u. deren Weiterentwicklung wurde von Belting-Ihm aO. (o. Sp. 352) 75/83 bereits ausführlich behandelt (vgl. auch A. Michael, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe [2005] 55/9). Auf einigen Denkmälern der Kleinkunst sind Heilige als O. mit horizontal ausgebreiteten Armen dargestellt, beispielsweise auf Goldglas-Schalenböden des 4. Jh. (C. Isings, Art. Glas: o. Bd. 11, 47) u. den kurz vor dem Ende des 5. Jh. in Ägypten einsetzenden Pilgerampullen des Märtyrers Menas (J. Witt, Menasampullen = Staatl. Museen zu Berlin. Skulpturensgl. u. Mus. für Byz. Kunst. Werke der Alltagskultur 1 (2000); J. Engemann, Abū Mīnā. Die Keramikfunde von 1965 bis 1998 [im Druck]). Hinweise auf eine besondere Kreuzsymbolik in Entsprechung zu den o. Sp. 360 erwähnten Vätertexten finden sich nicht. Bei den Menasampullen lassen die größeren u. besser geprägten Beispiele des 6. Jh. erkennen, dass die horizontale Armhaltung durch den Wunsch verursacht wurde, den Namen des Heiligen über seinen Armen anzubringen (G. Kaminski-Menssen, Bildwerke aus Ton, Bein u. Metall = Bildwerke der Slg. Kaufmann 3 [1996] 55/61 nr. I 1/24 Taf. 3/9; Witt aO. 111/8 nr. 1/8). Reliefdarstellungen des Heiligen in anderen Denkmälerbereichen zeigen ihn mit senkrecht erhobenen Unterarmen (zB. auf der Elfenbeinpyxis in London, Brit. Mus.: Volbach, Elfenbeinarb.[3] 113 nr. 181 Taf. 91).

d. Stifter als Oranten. Auch Personen, die inschriftlich als Stifter bezeichnet sind, konnten in Fußbodenmosaiken des 6. Jh. als O. dargestellt werden. Zu Beispielen u. Lit. vgl. W. E. Kleinbauer, Orants as donors: Stud. zur spätantiken u. byz. Kunst 3, Festschr. F. W. Deichmann (1986) 89/94; P. Baumann, Spätantike Stifter im hl. Land (1999) 240/3.

Jutta Dresken-Weiland danke ich für die Einsicht in ihr Manuskript zum Artikel ‚O.' für das RBK, Gerhard Rexin (F. J. Dölger-Institut, Bonn) für Hinweise zu Publilius.

R. BELLI PASQUA, Sculture di età romana in ‚basalto' (Roma 1995). – C. BERTELLI, Art. Orante: EncArteAnt 5 (1963) 704/8. – F. BISCONTI, Art. Orante: ders., Temi di iconografia paleocristiana = Sussidi allo studio delle antichità cristiane 13 (Città del Vat. 2000) 235f; Le pitture delle catacombe romane. Restauri e interpretazioni (Todi 2011). – J. DRESKEN-WEILAND, Bild, Grab u. Wort. Unters. zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. u. 4. Jh. (2010); Art. O.: RBK 7 (2013) 528/35. – J. ENGEMANN, Art. Hirt: o. Bd. 15, 577/607. – A. HERMANN, Die Beter-Stelen von Terenuthis in Ägypten. Zur Vorgesch. der christl. O.darstellung: JbAC 6 (1963) 112/28. – J. H. JONGKEES, New statues by Bryaxis: JournHellStud 68 (1948) 29/39. – TH. KLAUSER, Stud. zur Entstehungsgesch. der christl. Kunst 2: JbAC 2 (1959) 115/45; 7: ebd. 7 (1964) 67/76; 8: ebd. 8/9 (1965/66) 126/70. – C. KOCH, Art. Pietas: PW 20, 1 (1941) 1221/32. – F. MATZ, Das Problem der O. u. ein Sarkophag in Cordoba: MadrMitt 9 (1968) 300/10. – C. REINSBERG, Demeter, Artemisia u. die Pietas Augustae. Zur spätklass. Statue der ‚O.': Ramazan Özgan'a armağan, Festschr. R. Özgan (Istanbul 2005) 297/316. – E. v. SEVERUS, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1134/258. – C. SITTL, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890). – M. STUDER-KARLEN, Verstorbenendarstellungen auf frühchristl. Sarkophagen = Bibliothèque de l'ant. tard. 21 (Turnhout 2012). – R. VOLLKOMMER, Art. Pietas: LexIconMythClass 8, 1 (1997) 998/1003 Taf. 659/61. – H. WREDE, Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der röm. Kaiserzeit (1981). – N. ZIMMERMANN, Verstorbene im Bild. Zur Intention röm. Katakombenmalerei: JbAC 50 (2007) 154/79.

Josef Engemann.

Oratio funebris s. Leichenrede: o. Bd. 22, 1133/66.

Oratorium (Gebäude) s. Palast.

Orbis Romanus s. Imperium Romanum: o. Bd. 17, 1142/98.

Ordal (Gottesurteil).

A. Religions- u. kulturgeschichtl. Hintergründe. I. Definition. Das O. (Gottesurteil [G.]) ist eine zugleich forensische u. sakrale Aktion, die (gewissermaßen als in die Vergangenheit gerichtete Prophezeiung) dem Aufweis von Schuld oder Unschuld, von Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit eines Anspruchs u. ä. dient, wenn menschliche Möglichkeiten der Wahrheitsfindung nicht in Frage kommen oder Wort gegen Wort steht. Seltener dient es der bloßen übernatürlichen Bekräftigung, ohne Rechtsstreit. In jedem Fall wird Gott bzw. die Gottheit als oberster u. allein untrüglicher Richter u. Gewährsmann des Rechts angerufen. Vom reinen Wunder unterscheidet es sich durch einen (oft nur minimalen) organisatorischen bzw. forensischen Rahmen. Das O. ist also ein inszeniertes u. bewusst herbeigeführtes Geschehen, in dem Gott (oder die Gottheit) selbst tätig wird, um Rechtsprechung zu ermöglichen. Es ist nicht identisch mit dem ‚Gottesgericht' oder überhaupt einem direkten strafenden Handeln der Gottheit, sondern überführt nur den Übeltäter (uU. auch durch einen Stellvertreter); allerdings ist diese Überführung oft physisch schmerzhaft.

Das O. gehört also zu den von der Gottheit erbetenen Zeichen u. steht damit dem *Orakel näher als dem Omen. Die Vollstreckung eines Urteils bleibt dem menschlichen Gericht vorbehalten (van der Toorn 40). Doch sind die Grenzen fließend, vor allem, wenn das übernatürliche Element legendenhaft gesteigert erscheint. Berufene G. haben feste tradierte Formen, im MA etwa Feuer-O. u. Kesselprobe, Bahrprobe, Schluck-O., Rasengang, Zweikampf, Kaltwasserprobe (Tauch-O.) u. Kreuzprobe. Unberufene G. stehen am Übergang zum allgemeinen Glauben an Omina u. Vorzeichen, nur beziehen sie sich auf die Vergangenheit u. definieren den moralischen oder kultischen Status einer Person, bei der dieser in Frage stand.

II. Vorformen u. Umfeld. Zwar wird in allen antiken Texten zum O. die Gottheit als tätiger Garant der *Gerechtigkeit gedacht, doch schwingen vielfach archaisch-magische Vorstellungen mit. Diese können sich auf eine magische ‚Zwinghandlung' beziehen (so Müller-Bergström) oder an die Unverletzbarkeit des Fakirs erinnern; das O. erweise dann weniger ‚Unschuld' als ‚magische Überlegenheit' (dazu Erler, Ursprung 57f, der etwa an Siegfrieds Durchschreiten der Waberlohe erinnert). Beim Wasser-O. weist das ‚reine Element' den Schuldigen ab (der nicht untergeht), während der Unschuldige vom Wasser aufgenommen wird etc. Doch sind solche Elemente in der hier behandelten Epoche von der Idee der überführenden Gerechtigkeit der Gottheit überlagert. Zu unterscheiden sind ein- u. zweiseitige O.: Nur letztere haben einen ‚Sieger', wie der gerichtliche Zweikampf (bzw. ermitteln eine Person aus einer Menge, etwa bei den zahlreichen Diebstahl-O.); erstere sind eher Proben. O. dienen der Abwehr einer Anschuldigung oder Verdächtigung oder aber der Ermittlung eines Schuldigen. Insofern ist O. bzw. G. eine Sammelbenennung für durchaus vielschichtige Erscheinungen des Rechtslebens. Mutproben u. Glücksspiele können als abgesunkene, ‚harmlose' Verwandte des O. gedeutet werden, ebenso die Wette (E. v. Künßberg, Rechtsbrauch u. Kinderspiel. Unters. zur dt. Rechtsgesch. u. Volkskunde[2] [1952] 57; s. u. Sp. 389/91 zu O. zur Entlarvung eines Diebes; *Gesellschaftsspiele). Umstritten ist, ob das O. eine ‚verschärfte Form des Eides' darstellt (O. Schrader, Art. G.: ReallexIndogermAlt 1[2] [1917] 408) oder umgekehrt der Eid aus dem G. abzuleiten ist (R. Hirzel, Der Eid [1902] 176/81, der sich u. a. auf den Styx-Eid berufen kann, den Hesiod. theog. 793/805 als Trank-O. schildert). In jedem Fall hängen beide eng zusammen. Das ungünstig ausgehende O. kann als Erfüllung der bedingten Selbstverfluchung des Eides interpretiert werden bzw. das Eintreffen der Selbstverfluchung macht den Eid zum O. (vgl. schon Hom. Il. 3, 299f; 19, 264f; Paus. 5, 24, 10; dazu das Gesetz bei Andoc. 1, 98 u. ö.). Diese Affinitäten gelten auch für andere Kulturen, zB. die vorislamisch-arab. (J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums[3] [1961] 186/90), die auch Wahrheitsproben mit Feuer u. Wasser-O. kennt, ebenso Keuschheitsproben (zur bedingten Selbstverfluchung zB. Koran, Sure 24, 6/9; vgl. Wellhausen aO. 189f). Das O.wesen ist überhaupt global verbreitet (so zB. Erler, G. 1769), vor allem im afrikan. u. indoarischen Raum. Eine Systematisierung oder Auflistung der verschiedenen O.arten unter einem Oberbegriff kennen die antiken griech., röm., jüd. u. christl. Literaturen nicht, wohl aber die iranischen u. indischen (A. B. Keith, Ordeal [Hindu]: Crawley u. a. 522/4). – In volkstümlichen Erzählungen (Sagen, Legenden, Märchen) haben O. oft eine tragische Funktion (sie kommen zu spät). Berufene G. in Erzählungen steigern die Dramatik u. sind Wendepunkte des Geschehens. Verwandt sind u. a. Unschulds- u. Schuldomina (Sichtung der Motive bei S. Thompson, Motif-index of folk literature 3[2] [Copenhagen 1956] 392/4, Mot. H220/36; H. Gröchenig, Art. G.: Enz. des Märchens 6 [1990] 24/31). Zwar greifen im O. archaische Vorstellungen ununterscheidbar ineinander: die magischen Kräfte des Unschuldigen oder einfach auch nur Stärkeren, des O.elements (vor allem Wasser u. Feuer) u. der Gottheit. Aber potentielle (etwa theologische) Erklärungen müssen von einem ungebrochenen volkstümlichen Glauben an die Wirksamkeit von O. doch getrennt werden. In theologischen Diskursen wird das O. gelegentlich geduldet, selten förmlich legitimiert, u. schließlich schon im MA überwunden. Seine Einbindung in ältere Rechtssysteme divergiert dabei sehr stark. – Das Wort O. selbst gehört als mittellateinisch ordalium, ordela (nachantik, schon DuCange, Gloss. Lat. 6, 57 s. v. ordela) zu angelsächsisch ordál, altfriesisch ordél u. ä. (wörtlich

‚großes Gericht', auch in Verbindungen wie angelsächsisch ísen-ordál, wæter-ordál, ‚O. mit heißem Eisen' bzw. ‚mit Wasser'; wohl aus dem Altfränkischen). Erst im 19. Jh. wird es in der dt. Wissenschaftssprache geläufig. Bedeutungsentsprechend ist althochdeutsch urteili u. ä., mittellateinisch oft auch iudicium, divinum iudicium, iudicium Dei u. a. (die aber nie technisch nur das O. meinen).

B. Griechenland, Rom u. Iran. I. Griechisch-römisch. In der griech.-hellenist. Welt sind O. u. ordalähnliche Handlungen weniger Ausdruck definierter Rechtssysteme als volkstümlicher Traditionen, die unter exzeptionellen Rahmenbedingungen aktiviert werden konnten u. insgesamt eher selten bezeugt sind. Der Reinigungseid mit Unschuldsbeteuerung hat im griech. Raum nur geringe ordalhafte Züge. Sophocl. Ant. 264f evoziert das Durchschreiten eines Feuers u. das Anfassen glühenden Eisens zur Bekräftigung einer Unschuldsbeteuerung. Hier wie oft ist eine Unterscheidung fiktionales vs. real existierendes Ritual schwierig. Steph. Byz. s. v. Παλίκη (496f Meineke; nach PsAristot. mir. 58, 834b 3/17) kennt aus Sizilien den Brauch, einen hl. Eid auf eine Holztafel zu schreiben u. aus deren Verhalten im Wasser der hl. Vulkankrater der Παλικοί den Rechtsstreit zu entscheiden. Zu vergleichen ist, was Macrob. Sat. 5, 19, 15/31 mit Zitat aus Polemons Buch über die sizilischen Wunderflüsse (frg. 83 [FHG 3, 140f]) u. Diod. Sic. 11, 89, 5f vom O.eid mit giftigem Schwefelwasser an diesem Heiligtum berichten; nach Diodor verloren manche Schuldige von den Giftdämpfen das Augenlicht als direkte Götterstrafe (ebd.; vgl. L. Bloch: Roscher, Lex. 3, 1 [1897/1902] 1281/95). Ähnlich erzählt Achilles Tatius zwei Keuschheits-O.: In einem Fall steigt die Frau mit einem auf eine Tafel geschriebenen Eid um den Hals in eine Quelle bei Ephesus; geurteilt wird nach dem Steigen oder Sinken des Quellwassers (8, 12, 8f). Im anderen Fall wird die zu prüfende Frau in eine dem Pan geweihte Höhle eingeschlossen. Für eine Jungfrau erklingt die Syrinx des Gottes u. die Höhle öffnet sich von selbst, im anderen Fall ist die Frau nicht mehr auffindbar, wenn die Höhle nach drei Tagen von den Priestern geöffnet wird (8, 6, 12/4; vgl. zur Frage nach einer Anknüpfung des fiktionalen Textes an einen realen Ritus K. Plepelits, Achilles Tatios. Leukippe u. Kleitophon [1980] 38/40). Dazu passen die Zeugnisse anderer antiker Romane. Heliod. Aeth. 10, 7/9 erweist Charikleia ihre Reinheit u. Unschuld in einem Feuer-O.: Sie muss barfuß (*Barfüßigkeit) durch ein Altarfeuer laufen. Es ist bezeichnend, dass diese Belege Romanen entstammen u. in ironischem Tonfall erzählt sind, ja im Fall des Achilles Tatius Züge einer Farce besitzen. Keuschheitstests haben allerdings eine lange Geschichte (s. u. Sp. 379/81. 393f; G. Sissa, Greek virginity [Cambridge, Mass. 1990]; K. C. Kelly, Performing virginity and testing chastity in the MA [London 2000]). Nicht bekannt ist, ob auch die zahlreichen ‚Feuerläufer' ursprünglich weniger ihren Mut als ihre kultische Reinheit demonstrieren sollten, wie zB. bei dem barfüßigen Feuerlauf der Priesterin im kappadokischen Kult der Artemis Perasia in Kastabala (Strab. 12, 2, 7; Weiterleben in den neugriech. Anastenaria?; vgl. auch Eur. Bacch. 757f; L. M. Danforth, Firewalking and religious healing. The Anastenaria of Greece and the American firewalking movement [Princeton 1989]) u. dem jährlich vor großem Publikum stattfindenden Feuerlauf im Kult der sabinischen Göttin Feronia (Strab. 5, 2, 9; Varro bei Serv. Verg. Aen. 9, 787 [2, 564 Thilo / Hagen]; Plin. n. h. 7, 19; G. Radke, Die Götter Altitaliens[2] [1979] 124/7; allgemein W. Larbig, Schmerz [1982] 151/89). Feuerläufer (barfuß durch glühende Kohlen) waren auch die italischen Hirpi Sorani (Plin. n. h. 7, 19), wobei der rituelle Kontext ein Fest des lokalen *Apollo als eines chthonischen Herrn der Pestilenz war (vgl. Verg. Aen. 11, 785/8; Sil. Ital. 5, 175/85). Ihr Tun galt als sakral; der Senat befreite sie dafür vom Kriegsdienst u. anderen Staatsdiensten. Offenbar führten sie das ordalhafte Initiationsritual eines Männerbundes fort: Hirpi sind sabinisch ‚Wölfe, Wolf(skrieger)' (W. F. Otto, Art. Hirpi Sorani: PW 8, 2 [1913] 1933/5). Einen eigenartigen Jungfräulichkeitstest kannte man in Lanuvium: Mädchen reichten vor einer Schlangenhöhle der Schlange Speisen dar. Die Speisen wurden von der hl. Schlange angenommen oder abgelehnt; offenbar galt auch der Biss der Schlange als O. Waren alle getesteten Mädchen Jungfrauen, galt dies als Garantie guter Ernte im kommenden Jahr (Propert. 4, 8, 3/14; Ael. nat. an. 11, 16; Verwechslung mit Lanivium bei Plin. n. h. 35, 17; E. Rein, Die Schlangenhöhle von Lanuvium [Helsinki 1919]). Nach Plin. n. h. 7, 17 kann der sagenumwobene Stamm der

Thibii im Wasser nicht untergehen, wie man später allgemein von Zauberern annahm (nach Plut. quaest. conv. 5, 7, 680DE besaßen sie den *Bösen Blick); darin kündigt sich die Wasserprobe der mittelalterl. u. frühneuzeitl. Hexenverfolgungen an. Parallelen sind auch hier weit gestreut, zB. kennt Mānava-Dharmaśāstra (‚Gesetzbuch des Manu') 8, 113/6 (engl. Übers.: G. Bühler: Sacred books of the East 25 [1886] 274) Wasserprobe u. Feuer-O. parallel zum förmlichen Eid (vgl. allgemein R. Wolf, Mysterium Wasser. Eine Religionsgesch. zum Wasser in Antike u. Christentum [2004] 275/314). Vgl. auch das Schwimmen oder Untergehen von Orakellosen in einer Urne (lat. sitella) bei Plautus (Cas. 296. 384/6; wo es um einen Rechtsstreit mit Zweikampf geht) bzw. von Nüssen (*Nuss) in einem Weinbecher Petron. sat. 137. PsAristot. mir. 113, 841a 9/18 berichtet, die Erdölquelle am karthagischen hl. Berg Uranium würde nur reichlich fließen, wenn ein kultisch Reiner das Öl aus der Quelle schöpft. Noch der byz. Romanautor Eustathius Macrembolites kennt einen Fluss bei Artecomium, dessen Wasser trübe werde, wenn eine schuldbeladene Frau in ihn steige (Hysm. amor. 8, 7, 2/6 [97f Marcovich]; zu O.quellen W. Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites[2] [London 1894] 179/84). Umgekehrt bedienen sich Unschuldsproben oft einer Jungfrau (Grimm 598f). Paus. 7, 25, 13 (vgl. Plin. n. h. 28, 147) wird die künftige Priesterin des Gaios-Heiligtums am Krathis, die nur mit einem Mann Umgang gehabt haben darf, durch das Trinken von Stierblut getestet (falls mehrere Bewerberinnen das O. bestehen, wird gelost). Im Falle des Nichtbestehens (Erbrechen?) wird sie bestraft. Stierblut verleiht auch mantische Kräfte (vgl. N. Förster, Marcus Magus [1999] 80f). Paus. 10, 19, 2 dürfen alleine Jungfrauen zu Ehren der Hydna u. des Scyllis ins *Meer tauchen (textlich unsicher). Pausanias kennt auch das direkte göttliche Strafgericht: So wird ein Mörder beim Betreten des Erinnyenheiligtums in Kerynea sofort wahnsinnig (7, 25, 7). Speziell auf Meineid kann die Strafe direkt folgen (vgl. das ὕδωρ ὁρκίου Διός: Philostr. vit. Apoll. 1, 6 oder die Überlieferungen von ‚Eidströmen', wie der Styx bei Hesiod. theog. 782/805 u. den bithynischen u. thessalischen Horkos-Flüssen, deren hl. Wasser offenbar als O. getrunken wird; vgl. Hirzel aO. 161$_2$. 199f$_2$. 201/4$_1$; J. G. Frazer, Pausanias 4 [1898] 252/5 zu Paus. 8, 17, 6/18, 6). Eine merkwürdige Steigerung ist es, wenn Zeus selbst ein Los-O. über Leben u. Tod entscheiden lässt (Hom. Il. 22, 208/12). Aus mythischen Erzählungen (etwa über Kindsaussetzungen) archaische griechische O. zu erschließen, versuchte G. Glotz, L'ordalie dans la Grèce primitive (Paris 1904), ohne dass ihm die Forschung hierin gefolgt wäre. Das bekannte Motiv der Bocca della Verità ist erst spätmittelalterlich (D. Comparetti, Vergil in the MA [London 1895] 337/9). Bedingte Selbstverfluchungen können sich mit dem O. berühren. In einer späthellenist. *Fluchtafel aus dem Demetertempel von Knidos (Audollent nr. 1; J. G. Gager, Curse tablets and binding spells from the ancient world [New York 1992] nr. 89) richtet eine Frau namens Antigone eine bedingte Selbstverfluchung an die chthonischen Numina *Demeter, Kore, Pluton sowie alle Götter u. Göttinnen ‚bei Demeter', falls sie ihren Mann, wie ihr nachgesagt werde, vergiftet oder verhext habe (t. t. φάρμακον), oder eine Frau im Tempel beauftragt habe, ihn (wohl durch bezahlten Zauber) zu töten. In diesem Falle solle sie ‚brennen' (an Fieber erkranken?); falls nicht, solle ihr kein Leid geschehen. Es wird sogar der Preis eines solchen Schadenzaubers genannt (1½ Minen; Ähnliches bei Audollent nr. 4. 8; vgl. H. S. Versnel, Πεπρημένος. The Cnidian curse tablets and ordeal by fire: R. Hägg [Hrsg.], Ancient Greek cult practice from the epigraphical evidence [Stockholm 1994] 145/54; allgemein Versnel, Fluch u. Gebet [2009]). Verwandt sind überhaupt die vielfältigen antiken Fluchtafeln u. bedingten Verwünschungen sowie die häufigen inschriftlichen Appelle an die Gottheit, Recht zu schaffen bzw. Rache zu üben (vgl. M. Frenschkowski, Art. Verwünschung: Enz. des Märchens 14 [2011] 166/72; F. Graf, Fluch u. Verwünschung: ThesCRA 3 [2005] 247/70).

II. Ordale bei anderen Völkern in der Sicht griech. u. röm. Autoren. Obwohl ordalhafte Riten bei Griechen u. Römern in hellenistisch-römischer Zeit insgesamt nur eine geringe Rolle spielen, haben diese doch vielfach entsprechende Rituale bei anderen Völkern beobachtet. Schon *Herodot spielt auf O. zur Überführung von Dieben an ägyptischen Tempeln an (2, 174) u. erwähnt einmal das Trinken von Stierblut durch Psammetich

offenbar als (tödliches) Trank-O. (3, 15). Am Rhein wohnende Stämme warfen angeblich einen Säugling in den Fluss, um seine eheliche Herkunft in Erfahrung zu bringen. Blieb er am Leben, war er kein uneheliches Kind (Paradoxogr. Vat. 17 [336 Giannini]; vgl. Claud. in Rufin. 2, 112; eine solche Wasserprobe kennen auch Anth. Gr. 9, 125; Iulian. Imp. or. 3 [2], 81D [1, 1, 156 Bidez]; PsIulian. Imp. ep. 191 [1, 2, 247 B.]; Nonn. Dion. 23, 94/7). Die Faktizität solcher Überlieferungen ist schwierig zu beurteilen, zumal sie einen ‚Barbarendiskurs' illustrieren. Von den (angeblich gegen Schlangenbisse immunen) Psylloi wird erzählt, sie testeten die eheliche Herkunft eines Säuglings, indem sie ihn in einen Korb mit Schlangen legten: War er ehelich gezeugt, welkten die Schlangen dahin (Ael. nat. an. 1, 57; 16, 27, zufolge dieser Stelle nach Agatharchides; Plin. n. h. 7, 14, wohl nach der gleichen Vorlage). Nach Paradoxogr. Vat. 16 (336 G.) testeten thrakische Männer die Treue ihrer Frauen, indem sie sie zum Trinken von Wasser des Flusses Mestos (v. l. Nestos) zwangen. Im Falle der Treue gebaren sie einen Knaben, im Falle der Untreue ein Mädchen. Solche Bräuche erregten ethnographisches Interesse; griechische Männer hätten in ähnlichen Zweifelsfällen eher ein Orakel befragt. Bardaisan (*Bardesanes) beschreibt detailliert indische O. (s. u. Sp. 386). Antike Autoren bezeugen vor allem ein reiches keltisches O.wesen. Strab. 4, 4 (nach Artemidor) berichtet von einem Vogelorakel, bei dem Raben Kuchenstücke der Streitparteien essen oder zerstreuen u. sich danach der Rechtsstreit entscheidet. Auch im mittelalterl. Irland u. Wales sind O. reich bezeugt, u. a. Feuer-O., bei denen der Beschuldigte über glühende Kohlen laufen muss. Liv. 28, 21, 6/10 berichtet vom Duell-O. zweier keltiberischer Königssöhne um die Thronsukzession, die Scipio Africanus nicht als Schiedsrichter akzeptieren wollten, sondern nur den Kriegsgott; Sil. Ital. 16, 537f zufolge war dies nationaler Brauch. Im lothringischen Grand wurde ein keltischer Apollo Grannus verehrt, in dessen heißer Quelle sich Meineidige verbrannten, die also als Bekräftigung eines Eides gebraucht wurde (Paneg. lat. 6 [7], 21, 7 Mynors). Das Heiligtum war auch als Heilort sehr beliebt (*Caracalla hatte es für eine Kur besucht; Dio Cass. 77, 15, 6; S. Kerneis, La chaudron de parjures. Rome, les barbares et l'ordalie: B. Lemesle [Hrsg.], La preuve en justice de l'antiquité à nos jours [Rennes 2003] 23/47).

III. Ordal u. Losorakel. In Nähe zum O. bewegt sich vor allem das Losorakel (zum Verfahren Hoffmann / Vultaggio / Neuber 217f. 221f. 283/7. 305. 315f. 342/6; vgl. *Los; *Kleros). So sollten nach einem Gesetzentwurf bei athenischen Asebieprozessen Lose (ψηφίσματα) benutzt werden, die zuvor auf den Altar der Göttin *Athena gelegt wurden; doch wurde das Verfahren, das gegen Perikles gerichtet war, offenbar nicht angewendet (Plut. vit. Per. 32, 1). Das pagane Losorakel beruft sich öfter auf die Götter, auch wenn es häufig der Problemlösung alltäglicher Sorgen dient (vgl. F. Naether, Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im röm. Ägypten [2010], die die diversen spätantiken Losorakel [Sortes Sangallenses, Sortes Sanctorum, Sortes Homericae, Sortes Vergilianae, Sortes XII Patriarcharum, Sortes Alphabeticae, Sortes mit bibl. Texten etc.] untersucht). Wenn diese in rechtlichen Streitigkeiten zur Anwendung kamen, wurden sie als Entscheidungshilfe zum ‚privaten O.'. Der durchschnittliche Orakelbefrager der Sortes Astrampsychi gehörte offenbar der männlichen Elite des Reichs an (ebd. 276), die Sortes Sangallenses dagegegen zielten eher auf eine bäuerliche Bevölkerungsschicht (Hs. des 6. Jh., aber Text vielleicht aus dem 2. Jh., christlich beeinflusst). Interessanterweise wurden sie offenbar von Menschen aller Religionen genutzt (279/89). Kleinasiatische Inschriften geben Kunde von den sachlich verwandten u. ebenfalls beliebten Würfelorakeln, deren Orakeltafeln (mit den Deutungen zu bestimmten Wurfkombinationen) auch öffentlich aufgestellt waren (J. Nollé, Südkleinasiat. Losorakel in der röm. Kaiserzeit: Antike Welt 18, 3 [1987] 41/9; ders., Kleinasiat. Losorakel. Astragal- u. Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitl. Orakelrenaissance [2007]; F. Heinevetter, Würfel- u. Buchstabenorakel in Griechenland u. Kleinasien, Diss. Breslau [1912]). – Das Orakel durch zufälliges Öffnen eines Buches (‚Däumeln') könnte sich der Tatsache verdanken, dass Dichter ohnehin gerne als inspiriert galten (G. Schwendner, Under Homer's spell: L. Ciraolo / J. Seidel [Hrsg.], Magic and divination in the ancient world [Leiden 2002] 107/19; P. W. van der Horst, Sortes. Sacred books as in-

stant oracles in Antiquity: ders., Japheth in the tents of Shem. Stud. on Jewish Hellenism in Antiquity [Leuven 2002] 159/90; allgemein über Losorakel C. A. Tuczay, Kulturgesch. der mittelalterl. Wahrsagerei [2012] 189/227). – Die kirchl. Haltung divergierte: Das Decretum Gelasianum verurteilt die sortes apostolorum (5, 6, 8 [TU 38, 4, 54 v. Dobschütz]; vgl. Komm. ebd. 307; häufiger heißen sie sortes sanctorum u. ä.), so auch zB. die Synode v. Vannes (vJ. 465 nC.) cn. 16 (CCL 148, 156) u. andere Synoden. Augustin verteidigte bestimmte Verwendungen des Losens (conf. 8, 12, 29; vgl. Hoffmann 505; E. v. Dobschütz, Art. Sortes Apostolorum oder Sanctorum: Herzog / H.[3] 18 [1906] 537/9).

IV. Iran in seinem Einfluss auf westl. Kulturen. Vor allem Feuer-O. sind im Iran (*Persien I) sehr breit bezeugt, sowohl als eschatologische Mythologumena wie auch als tatsächliche Prozessriten (Trinken geschmolzenen Metalls u. ä.). Eschatologische Feuer-O. kennt der Zoroastrismus. Die Seele des Rechtschaffenen kann sicher u. leicht die Činvat-Brücke überqueren, die über geschmolzenes Metall führt, in welches die Gottlosen herabstürzen (Gr. Bundahišn 30. 34 [Text u. engl. Übers.: B. T. Anklesaria, Zand-ākāsīh. Iranian or Greater Bundahishn (Bombay 1956) 256/63. 282/93]). Unklar ist, ob Zusammenhänge mit Jenseitsbrücken in christlicher Visionsliteratur (zuerst Greg. M. dial. 4, 37 [36], 8 [SC 265, 130]) bestehen (vgl. P. Dinzelbacher, Die Jenseitsbrücke im MA [Wien 1973], bes. 11/7. 20f. 72/5. 159/67). Beim Letzten Gericht wird sich der Metallstrom Ayōhšust als Feuerkatarakt über die Welt ergießen, der die Bösen verbrennt, die Rechtschaffenen aber am Leben lässt (Yašt 17, 20 [K. F. Geldner (Hrsg.), Avesta 2 (1889) 235; dt. Übers.: F. Wolff, Avesta (Straßburg 1910) 280]; Vispered 20, 1 [Geldner aO. 27; dt. Übers.: Wolff aO. 126]; vgl. Yasna 30, 7; 32, 7; 51, 9 [Geldner aO. 1 (1896) 107. 116. 181; dt. Übers.: Ch. Bartholomae, Zarathushtra, die Gatha's des Awesta (Straßburg 1905) 15. 28. 108]). In den Pahlavi-Schriften wird dieses Motiv weiter entfaltet (M. Stausberg, Die Religion Zarathustras 1 [2002] 323). Der O.gott Rašnu gehört in das Umfeld des *Mithras (Yašt 12 [Geldner aO. 2, 163/7; dt. Übers.: Wolff aO. 226/9] wird er vor einem O. angerufen); beim Totengericht wägt er gute u. böse Taten. Vidēvdāt 4, 54f (Geldner aO. 3 [1896] 31; dt. Übers.: Wolff aO. 340) schildert ein Prozess-O. unter seiner u. Mithras' Leitung, bei dem zum Unschuldserweis gold- u. schwefelhaltiges Wasser getrunken wird. Vielleicht ist er mit dem Cautopates der Mithrasmysterien identisch. Für die sassanidische Zeit sind O. sowohl in zoroastrischen Quellen (Ardā Virāz Nāmag 2/4 [F. Vahman (Hrsg.), Arda Wiraz Namag. The Iranian ‚Divina Commedia' (Copenhagen 1986) 78/83; engl. Übers.: ebd. 191f; Komm.: ebd. 228]: Ausgießen flüssigen Metalls über die Brust u. ritueller Lanzenwurf) als auch in christlichen Märtyrertexten bezeugt, u. a. als erzwungenes Trinken von Tierblut (O. Braun, Ausgewählte Akten pers. Märtyrer = BKV[2] 22 [1915] 104/6. 134). Im Konkurrenzkampf gegen Nonkonformisten habe unter Šābuhr II der Priester Ādurbād ī Mahraspandān durch ein O. mit geschmolzenem Metall, das über seine Brust gegossen wurde, den Sieg für die zoroastrische Orthodoxie davongetragen (t. t. ist var[īh], ‚O.'; Dēnkard 7, 5, 5; weitere O.arten ebd. 7, 5, 4/6 [Text u. frz. Übers.: M. Molé, La legende de Zoroastre selon les Textes Pehlevis (Paris 1993) 62f; engl. Übers., in Details veraltet: E. W. West: Sacred books of the East 47 (1897) 74f]; das O. dient hier dem Legitimationserweis ganzer religiöser Systeme. Zu Feuer-O. im Iran, die noch Firdausi erwähnt, vgl. Mayer 1/79; M. Macuch, Rechtskasuistik u. Gerichtspraxis zu Beginn des 7. Jh. im Iran (1993) Reg. 764 s. v. O.; E. Edwards, Art. Ordeal (Iranian): Crawley u. a. 524/6; C. Colpe u. a.: Haussig, Wb. Myth. 4 (1986) 262. 299. 302. 334. 339. 420. 434. 474; genauer Ablauf bei M. Boyce, On Mithra, Lord of Fire: Monumentum H. S. Nyberg 1 (Téhéran 1975) 69/76. Im indoarischen Bereich kennt vor allem *Indien seit ältester Zeit ein reich differenziertes O.wesen, das hier nicht dargestellt werden kann. Auch das feierliche Auslosen ist in Persien seit alters bekannt (Herodt. 3, 128). Die midraschartigen Überlieferungen von den *Jünglingen im Feuerofen (Dan. 3) bzw. *Abraham im Feuerofen Nimrods sind evtl. Nachhall eines iranischen Feuer-O.; speziell letztere ist dezidiert mehr Probe als Hinrichtungsmodus (zu Abraham im Feuerofen PsPhilo lib. ant. bibl. 6, 16/8 [SC 229, 94/6]; Targ. PsJonat. Gen. 11, 28 [M. Ginsburger (Hrsg.), Ps-Jonathan (1903) 19]; Gen. Rabbah 34, 9 zu Gen. 8, 2; ebd. 38, 13 zu Gen. 11, 28 [Wünsche, BR 1, 2, 151. 173]; Pirqe de Rabbi Eliezer 26 [D. Börner-Klein, Pirke de-Rabbi

Elieser (2004) 284f]; 'Abot R. Natan A 33 [94f Schechter]; Seder Elijahu Rabba 5 [M. Friedmann (Hrsg.), Seder Eliahu Rabba and Seder Eliahu Zuta (Tanna d'be Eliahu)[3] (Jerus. 1969) 27]; b'Erubin 53a; bPesaḥim 118a; bSanhedrin 93a; Num. Rabbah 2, 137d zu Num. 2, 32 [Wünsche, BR 4, 1, 23]; PsEucher. comm. in Gen. 11, 27f [PL 50, 944; als jüd. Tradition gekennzeichnet] u. ö.; L. Ginzberg, Legends of the Jews 1[10] [Philadelphia 1954] 198/201; 5[7] [ebd. 1955] 212f nr. 28/34; alle Texte einschließlich islamischer [Koran, Sure 21, 68f; 37, 97] u. anderer späterer Nebenüberlieferungen bei J. A. Tvedtnes u. a. [Hrsg.], Traditions about the early life of Abraham [Provo 2001]). PsClem. Rom. recogn. 1, 32, 2 (GCS PsClem. Rom. 2, 26) verhindert der Glaube Abrahams den feurigen Untergang der Welt analog der Wasserflut zZt. *Noes. Feuer-O. wurden auch durch Jes. 34, 2 legitimiert. Sie wurden auch in der arab. Welt rezipiert (Lecken glühenden Eisens mit der Zunge als O.: I. Goldziher, Das Strafrecht im Islam: Th. Mommsen [Hrsg.], Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker [1905] 108). Die genaue Bedeutung des ‚Feuereides' Demosth. or. 54, 40 ist nicht bekannt (vgl. Hirzel aO. [o. Sp. 368] 209_1). – Eschatologische Feuer-O. stehen in einem im Einzelnen unklaren Zusammenhang mit dem Feuer als reinigendem Element im Weltgericht in jüdischen u. christlichen Texten (vgl. 1 Cor. 3, 12/5). Schwerlich gehört die Lesart καυθήσωμαι ebd. 13, 3 hierher (D. Zeller, Der erste Brief an die Korinther = Meyers-Komm 5 [2010] 407/10; Dölger, ACh 1, 254/70). 1 Cor. 11, 29f provoziert das unwürdige Essen der Eucharistie ein G., das wohl als Erkrankung zu verstehen ist; daran knüpfen zahlreiche spätere O.rituale an (‚Abendmahlsprobe', schon Greg. Tur. hist. Franc. 9, 8 [MG Script. rer. Mer. 1, 1[2], 421], hier verbunden mit einem Eid auf die Reliquien des Julianus).

C. Alter Orient, AT u. antikes Judentum. I. Alter Orient. Im alten Mesopotamien bieten O. bei verschiedenen Prozessformen eine Möglichkeit der Wahrheitsfindung, wenn keine anderen Mittel zur Verfügung stehen. Codex Hammurapi § 2 (Text. Umw. AT 1, 1, 44f) bzw. ebd. § 132. 133b (58f) kennt ein Wasser-O. in einem Fluss bei Hexerei- u. Ehebruchsverdächtigungen (*Ehebruch; *Hexe; *Magie). Wenn der Flussgott aber die Unschuld des Angeklagten bezeugt, wird der Ankläger getötet (vgl. schon den sumerischen Codex Urnammu § 13f [ebd. 1, 1, 21] u. das Mittelassyr. Rechtsbuch § 17. 22. 24f [ebd. 1, 1, 83/5]). Der O.fluss Ilurugu erscheint öfters auch personifiziert (Gebetsbrief des Sin-Iddinam bei W. W. Hallo [Hrsg.], The context of scripture 1 [Leiden 1997] 532/4). Ein Brief aus Mari am Euphrat (Archives Royales de Mari 26, nr. 249; 18. Jh. vC.) macht die Details anschaulich: Eine Dienerin muss stellvertretend für ihre der Hexerei angeklagte Herrin ein Tauch-O. bestehen u. schwören, dass ihre Herrin keine Hexerei betrieben, keine Palastgeheimnisse verraten oder eine andere Person die Briefe ihrer Herrin geöffnet u. dass diese sich nicht gegen ihren Herrn (Ehemann) vergangen habe. Zusammen mit diesen Eiden muss sie in den Fluss steigen, dessen wilder Lauf sie überwältigt (als unmittelbares Wirken des Flussgottes gedeutet), so dass sie ertrinkt (W. H. van Soldt, Art. O. [Ordeal] A. Mesopotamien: ReallexAssyr 10 [2003/05] 124/9; Th. van den Hout, Art. O. [Ordeal] B. Bei den Hethitern: ebd. 129f). Nach einem babylonfeindlichen assyr. Text wird sogar der Gott Marduk einmal einem Wasser-O. unterworfen (D. O. Edzward: Haussig, Wb. Myth. 1[2] [1983] 97). Erde aus dem Stadttorbereich in Wasser gelöst als Trink-O. ist bereits in Mari (2. Jtsd. vC.) bezeugt (M. Weinfeld, Art. Ordeal of jealousy: EncJud 15[2] [Jerus. 2007] 462f). Die Grenze zum Orakel ist fließend. Aus Assur ist ein Psephisma (Losorakel) mit Alabaster- u. Hämatitsteinen bezeugt, das an die atl. Urim u. Thummim erinnert (engl. Übers.: V. Hurowitz: Hallo aO. 444). Feuer- u. Gift-O. sind im alten Mesopotamien unbekannt, auch dient das O. immer nur der Klärung von Streitfällen zwischen Individuen, nicht zB. zwischen Staaten. Magische Handlungen, Eid, O., Omen u. Orakel können dabei ein komplexes Beziehungsgeflecht eingehen (Ch. Faraone, Molten wax, spilt wine and mutilated animals. Sympathetic magic in early Greek and Near Eastern oath ceremonies: JournHellStud 113 [1993] 60/80). Aus dem hethitischen Raum sind Wasser- u. Trank-O. bezeugt. Auch die ägypt. Rechtsprechung kennt ordalhafte Berücksichtigung von Orakeln, etwa durch die Bewegungen einer herumgetragenen Götterbarke. Ordalähnliche Züge nimmt schon das Totengericht an (Abwägen des Herzens u. der Feder; vgl. R. Merkelbach, Isis re-

gina - Zeus Sarapis. Die griech.-ägypt. Religion nach den Quellen dargestellt [2001] § 41). Für Ägypten wurde in Hinsicht auf gewisse Texte gelegentlich ein Bezug auf O. behauptet, etwa (wenig plausibel) für den ‚Zweikampf zwischen Horus u. Seth' (A. Schafik, Sur l'ordalie en Égypte pharaonique: JournEconSocHistOr 34 [1991] 361/4; ders., Legal aspects in the contendings of Horus and Seth: A. B. Lloyd [Hrsg.], Studies in Pharaonic religion and society in honour of J. Gwyn Griffiths [London 1992] 137/45). Zumindest in der hellenist.-röm. Zeit sind O. in Ägypten nicht Teil der ‚normalen' Rechtsprechung. Allerdings steht es im ägypt. Recht dem Kläger in gewissen Fällen frei, sich an ein weltliches oder ein Tempelgericht zu wenden. Im letzteren Fall kann ein Gottesorakel (Barkenorakel, Orakelspruch vor Götterbild) Teil des Rechtsfindungsprozesses sein, der allerdings mit einem gerichtlichen Beweiserhebungsverfahren verbunden ist (O. Kaiser, Das Orakel als Mittel der Rechtsfindung im alten Ägypten: ZsRelGesch 10 [1958] 193/208; E. Otto, Das Deuteronomium [1999] 259; zum Kontext M. Römer, Gottes- u. Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches [1994]).

II. Altes Testament. Der aus priesterschriftlicher Tradition stammende Abschnitt Num. 5, 11/31 (mit komplexer Literar- u. Traditionsgeschichte; zur rabbin. Auslegung s. u. Sp. 382) regelt ein O. zum Erweis der Schuld oder Unschuld einer des Ehebruchs verdächtigten Frau. Das Ritual dient vor allem der Bewältigung der Eifersucht des Ehemannes, der das Verfahren beim Priester am Heiligtum in Auftrag gibt (ebd. 5, 29a: ‚Eifersuchts-Tora'). O.mittel sind dabei ‚heiliges Wasser' (LXX u. Targ. Neof. Num. 5, 17 [engl.: Aramaic Bible 4, 46]: reines Wasser; Targ. Onq. Num. 5, 17 [A. Berliner (Hrsg.), Targ. Onkelos (1884) 151] u. Targ. PsJonat. Num. 5, 17 [Ginsburger aO. 235] denken an Wasser aus dem Kupferbecken von Ex. 38, 8), das mit Erde aus dem Heiligtum vermischt wird, sowie ein Blatt mit dem Text eines bedingten *Fluches, der in das Wasser abgewaschen wird. Auch muss die Frau einen Eid ablegen. Im Kontext eines komplexen durch den Priester geschaffenen rituellen Rahmens (mit Opferhandlung) getrunken, soll das Wasser im Schuldfall zum schmerzhaften Anschwellen des Bauches u. zur Verhinderung einer Schwangerschaft (oder Verlust des Fötus?) führen. Spätere Ausleger rechnen auch mit stark verzögerter Wirkung (Soṭah 3, 4; Ph. J. Budd, Numbers = Word Biblical Commentary 5 [Waco 1984] 59/67; B. A. Levine, Numbers 1/20 = The Anchor Bible 4A [New York 1993]; D. Miller, Another look at the magical ritual for a suspected adulteress in Numbers 5, 11/31: Magic, ritual, and witchcraft 5, 1 [2010] 1/16; H. Seebass, Numeri 1 = BiblKommAT 4, 1 [2012] 121/49). Möglicherweise sind im Text verschiedene Fälle unterschiedlicher Sicherheit der Anklage im Blick; die vorliegende Komposition will offenbar ein altes O.verfahren in das nachexilische priesterliche System integrieren u. ganz an die Wirksamkeit Jahwes binden. Verglichen wurden oft Gift-O. bei Verdacht der Untreue einer Ehefrau (auch bei Hexereiverdacht), die vor allem in Afrika weiteste Verbreitung bis in die Gegenwart besitzen (bereits J. G. Frazer, Folklore in the OT 3 [London 1919] 304/414; dazu Schilde u. kritisch Seebass aO., der für Num. 5 voraussetzt, dass mangels Zeugen kein öffentlicher Rechtsakt möglich sei, u. der damit auch von den babyl. Wasser-O. unterscheiden will). – Im Vergleich mit diesen real toxischen O. scheint der Num. 5 beschriebene Vorgang vor allem der Beruhigung des Ehemannes zu dienen. Auf toxischen Charakter des eingemischten Tempelstaubs deutet nichts. Philo spec. leg. 3, 52/63 interpretiert das Ritual des Bitterwassers als φύσεως δικαστήριον, ‚O. der Natur' (ebd. 3, 52), wobei er gegen den bibl. Text dem Verfahren eine gerichtliche Anhörung voranstellt. Losorakel beurteilt er dagegen kritisch (4, 152f), während PsPhilo Ion. (armenisch) das Auslosen des Schuldigen verteidigt. Nach Josephus (der das Ritual ant. Iud. 3, 270/3 stark vereinfacht schildert) gebiert die Frau im Falle der Unschuld ein männliches Kind; auch dies steht nicht im bibl. Text (so aber auch Sifre Num. 19 zu Num. 5, 28 [23f Horovitz; dt.: D. Börner-Klein, Der Midrasch Sifre zu Numeri (1997) 38f]). Nach Soṭah 1, 5 fand das Ritual in der Zeit des Zweiten Tempels am Nikanortor (Osttor) statt; nach ebd. 9, 49 wurde es unter Joḥanan ben Zakkai (1. Jh. nC.) faktisch abgeschafft, weil die Zahl untreuer Ehemänner so groß geworden sei, dass seine Wirksamkeit nicht mehr gegeben wäre (im Falle der Untreue auch des Mannes galt das O. offenbar als unwirksam; für die spätere Zeit Sh. Eidelberg,

Trial by ordeal in Medieval Jewish history. Laws, customs and attitudes: ProcAmAcJewRes 46 [1979/80] 105/20). Ob es eine Variante des O. gab, die in antiken Diasporagemeinden durchgeführt werden konnte, ist nicht bekannt. – Affinitäten zum O. haben das Zweigorakel Num. 17, 16/26, das einen Streit über Opferrechte schlichten soll, u. die diversen altjüd. Losorakel (Ex. 22, 8; Jos. 7, 14/22; 1 Sam. 14, 38/45; Jon. 1, 7; Prov. 16, 33; 18, 18 mit explizitem Bezug auf die Situation eines Rechtsstreites; Hoffmann 488/93), insbesondere die hohepriesterlichen Urim u. Tummim (Ex. 28, 30; Lev. 8, 8; 16, 8; Num. 27, 21; Dtn. 33, 8), die u. a. der Ermittlung von Schuldigen dienen u. eine eigene Wirkungs- u. Auslegungsgeschichte entfalten (C. van Dam, The Urim and Thummim. A means of revelation in ancient Israel [Winona Lake 1997]; Hoffmann / Vultaggio / Neuber 304f). Dtn. 17, 8/13 (vgl. ebd. 16, 9) will vormals ordalhaft geregelte Streitfälle offenbar in reguläre Gerichtsverfahren einbinden (vgl. 21, 1/9). Ein ähnliches, im Detail nicht bekanntes Trink-O. hat offenbar die Metapher vom Zornesbecher zum Hintergrund, den die Völker von Jahwe gereicht bekommen (Jer. 25, 15/29; vgl. Jes. 51, 17/23; Jer. 49, 12; 51, 7. 39; Hes. 23, 31/4; Obd. 16 u. ö.), u. vielleicht auch das Trinken von Giftwasser (Jer. 8, 14; 9, 14; 23, 15; vgl. van der Toorn 41f, der mit einer breiten altisraelit. O.praxis rechnet). Mit dem G. auf dem Karmel (1 Reg. 18, 17/40) nimmt Jahwe durch Elia den alten Götterberg Karmel (vgl. Tac. hist. 2, 78, 3; Suet. vit. Vesp. 5, 6) wieder in Besitz u. demonstriert seine Überlegenheit über Baal. Das Zweikampf-O. ist in der Erzählung von David u. Goliath bezeugt (1 Sam. 17). Unklar ist, ob das unterschiedliche ‚Annehmen' des *Opfers Gen. 4, 4f (*Kain u. Abel) auf ein verschollenes Opfer-O. hinweist. O. u. Omen bewegen sich in Zeichen der ‚Annahme' oder ‚Ablehnung' eines Opfers in größter Nähe zueinander; vgl. etwa die in den stygischen Fluss bei **Bostra geworfenen Gaben, die der Flussgott annimmt oder wieder auswirft (Damasc. vit. Isid. 199 [272/4 Zintzen]; ähnlich vom Venusheiligtum in Aphaca im Libanon Zos. hist. 1, 58). Nur potentielle O.anspielungen liegen vor in Ps. 109 (108), 18; Ex. 32, 20 (Wasser mit Staub des Goldenen Kalbes; zur späteren Rezeption s. unten) u. Hes. 21, 26 (abgeschossene Pfeile als G.?). Eher auf ein ‚Gottesgericht' verweist das Motiv vom ‚Sturz der Götterbilder' (von Dagan: 1 Sam. 5). – Vgl. A. Jirku, Materialien zur Volksreligion Israels (1914); Press 121/40. 227/55; T. S. Frymer-Kensky, The judicial ordeal in the ancient Near East (New Haven 1977); W. McKane, Poison, trial by ordeal and the cup of wrath: VetTest 30 (1980) 474/92; G. Mayer, Art. kôs: ThWbAT 4 (1984) 107/11 (Bechermetaphorik u. Trink-O.); van der Toorn; ders.: VetTest 33 (1988) 427/45.

III. Nachbibl. Judentum, Qumran, Rabbinat etc. Mischna- u. Toseftatraktat Soṭah bieten frühe rabbinische Exegesen der Num. 5-Passage. Eine Überlieferung in bKetubbot 10b erzählt, Rabbi Gamaliel habe den Unterschied zwischen einer Jungfrau u. einer Nichtjungfrau riechen können, indem er sie auf ein Weinfass setzte: Bei einer Nichtjungfrau sei der Wein durch den Mund hindurch zu riechen. Diesen Test habe er auch noch bei neuvermählten Frauen durchgeführt, die von ihrem Mann des vorehelichen Umganges mit einem anderen verdächtigt worden seien. Eine andere O.legende erzählt zu Ex. 32, 20, Mose habe die Männer Israels Goldstaub vom Goldenen Kalb trinken lassen: Wer es verehrt hatte, dessen Zunge fiel ab, oder sein Mund verschloss sich fest o. ä. (bJoma 66b; Targ. PsJonat. Ex. 32, 20 [Ginsburger aO. 157]; Tos. ʿAbodah Zarah 3, 19 [465 Zuckermandel]); eine Legende, die auch *Ephraem Syrus kennt u. die noch karolingische Bibelillustrationen beeinflusst (Ephr. Syr. serm. de domino nostro 6 [CSCO 278 / Syr. 116, 5f; dt. Übers.: CSCO 271 / Syr. 117, 6]; Ginzberg aO. 6[4] [1959] 54f mit Belegen; Ph. Guillaume, Drinking golden bull. The erased ordeal in Exodus 32: H. R. Jacobus / A. K. de Hemmer Gudme / Ph. Guillaume [Hrsg.], Stud. on magic and divination in the biblical world [Piscataway 2013] 135/47). Nach dem späten Targ. Cant. 1, 14 (engl.: Aramaic Bible 17A, 92f) starben die Schuldigen dabei. Eine Art von O. des Volkes durch Mose kennt Philo vit. Moys. 2, 167/9 (unklar ist der metaphorische Hinweis auf einen Teststein, wie er zur Echtheitsprobe von Gold verwendet wurde). Auch von Samuel wird erzählt, dass er das Volk einem Bitterwasser-O. zur Unterscheidung der Gläubigen u. Ungläubigen unterzogen habe; letzteren habe das Wasser den Mund verschlossen (PsHieron. quaest. hebr. in 1 Reg. 7, 4. 6 [PL 23, 1336] kennt die Legende als

jüdisch: ‚Hebraei tradunt'). – Los-O. spielen in der atl. Tradition eine große Rolle (vgl. W. Dommershausen, Art. gôrāl: ThWbAT 1 [1973] 991/8 u. die Nachträge dazu ebd. 10 [2000] 488). Auch in Qumran kann die Symbolik des ‚Auslosens' Nähe zum O. gewinnen, wenn das Losen als Erkundung des Gotteswillens in einen quasi-forensischen Zusammenhang tritt; das Wortfeld ist sowohl in der ‚sectarian' wie ‚non-sectarian' Literatur der Gemeinde vielfach bezeugt (ausführlich A. Lange, Art. gôrāl: ThWbQumran 1 [2011] 593/600; Hoffmann 493f; ders. / Vultaggio / Neuber 309/11). Das Moses-Apokryphon 4Q375 Kol. II beschreibt ein an Lev. 16 erinnerndes Opferritual zur Unterscheidung zwischen wahren u. falschen Propheten. Die Vergabe der Schicksalslose durch Gott geschieht protologisch (4Q176 [4QTanḥ]; Lange aO. 594f) oder eschatologisch (4Q279 [4QFour-Lots]; 1QS IV, 26; Lange aO. 595). In einem Zwei-Lose-Dualismus bestimmt Gott das Schicksal seiner Geschöpfe u. die Erwählung der Gemeinde in einem Losverfahren (1QM XIII, 9f; 4Q181 1 ii 5 u. ö.). In der Kriegsrolle wird das Los zur Ausmusterung von Soldaten benutzt (4Q491 [4QM[a]] 1-3, 8; Lange aO. 597), in 1QS bei der Aufnahme von Mitgliedern (V, 3; VI, 16. 18. 22; IX, 7; vgl. CD XX, 4; Lange aO. 600). CD XIII, 4 ersetzt das Losorakel eine sonst dem Priester vorbehaltene Entscheidung (vgl. A. Faivre, Art. Kleros: o. Bd. 21, 73/5). 1QSb IV, 26 wirft der Messias mit den Engeln das schicksalsbestimmende Los. Lose zur Ermittlung des Gotteswillens sind im Judentum überhaupt häufig, etwa für die Ermittlung des Einsatzes der Priesterklassen (jTa'anit 4, 2, 68a). Die Böcke im Ritus des Versöhnungstages wurden ausgelost (bJoma 39b). Während des Jüd. Krieges gegen Rom wurde gegen sonstigen Brauch der zelotische *Hohepriester durch Los bestimmt (Joseph. b. Iud. 4, 147/57; Tos. Jom ha-Kippurim 1, 6 [180 Zuckermandel]). – Eine kultische Neuinterpretation bzw. ein Ersatzritual für das Bitterwasser-O. ist in einem hebr. Text der Kairoer Geniza erhalten (P. Schäfer / Sh. Shaked [Hrsg.], Magische Texte aus der Kairoer Geniza 1 [1994] 17/28; Hs. des 12. Jh.); ähnlich im Kontext eines längeren magischen Textes (ebd. 29/45; Hs. des 11. Jh.). Eine magische Rezeptkomposition gleicher Herkunft bietet u. a. Riten zur Entlarvung einer des Diebstahls verdächtigten Person, einmal ein im häuslichen Kontext durchführbares Ritual mit Namenszetteln, Lehmrollen u. Wasser, dann ein Schluck-O. mit magisch behandeltem Fladenbrot, das der Schuldige nicht herunterschlucken kann (ebd. 133/50; Hs. des 11. Jh.). Diese Texte bezeugen private magische Riten, die dezidiert eine O.funktion innehaben. Ihre Datierung ist völlig offen (vgl. D. M. Salzer, Die Magie der Anspielung [2010] 86f; G. Bohak, Catching a thief. The Jewish trials of a Christian ordeal: Jewish Stud. Quart. 13 [2006] 344/62). – In der Erzählung bBaba Meṣi'a 59b; jMo'ed Qaṭan 3, 1, 81cd (‚Ofen von Akhnai') beschwört Rabbi Eliezer in einem halakhischen Streit verschiedene Beweismirakel (‚wenn ich Recht habe, soll dieser Baum sich bewegen', der Baum bewegt sich etc.); schließlich mischt sich sogar eine Bat-Qol (*Himmelsstimme) zu Gunsten Eliezers ein, jedoch wird seine Lehrmeinung von den Rabbinen zurückgewiesen, da Wunder keine halakhische Beweiskraft haben sollen.

D. NT u. Alte Kirche. I. Älteste frühchristl. Zeugnisse. Erzählungen über ordalhafte Vorgänge in der Alten Kirche haben, solange diese noch kein eigenes Prozessrecht bestimmen konnte, legendenhaften, zuweilen anekdotischen Charakter. Erzählungen wie Act. 28, 3f bewegen sich zwischen O. u. Gottesgericht (das in diesem Fall gerade Unschuldserweis ist). Auch die Versuchung Jesu zum Sprung von der Tempelzinne wäre eine entfernt ordalhafte Inszenierung. Auffällig ordalhaft ist vor allem die Zusage der Giftimmunität als die Mission begleitendes Zeichen Mc. 16, 18 (Gifttrunk) u. Lc. 10, 19, die vom echten O. aber der fehlende forensische Rahmen trennt (*Gift). Dennoch scheinen volkstümliche ordalhafte Vorstellungen aufgenommen u. auf den Missionar übertragen worden zu sein, an denen der wahre Gottesbote zu erkennen sei. Zum förmlichen Test-O. vor den Ungläubigen wird der Gifttrunk für Barsabbas als Missionar bei Papias (nach Philip v. Side, daher Rückführung auf Papias unsicher): Παπίας ὁ εἰρημένος ἱστόρησεν ὡς παραλαβὼν ἀπὸ τῶν θυγατέρων Φιλίππου, ὅτι Βαρσαβᾶς ὁ καὶ Ἰοῦστος, δοκιμαζόμενος ὑπὸ τῶν ἀπίστων ἰὸν ἐχίδνης πιών, ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ ἀπαθὴς διεφυλάχθη. ἱστορεῖ δὲ καὶ ἄλλα θαύματα (Papias frg. 10 Norelli mit Komm. 379/82). Mc. 16, 18 wurde auch auf heidnischen Schadenzauber gegen Missionare be-

zogen (A. Y. Collins, Mark = Hermeneia [Minneapolis 2007] 810/5). Doch gibt es zahlreiche (legendäre) Belege zum freiwilligen Trinken eines Giftbechers, um die Botschaft des Evangeliums etwa vor dem Kaiser unter Beweis zu stellen (Act. Joh. in Rom. 9/11 [CCApocr 2, 873/7, ein späteres Stück der Joh.-Akten]; PsAbdias virt. Joh. 8 [ebd. 823/7]; PsMelito pass. Joh.: PG 5, 1247f; vgl. auch Act. Philipp. 13 [CCApocr 11, 311/7] u. die rabbin. Schlangenbissepisode Tos. Ḥullin 2, 22f [503 Zuckermandel] par. Koh. Rabbah 1, 1, 8 zu Koh. 1, 8 [Wünsche, BR 1, 1, 15]; b'Abodah Zarah 27b). Grundsätzlich ist die Textpragmatik dieser Texte zu beachten, die kaum reale Rechtspraxis beschreiben. Act. 5 hat die narrative Sequenz Petrusfrage - Lüge - Strafwunder ordalhafte Züge. 1 Cor. 11, 28/34 kann das unwürdig eingenommene Abendmahl zum Gottesgericht werden, das sich konkret als Erkrankung äußert, u. gewinnt so O.züge. Daran knüpfen viele Legenden mit ordalhaften Wirkungen des Abendmahls an (Act. Petr. 2 [AAA 1, 46]: Lähmung der unkeuschen Rufina; Act. Thom. 51 [48] [ebd. 2, 2, 167f]: Verdorren der Hände eines Mörders; Cypr. laps. 25 [CCL 3, 234f]: Ein Kind, welches zuvor an einem Götzenopfer teilnahm, erbricht den Abendmahlswein; vgl. auch Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 28, 2 [PG 61, 234f]).

II. Kindheitsevangelien. Eine fantasievollfreie Gestaltung des O. von Num. 5 ist Traditum der Kindheitsevangelien. Protoev. Jac. 16 müssen Maria u. Josef das Wasser der Prüfung (ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως) trinken u. sich eine Zeit in der Wüste aufhalten. Davon abhängig, aber im Detail abweichend, ist Ev. PsMt. 12, wo Josef u. Maria nach dem Trinken des O.wassers den *Altar umrunden müssen. Dabei sollte sich auf ihrem Gesicht ein Zeichen ihrer Sünde finden, falls Maria ihr als Kind abgelegtes Keuschheitsgelübde gebrochen hätte, doch wird vor allem Volk ihre Unschuld offenbar. Weggelassen wird die Szene in der Parallele Visio Theodosii sive de sacerdotio Christi 18/23 (längere griech. Fassung; ed.: G. Ziffer, Una versione greca del De sacerdotio Christi: F. Piperno [Hrsg.], Studi per Riccardo Ribuoli [Roma 1986] 157/9; frz. Übers.: F. G. Nuvolone: P. Geoltrain / J.-D. Kaestli [Hrsg.], Écrits apocryphes chrétiens 2 [Paris 2005] 91/3; BHG³ 810). Auch sonst wird Num. 5 im altkirchl. Kontext nicht nachgeahmt, was durchaus auffällig ist, wie sich auch die frühmittelalterl. O.praxis kaum auf biblische Vorbilder berufen zu haben scheint. Eine Ausnahme ist allerdings die Übernahme von Motiven aus Num. 5 im älteren irischen Kirchenrecht, das überhaupt viel Alttestamentliches rezipiert (Coll. can. Hibern. 46, 37 [194f Wasserschleben]). – Protoev. Jac. 10, 2 kennt auch ein Losorakel, welches Maria als junges Mädchen für die Herstellung eines Teils der Tempelvorhänge auswählt. Überhaupt haben auch hier Losorakel eine innere Affinität zu O., etwa die Auslosung der Missionsgebiete (Act. Thom. 1 [AAA 2, 2, 100] u. ö.), die Wahl des Matthias Act. 1, 15/26 (Hoffmann 498f) oder bei den Markosiern die Auslosung, wer jeweils in der Versammlung prophezeien solle (da alle das prophetische Charisma besaßen: Iren. adv. haer. 1, 13, 4).

III. Ordale bei anderen Völkern in der Sicht christl. Autoren. Auch das ethnologische Interesse fehlt bei Christen nicht: Bardaisan beschreibt detailliert verschiedene O.praktiken Indiens, im Einzelnen ein Wasser- u. Fluss- bzw. Tauch-O. (δοκιμαστήριον) sowie ein Eintritts-O. zur Kulthöhle einer Statue des Śiva als eines kosmischen Ardhanārīśvara (d. h. in androgyner Darstellung). Diese O. dienen der Überführung u. Besserung von Schuldigen; die Todesstrafe werde von den Brahmanen abgelehnt. Die Kultstatue deutet Bardaisan als in Wahrheit dem Christus-Logos geweiht. Er kannte diese Rituale laut Porphyrios (frg. 376 Smith), der die Passagen wörtlich zitiert, aus seinem Umgang mit einer indischen *Gesandtschaft zum Hofe *Elagabals, die vielleicht über *Edessa reiste (I. Ramelli, Bardaisan of Edessa. A reassessment of the evidence and a new interpretation [Piscataway 2009] 91/109). Ebd. werden auch die o. Sp. 369 genannten ähnlichen O. bei Achilles Tatius direkt auf Bardaisan zurückgeführt, was angesichts der interkulturellen Ähnlichkeit von O.riten nicht zwingend u. auch sonst wenig plausibel ist (vgl. allgemein J. Mehlig, Das altindische O. u. sein Systemcharakter: Die Macht des Geistes, Festschr. H. Schiedermair [2001] 63/77). Bischof Apollinaris Sidonius tadelt ein Ritual sächsischer Piraten, zum Tode bestimmte Gefangene auszulosen (zu ,dezimieren'); das Ritual sei zwar ,superstitio', aber doch deutlich religiös motiviert: talibus se ligant votis, victimis solvunt; et per huiusmodi non tam sacrificia purgati

quam sacrilegia polluti religiosum putant caedis infaustae perpetratores de capite captivo magis exigere tormenta quam pretia (ep. 8, 6, 15 [MG AA 8, 132f]).

IV. Das Ordal zwischen Legende u. religiösem Rechtsbrauch. Nähe zum O. hat ein Wunder wie die Unmöglichkeit, unter Julian einen paganen Tempel in Sebaste (Nablus) in der Nähe des Sarges *Johannes d. Täufers zu errichten oder die Särge der Propheten mit Feuer zu verbrennen; das Feuer wendet sich gegen die heidn. Brandstifter (Vit. Joh. Bapt. syr.: engl. Übers.: A. Mingana, Woodbrooke studies 1, 2 [Cambridge, Mass. 1927] 253f). Nähe zum O. hat auch das Gottesgericht, das sich im bösen Ende von Judas, Arius, Christenverfolgern oder anderen Gottlosen zeigt, ein breit bezeugtes Motiv. Alexander v. Kpel etwa habe vor seinem öffentlichen Wettstreit mit dem Ketzer Arius gebetet, derjenige, der im Unrecht sei, möge vor der Disputation sterben, wie es dann auch gekommen sei (Athan. ep. ad mort. Ar. 1/5 [PG 25, 685/90]; danach Socr. h. e. 1, 37).

V. Ordalorte. O.orte sind vor allem Heiligengräber. *Augustinus sandte Kläger wie Beklagten in einer kirchl. Streitsache zum Grab des Felix v. *Nola, dessen Wunderkraft die Sache zur Entscheidung bringen sollte (ep. 78, 3f [CSEL 34, 334/7]). Der Eid am Grab eines Heiligen konnte Schuld oder Unschuld offenbar machen (Mailand, Grab des Gervasius u. Protasius: ebd. 78, 3 [336]; Grab des *Martin v. Tours: Greg. Tur. hist. Franc. 8, 16 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 383]; vgl. glor. conf. 91 [ebd. 1, 2, 356f]; glor. mart. 52 [ebd. 75]; epileptischer Anfall oder Bewegungsstarre eines Meineidigen an einem Heiligengrab: ebd. 58. 103 [78. 107/9]). Gregor d. Gr. erwähnt beiläufig einen O.eid am Grab des Petrus (ep. 2, 29 [CCL 140, 115f]). Auch hier flankiert eine differenzierte Sicht auf das Losorakel: Augustinus erklärte die sors divisoria (die bei Wahlen, Erbfragen etc. entscheiden, wenn anders keine Entscheidung herbeigeführt werden kann) auch für die Frage erlaubt, ob in Verfolgungszeiten Priester an einem gefährdeten Ort bleiben sollen (ep. 228, 12 [CSEL 57, 494f]; ähnlich differenziert schon Orig. in Jos. hom. 23 [GCS Orig. 7, 439/47]; zu Augustinus' Beurteilung des Losens vgl. Hoffmann 505).

VI. Ordalarten. a. Feuerordal. Eine Feuerprobe zur Klärung dogmatischer Streitigkeiten ist schon zwischen dem ägypt. Mönch Copres u. einem Manichäer im 4. Jh. bezeugt; letzterer sei bei der Probe verbrannt (Rufin. hist. mon. 9, 7, 9/20 [PTS 34, 320/2]). Ähnliches erzählt Gregor v. Tours aus Spanien (Heraufholen eines Goldringes aus glühenden Kohlen: glor. conf. 14 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 306]; dazu Grimm 579f); auch weiß er von einem Feuer-O. im Konflikt zwischen einem arianischen Priester u. einem katholischen Diakon (glor. mart. 80 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 92f]). Im Streit zwischen Arianern u. Katholiken wird im gotischen Oberitalien (6. Jh.) das Kessel-O. mit heißem Wasser eingesetzt; dazu überliefern mittelalterliche Aussagen, dass bei Kesselproben mehrheitlich auf unschuldig erkannt wurde (Dinzelbacher 35; P. L. Leeson, Ordeals: Journ. of law and economics 3 [2012] 691/714). Zufolge der Synode v. Saragossa vJ. 592 mussten von Arianern verehrte Reliquien ihre Authentizität in einer Feuerprobe unter Beweis stellen (cn. 2 [154 Vives]; vgl. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen 2 [1909] 348). Für den östl. Raum berichtet Joh. Moschos von einem Streit zwischen Ephraem v. Ant. (Patriarch 526/46 nC.) u. einem monophysitischen Styliten um die rechte Lehre, der durch einen Gang ins Feuer ausgetragen werden sollte. Der Monophysit schreckt vor dem Feuer zurück, Ephraem legt sein Omophorion ins Feuer, das unversehrt bleibt u. dadurch die Sache der Orthodoxie stützt. Die Überlieferung endet mit der Bekehrung des Monophysiten (prat. 36 [PG 87, 3, 2885A/C]). Leontios v. Neapolis berichtet vom Keuschheits-O. eines Mönches, der sein Gewand unversehrt mit glühenden Kohlen füllte u. so die gegen ihn gerichteten Vorwürfe widerlegte (H. Gelzer, Leontios' v. Neapolis Leben des hl. Johannes, des barmherzigen Erzbischofs v. Alex. [1893] 88). Ein Feuer-O. als Jungfräulichkeitstest erwähnt Greg. Tur. glor. conf. 75 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 342f). Nach einem Bios des Bischofs Leon v. Catania (8. Jh.) habe dieser einen Zauberer entlarvt, indem er ihn nach einem Gottesdienst in die Mitte eines Feuers geführt habe, welches der Bischof unbeschadet überstanden habe, der Zauberer Heliodoros aber sei zugrunde gegangen (ASS Febr. 3^3, 227/9; H. G. Beck, Kirche u. theol. Lit. im byz. Reich = HdbAltWiss 12, 2, 1 [1959] 799). Insgesamt haben die wenigen Berichte über O. (etwa Anfassen von heißem Eisen) aus der früh- u. mittelbyz. Zeit eher den Charakter schieds-

richterlicher Entscheidungen oder selbstgewählter Demonstrationswunder als den von regulären Verfahren des kirchl. oder weltlichen Rechts; im Hoch-MA ändert sich das, doch sind die Details umstritten. Verteidigungen gegen den Magievorwurf durch ein Feuer-O. sind mehrfach bezeugt (vgl. S. N. Troianos, Das G. im Prozeßrecht der byz. Kirche: L. M. Hoffmann [Hrsg.], Zwischen Polis, Provinz u. Peripherie. Beitr. zur byz. Gesch. u. Kultur [2005] 469/90; M. Th. Fögen, Ein heißes Eisen: Rechtshist. Journal 2 [1983] 85/96). Der Übergang zu Bewahrungs- u. Rettungswundern ist überall fließend, etwa wenn Greg. Tur. glor. mart. 14 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 48) ein jüd. Junge in dem Feuerofen bewahrt wird, in den ihn sein Vater geworfen hatte, weil er an der christl. Eucharistie teilgenommen hatte. Oft scheinen die Elemente geradezu selbständig zu wirken, etwa wenn ein Fluss vor einer Kindsmörderin zurückweicht u. sie damit ihrer Schuld überführt (ebd. 9 [44f]; vgl. stell. 12 [ebd. 412]). Doch fehlt hier der forensische Rahmen, wie sonst im reinen Rettungswunder (**Caesarius v. Arles löscht Feuer durch Gebet: Vit. Caes. Arel. 1, 22 [MG Script. rer. Mer. 3, 465]).

b. Schluckordale, Adlersteine u. ä. Ein spezieller O.typ sind die Schluckproben. Nach dem Essen geweihten (seltener eucharistischen) *Brotes kommt es beim Schuldigen zu Würgeanfällen, der ‚Bissen bleibt ihm im Halse stecken' (L. Röhrich, Lex. der sprichwörtlichen Redensarten 1 [1991] 200f). Im mittelalterl.-byz. Bereich sind Schluckproben-O. mit geweihtem Brot gut bezeugt, etwa zur Überführung eines Diebes (zB. Vassiliev, Anecd. 1, 330. 340f; vgl. R. Reitzenstein, Poimandres [1904] 295f); wie alt sie sein mögen, ist bisher nicht umfassend untersucht (ein weiteres byz. Bsp. bei A. Delatte [Hrsg.], Anecdota Atheniensia 1 [Liége 1927] 141; vgl. Franz aO. 335f. 358/60. 384/8; Dinzelbacher 37f). Schon der graecoägypt. Zauber kennt Schluck-O.: Ein Dieb kann das magisch präparierte Käsebrot nicht herunterschlucken (λόγος τοῦ ἀρτοτύρου: PGM V² 181/214). Die Entlarvung von Dieben war eine begehrte übernatürliche Begabung (vgl. Apul. apol. 42 aus Varro über Nigidius Figulus), wie sich auch viele Fluchtafeln u. Gebete um göttliche Gerechtigkeit gegen Diebe wenden (R. Gordon / F. M. Simón [Hrsg.], Magical practice in the Latin West [Leiden 2010] Index 659 s. v. Theft). Jacoby wollte die bekannte ‚artotyritische' Abendmahlsfeier mit *Brot u. *Käse (Epiph. haer. 49, 1, 1 [GCS Epiph. 2, 241]; Filastr. haer. 74 [46] [CCL 9, 248]; Aug. haer. 28 [ebd. 46, 303]; Timoth. Cpol. haer.: PG 86, 1, 69; *Artotyritae) mit solchen Schluck-O. zusammenstellen (A. Jacoby, Der Ursprung des Judicium offae: ArchRelWiss 13 [1910] 525/66). Die Überlieferung schreibt sie teils den Montanisten (wegen Pass. Perp. 4 [110/2 Musurillo]; *Montanismus), teils den Markioniten zu (vgl. Köstler 229/32; *Markion). Jacoby hat auch den PGM V² 70/96 überlieferten sympathetischen Zauber zur Entdeckung eines Diebes mit einem byz. Zaubertext verglichen u. als O. gedeutet (Ein hellenist. O.: ArchRelWiss 16 [1913] 122/6); letzteres schwerlich zu Recht. Eine lat. Fassung von Diosc. Med. mat. med. kennt einen ἀετίτης (‚*Adlerstein'), der in Esswaren verbacken einem des Diebstahls Verdächtigten zu Essen gegeben wird u. diesen überführt (5, 161 [J. A. Saracenus (Hrsg.), Pedacii Dioscoridis Anazarbei opera quae extant omnia (Lugduni 1598) 388]; Text nicht in der Ed. M. Wellmann). Einen λίθος κλεπτέλεγχος kennt auch Aët. Med. 2, 32 (CMG 8, 1, 166f). Umstritten ist eine Stelle des Scholiasten Helenius Acron zu Horat. ep. 1, 10 (2, 242 Keller): Cum in servis suspicio furti habetur, ducuntur ad sacerdotem, qui crustum panis carmine infectum dat singulis; quod cum h(a)eserit, manifestum furti reum asserit. Das Alter dieses Scholions ist aber unklar: Datierungen reichen vom 2. bis zum 7. Jh.; die einzige Hs. stammt aus dem 11. Jh. (vgl. Dinzelbacher 50; P. Wessner, Art. Helenius Acron: PW 7, 2 [1912] 2842f). Greg. Tur. hist. Franc. 10, 8 (MG Script. rer. Mer. 1, 1², 489/91) berichtet von einem des Vatermordes verdächtigten Adligen Eulalius, dem Bischof Cautinus der Auvergne das Abendmahl reichte. Als dieser es ohne nachteilige Folgen schlucken konnte, galt er als unschuldig (das Verfahren fand explizit nicht im Rahmen eines Prozesses statt; vgl. B. Hilse, Das Gottes-Urtheil der Abendmahlsprobe. Ein Beitr. zur Rechts- u. Kirchen-Gesch. [1867]; P. Browe, Die Abendmahlsprobe im MA: H. Lutterbach / Th. Flammer [Hrsg.], Die Eucharistie im MA. Liturgiehist. Forsch. in kulturwissenschaftl. Absicht [2003] 239/49). Der iJ. 449 auf dem 2. Konzil v. Ephesus wegen *Magie angeklagte Bi-

schof Sophronius v. Tella habe eine des Diebstahls Verdächtigte zu einem Schluck-O. mit Brot u. Käse gezwungen u. daneben einen Wahrsagebecher, einen Eid auf das Evangelienbuch u. a. benutzt, berichten die syr. Konzilsakten (Conc. Ephesin. vJ. 449: J. Flemming [Hrsg.], Akten der Ephesinischen Synode vJ. 449 [1917] 80/4; dt. Übers.: ebd. 81/5; vgl. E. Peterson, Die geheimen Praktiken eines syr. Bischofs: ders., Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 333/45; E. Honigmann, A trial for sorcery on August 22, A.D. 449: Isis 35 [1944] 281/4).

c. Andere Ordalarten. Die Kreuzprobe (Stehen mit ausgestreckten Armen; wer zuerst die Arme sinken lässt, verliert) nach Ex. 17, 11 ist erst durch iroschottische Mönche verbreitet worden, ebenso spät ist die ‚Psalterprobe' (W. Düring, Das O. der Psalterprobe im Codex Latinus Monacensis 100: MünchTheolZs 24 [1973] 266/78; Dinzelbacher 38f). Schlichtere Bibelorakel (zufälliges Aufschlagen bibl. Bücher als Orakeleinholung) sind dagegen schon früh häufig (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 16; 5, 14. 49 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 149f. 212. 259f]). In der mittelalterl. Legende sind solche Losorakel ebenfalls geläufig (H. Günter, Psychologie der Legende [1949] 214), etwa im Falle eines Losorakels aus drei heiligen Büchern mit Hilfe eines Knaben bei der Bischofswahl des Anianus (Vit. Anian. Aurelian. 2 [27f Theiner; BHL 474]); ähnlich schon bei der Wahl des *Martin v. Tours (Sulp. Sev. vit. Martin. 9, 5/7 [SC 133, 272]; Belege bei F. Böhm, Art. Los, Losen: Bächtold-St. 5 [1932/33] 1379f; Hoffmann 502f). Affinität zum O. haben überhaupt kirchliche Wahl- u. Akklamationsvorgänge, insbesondere Voten u. Psephismata, aber auch Himmelsstimmen u. ä. Legitimationswunder; Bischofswahlen u. Konzilsbeschlüsse gelten vielfach, aber nicht durchgehend, als göttlich inspiriert (MacMullen 42f. 132_8), deutlich etwa in Cyprians Sicht der Bischofswahlen secundum vestra divina suffragia (ep. 43, 1; vgl. P. Granfield, Episcopal elections in Cyprian. Clerical and lay participation: Theological Stud. 37 [1976] 41/52; J. Leemans u. a. [Hrsg.], Episcopal elections in Late Antiquity [2011]). Als Martin v. Tours den hl. Baum einer lokalen Gottheit fällen wollte, zwang ihn das Volk zu einem O., bei dem der fallende Baum ihn hätte erschlagen müssen. Doch fiel der Baum auf das Gebet des Heiligen hin in eine andere Richtung: Wie üblich resultiert das Geschehen in zahlreichen Konversionen (Sulp. Sev. vit. Martin. 13 [SC 133, 280/2]). Als Briccius, Martins Nachfolger, beschuldigt wird, Vater eines unehelichen Kindes zu sein, widerlegt er die Anschuldigung, indem er glühende Kohlen in seinem Priestergewand zum Grab Martins trägt, ohne dass dieses Feuer fängt (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 1 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 37f]). Ein anderer Bischof lässt nach Gregor v. Tours einen des Raubes Angeklagten den Brief eines Heiligen berühren: Sofort bricht der Übeltäter ohnmächtig zusammen (vit. patr. 8, 9 [ebd. 1, 2, 249]). Solche O.legenden im gallischen Bereich stehen vielleicht unter keltischem Einfluss; ein vielleicht durch entstehendes kanonisches Recht geprägter Zug könnte dabei die Vermeidung von Blutvergießen sein. Eugipp. vit. Sev. 11 (SC 374, 208/12) entzünden sich im Kastell Cucullus durch die Gegenwart des Heiligen in den Gottesdienst mitgebrachte Kerzen von selbst, nur bei jenen nicht, die noch an heidnischen Kulten teilnehmen: Es geschieht also ein Entlarvungswunder. Genauere O.ritualtexte sind generell erst aus nachantiker Zeit erhalten. Grundvoraussetzung ist immer die wirksame Allmacht der richterlichen Gerechtigkeit Gottes, des iudex (...) cunctis potestate praestatior (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 23 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 69]). Wichtigster Zeuge des merowingischen O.glaubens u. seines Umfeldes ist Gregor v. Tours, dessen Geschichtsschreibung davon vielfach durchzogen ist (A. Angenendt, Das Früh-MA² [1995] 183). Gott als Richter bleibt immer ein zentrales Thema theologischer Literatur (vgl. Salv. gub. 1, 11, 49f. 12, 60 [SC 220, 148. 156]).

E. Spätantike Rechtssysteme. I. Griech. u. röm. Recht. a. Griech. Recht. Im griech. Recht ist der Sachverhalt etwas komplizierter als im röm. Recht (s. unten), obwohl auch hier die wenigen ordalähnlichen Handlungen eher anekdotischen Charakter haben u. jedenfalls keine regulären Verfahren forensischer Rechtsfindung sind (s. o. Sp. 369). Allenfalls können vereinzelte Praktiken des älteren griech. Rechtes verglichen werden. Ob etwa die arkadische Inschrift von Mantineia (IPArk 8 = IG 5, 2, 262; um 460 vC.) von einem G. spricht, ist umstritten (die Deutung als Amnestiedekret ist unwahrscheinlich). Es geht um die Sühne eines Mordes im Heiligtum, dessen Täter aus einem größeren

Kreis nicht eindeutig bestimmt werden kann (G. Thür / H. Täuber, Prozeßrechtliche Inschriften der griech. Poleis. Arkadien [Wien 1994] 75/98 nr. IPArk 8; vgl. B. Keil, Das G. von Mantineia [1895]; G. Thür, IPArk 8. ‚G.‘ oder ‚Amnestiedekret‘? Nochmals zu IG V, 2, 262: Dike 1 [1998] 13/26). In diesem Kontext ist bemerkenswert, dass Platon in seinem Idealstaat religiöse Ämter durch Los (u. Dokimasie), weltliche aber durch Wahl bestimmt sein lässt (leg. 6, 759bc; zur philosophischen Kritik am Los Hoffmann 479f; allgemein R. Düll, Zur Frage des G. im vorgeschichtl. röm. Zivilrecht: SavZsRom 58 [1938] 17/35; J.-Ph. Lévy, Le problème des ordalies en droit romain: Studi in onore di P. de Francisci 2 [Milano 1956] 409/34; ders., Le problème des ordalies en droit romain. Autour de la preuve dans les droits de l'antiquité [Napoli 1992] 35/60). Formulierungen wie oraculum caeleste im Rechtskontext (Cod. Theod. 2, 1, 9 vJ. 397 u. ö.) haben gegen Schmoeckel 204 nichts mit O. zu tun, sondern meinen allgemein speziell kaiserliche Anordnungen (vgl. A. Demandt, Röm. Gesch. von Diocletian bis Iustinian² [2007] 261). Die ältesten erhaltenen Kirchenordnungen (*Didache, Traditio Apostolica, Didascalia apostolorum etc.) kennen keine ordalartigen Handlungen.

b. Röm. Recht. Das entfaltete u. in hohem Maße rationale röm. Recht kennt nur wenige Spuren eines archaischen O. (wie es auch dem Los gegenüber zurückhaltender ist als das griech. Recht u. etwa das Auslosen von Laienrichtern ab dem 1. Jh. nC. zurückdrängt: Hoffmann 482. 484). Ein Keuschheits-O. ist das Tragen von Wasser in einem Sieb durch die Vestalin Tuccia iJ. 145 vC. (Plin. n. h. 28, 12; vgl. Val. Max. 8, 1, 5; Dion. Hal. ant. 2, 69; Aug. civ. D. 10, 16). Die hochgestellte Römerin Claudia Quinta (keine Vestalin, wie gelegentlich behauptet) erbittet sich 204 vC. als Keuschheitsbeweis die Kraft, allein ein auf Grund gelaufenes Schiff mit dem hl. Stein der Magna Mater (*Kybele) zu befreien, was ihr auch gelingt (Liv. 29, 14, 12; Ovid. fast. 4, 305/44 [mit für den O.charakter wichtigem Gebetstext]; Suet. vit. Tib. 2, 3; Lact. inst. 2, 7, 12). Eine Art G. ist es auch, wenn eine Vestalin ihre Keuschheit dadurch erwies, dass sie das durch ihre Schuld erloschene Herdfeuer der Vesta ohne natürliche Mittel wieder zum Brennen brachte (Val. Max. 1, 1, 7). Auch ein unvermitteltes Gottesgericht konnte sie im Falle der Unkeuschheit strafen (Tod durch Blitzschlag: Serv. Verg. Aen. 3, 12 [1, 337 Thilo / Hagen]; Gell. 1, 12, 19). Im regulären Prozessverfahren nach römischem Recht existiert in Kaiserzeit u. Spätantike kein G. Ausgelost werden allerdings viele Priesterämter (Hoffmann 486).

II. German. Rechtssysteme. Ganz anders verhält es sich dann mit den meisten german. Rechtssystemen der Spätantike u. des Früh-MA, welche O. bei zahlreichen Rechtsstreitigkeiten vorschreiben, die meisten Formen aber nur für Unfreie, Frauen u. ä., während für Freie der Eid bzw. der Zweikampf (iudicium pugnae sive duelli) an seine Stelle tritt (zu letzteren vgl. Tac. Germ. 7, 2: deum adesse bellantibus credunt). Die Germanen haben auch den Ausgang von Schlachten gelegentlich als G. aufgefasst bzw. einen vorgeschalteten Zweikampf als Orakel angesehen (Dinzelbacher 41f. 45). Das Duell zweier stellvertretender Krieger anstelle der Schlacht oder meist zu deren Auftakt (eher Omen als O.) kennen Tac. Germ. 10; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 2 (MG Script. rer. Mer. 1, 1², 39f; Vandalen u. Alamannen); Paul. Diac. hist. Lang. 1, 12. 15 (MG Script. rer. Lang. 53/5; Langobarden) u. a. Bei den Franken musste der Fürst selbst kämpfen (Agathias 1, 2, 7 [CorpFontHistByz 2, 11f]). Man wird schon an die Zweikämpfe der Ilias u. der Aeneis denken; vgl. auch Herodt. 1, 82 (Spartaner u. Argiver) sowie Liv. 1, 25, 1/12 (Horatii u. Curiatii für Albaner u. Römer [unter Anrufung Jupiters: ebd. 1, 24, 7]), u. den altnordischen hôlmgângr. Von einer ordalhaften Lösung privater Konflikte durch Zweikampf bei den altitalischen Umbriern spricht in augusteischer Zeit Nicol. Damasc.: FGrHist 90 F 111. Oft wurde der Zweikampf stellvertretend für zwei Heere ausgeführt (für eine angeklagte Frau: Paul. Diac. hist. Lang. 4, 47 [MG Script. rer. Lang. 136]); fast immer ist er streng ritualisiert. Vom Zweikampf bei Germanenstämmen als durch das röm. Recht überwundenem Prozessverfahren unter Kaiser Varus spricht Vell. 2, 118. Mehrfach hören wir auch von der Skepsis germanischer Könige gegen die bestehende Praxis, ohne diese anfechten zu können, so von dem Ostgoten Theoderich (Cassiod. var. 3, 24 [CCL 96, 114f]). Bischof Avitus v. Vienne (gest. 518) lehnte gegenüber dem arianischen Burgunderkönig Gundobad, der

wegen der ‚zahlreichen Meineide' das O. als dem Eid überlegen erklärt hatte, den Zweikampf (iudicium Dei) als gerichtliches O.mittel ab (überliefert bei Agobard v. Lyon, ep. 3, 13 [MG Epist. 5, 163f]; vgl. ders., De divinis sententiis contra iudicium Dei 6 [CC ContMed 52, 34/49]). – Decret. Gratian. 2, 2, 5, 7 (1^2, 456f Richter / Friedberg), eine angeblich aus einem Brief Gregors d. Gr. an Königin Brunehaut zitierte u. in der älteren Literatur oft wiederholte Passage gegen O., stammt in Wahrheit aus einem Brief Papst Alexanders II (1^2, 457 Richter / Friedberg im App.) u. entfällt daher für die ältere Zeit. Untergehen eines Menschenopfers im Wasser einer Quelle als positives O. ist noch für den heidn. Tempel von Ubsola (Uppsala) bezeugt (Adam v. Bremen, Scholion 134 in Gesta Hammaburgensis 4, 26 [MG Script. rer. Germ. 2^3, 257f]). In Nähe zum O. stehen besonders auch die zahlreichen Losorakel, die gerade im german. Raum sehr verbreitet sind (bes. Tac. Germ. 7. 10; F. Altheim / E. Trautmann-Nehring, Kimbern u. Runen [1942] 39/53). Tacitus belegt allgemein das Losen mit Runenstäbchen (Germ. 10; althochdt. hlōz, angelsächs. hlōt aus german. *hlauti, ‚Losung, Anteil, Erbschaft'), Caesar auch das Auslosen eines Opfers (b. Gall. 1, 53, 5). Letzteres kennt zB. noch Alcuin. vit. Willibr. 10 (MG Script. rer. Mer. 7, 124f; vgl. auch Beda h. e. 5, 11): Es mündet ebenfalls in eigene O.formen (‚Zweigurteil', beschrieben etwa Lex Frisionum 14, 1 [MG Font. iur. Germ. 12, 56]). Caesar berichtet auch, ältere Frauen hätten das Los darüber zu werfen, ob ein Stamm an einem Krieg teilnehmen solle oder nicht (b. Gall. 1, 53, 5). Gerade bei militärischen Entscheidungen sind Lose frühmittelalterlich-germanisch im paganen Bereich vielfach bezeugt. Tacitus schildert allerdings noch nicht die elaborierten O. der späteren german. Gesetzescorpora. – In den german. Gesetzeswerken dienen O. dann vielfach der Wahrheitsfindung. Schon die Lex Salica (53 § 1/7; 56 § 1/3 [MG Leg. nat. Germ. 4, 1, 200/3. 210f]; ab etwa 505 nC.; vgl. die wohl späteren Zusätze 14 § 2; 16 § 5; 81 [Zusatz nach 524 nC.]; 112; 132 [ebd. 64f. 74. 251. 262. 267]) u. die Leges Burgundionum (8 § 2; 45; 80 § 2 u. ö. [ebd. 2, 1, 49. 75f. 104f]; vor 517 nC.) kennen Zweikampf, Kesselprobe u. Los-O. Die Visigothen kennen die Kesselprobe mit heißem Wasser (Leges Visigothorum 6, 1, 3 bzw. 2, 1, 32 [ebd. 1, 250f. 78f]). Die Leges Frisionum kennen die Kesselprobe zur Ermittlung der Schuld eines des Diebstahls Angeklagten ebenso wie im Fall einer Anklage wegen Totschlags (3, 8; 14, 3 [MG Font. iur. Germ. 12, 44. 58]). Zu häufig können solche O. nicht stattgefunden haben, da ein regelmäßiger unglücklicher Ausgang wohl den Glauben an ihre Gültigkeit erschüttert hätte (Grimm 566). Auch scheinen sie eine Art letzte Möglichkeit der Rechtsfindung darzustellen, wenn andere Mittel nicht greifen. Spätere west- u. nordgermanische Rechtssysteme kennen das O. vor allem auch zum Zweck der Unschuldsbeteuerung (etwa gegen den Vorwurf des Ehebruchs), so das eddische Lied Gudhrúnarvidhar 3, 8 eine Kesselprobe als Unschuldserweis. Das Bahrgericht ist der Spätantike noch unbekannt. Ebenso ist die Wasserprobe (iudicium aquae frigidae) nicht antik (später bekannt vor allem als Hexenbad), doch bekannt ist die zugrunde liegende Idee von der Reinheit des Wassers, das keinen Übeltäter in sich aufnimmt (s. o. Sp. 370f). Eine des Ehebruchs beschuldigte Frau geht trotz Beschwerung mit Steinen im Wasser nicht unter (Greg. Tur. glor. mart. 69 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 84f]). Vgl. allgemein F. L. Ganshof, Het ‚Iudicium crucis' in het frankisch recht (Brüssel 1963); H. Holzhauer, O.: ReallexGermAlt[2] 22 (2003) 147/59; M. Schmoeckel, Die Überzeugungskraft der O. in merowingischer Zeit: Von den Leges Barbarorum bis zum ius barbarum des Nationalsozialismus, Festschr. H. Nehlsen (2008) 198/223. – Da die Kirche sich im röm.-kaiserzeitl. Kontext noch nicht mit einem O.recht auseinandersetzen musste, fiel es ihr lange Zeit schwer, angesichts der german. O.praxis zu einem einheitlichen Urteil zu gelangen. Auch rechnete der Wunderglaube vielfach mit einem Eingreifen Gottes bei erlittenem Unrecht (zB. Aug. ep. 78, 4 [CSEL 33, 331]), was dem O. entgegenkam. Ebenso mussten die Aussagen über Gott als Weltrichter u. Sonne der Gerechtigkeit (Mal. 3, 20f) bzw. über Christus als Licht der Welt (Joh. 1, 4/9; 8, 12) u. ‚Herzenskenner' (καρδιογνώστης; Act. 1, 24; 15, 8) dem O. günstig sein (solare Symbolik ist in allen antiken Rechtssystemen häufig; daher auch das Verbot, Prozesse in der Nacht durchzuführen, wie schon Lex XII tab. 1, 6/9 [Bruns, Fontes[7] 19] ausführt; vgl. Dinzelbacher 95). Dennoch sind theologische Stellungnahmen sel-

ten u. oft skeptisch (s. o. Sp. 385f). Aber noch das Decretum Gratiani (um 1140) kennt kirchliche Äußerungen sowohl zugunsten als auch gegen das O. (2, 2, 5, 20/6 [1², 462/5 Richter / Friedberg]). Die Praxis der O. verschwand nur langsam aus der Gerichtspraxis, obwohl vor allem das vierte Laterankonzil 1215 den O.-Zweikampf u. die Teilnahme der Kleriker an O. verboten hatte (Decretal. Gregor. IX [= Liber Extra] 3, 50, 9 [2², 659f Richter/Friedberg]; vgl. Franz aO. [o. Sp. 388] 307/98; Lea; Dinzelbacher). Als im MA das O. allmählich verschwand, gewann die *Folter an Bedeutung.

D. Barthélemy, Diversité des ordalies médiévales: RevHist 280 (1988) 3/25. – R. Bartlett, Trial by fire and water. The medieval judicial ordeal (Oxford 1986). – P. Browe, De ordaliis 1/2 = Textus et documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum, Ser. theol. 4, 11 (Romae 1932/33). – A. E. Crawley u. a., Art. Ordeal: ERE 9, 507/33. – P. Dinzelbacher, Das fremde MA. G. u. Tierprozess (2006), bes. 27/102. – A. Erler, Art. G.: ders. / E. Kaufmann (Hrsg.), HdWb. zur dt. Rechtsgesch. 1 (1971) 1769/73; Der Ursprung der G.: Paideuma 2 (1941/43) 44/65. – J. Gaudemet, Les ordalies au MÂ. Doctrine, législation et pratique canoniques: Recueils de la Société Jean Bodin 17 (1965) 99/135. – H. Glitsch (Hrsg.), Mittelalterl. G. Wasserprobe, Feuerprobe, Zweikampf zwischen Mann u. Frau (1918). – J. Grimm, Dt. Rechtsaltertümer 2⁴ (1899) 563/604. – D. Harmening, Superstitio. Überlieferungs- u. theoriegeschichtl. Unters. zur kirchl.-theol. Aberglaubenslit. des MA (1979), bes. 191/204. – A. Hoffmann, Art. Los: o. Bd. 23, 471/510. – A. Hoffmann / C. Vultaggio / C. Neuber, Art. Orakel: o. Sp. 206/350. – R. Köstler, Der Anteil des Christentums an den Ordalien: SavZsKan 2 (1912) 208/48. – H. Ch. Lea, Superstition and force. Essays on the wager of law, the wager of battle, the ordeal, torture⁴ (Philadelphia 1892). – Ch. Leitmaier, Die Kirche u. die G. Eine rechtshist. Stud. = Wiener rechtsgeschichtl. Arbeiten 2 (Wien 1953). – R. MacMullen, Voting about God in early church councils (New Haven 2006). – R. Mayer, Die bibl. Vorstellung vom Weltenbrand. Eine Unters. über die Beziehungen zwischen Parsismus u. Judentum = Bonner orientalist. Stud. NS 4 (1956). – W. Müller-Bergström, Art. G. (O.): Bächtold-St. 3 (1927) 994/1064. – S. Neumann, Der gerichtliche Zweikampf. G., Wettstreit, Ehrensache = MA Forsch. 31 (2010). – H. Nottarp, G. Eine Phase im Rechtsleben der Völker = Kl. allg. Schr. zur Philosophie, Theologie u. Gesch., Geschichtl. Reihe 4/8 (1949); G.studien = Bamberger Abh. u. Forsch. 2 (1956). – F. Patetta, Le ordalie. Studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato = Memoria. Università di Torino, Istituto di Esercitazioni nelle Scienze Giuridico-Politiche 8 (Torino 1890). – R. Press, Das O. im Alten Israel: ZAW 51 (1933) 121/40. 227/55. – W. Schild, Art. G.: A. Cordes / H. Lück / D. Werkmüller (Hrsg.), HdWb. zur dt. Rechtsgesch. 2² (2010) 481/91. – W. Schilde, Orakel u. G. in Afrika. Ein Beitr. zur Völkerkunde u. Kulturgesch. = Veröffentl. des Staatl.-Sächsischen Forschungsinstitutes für Völkerkunde in Leipzig 1, 12 (1941). – M. Schmoeckel, Glaube u. Glaubwürdigkeit vor Gericht. O. im Spannungsfeld von Recht u. Gesellschaft: Gedenkschr. Karl v. Amira = Rechtshist. Reihe 206 (1999) 291/308. – K. van der Toorn, Art. Ordeal: Anchor Bible Dict. 5 (1992) 40/2.

Marco Frenschkowski.

Ordination s. Handauflegung I (liturgisch): o. Bd. 13, 482/93; *Weihe.

Ordines minores.

Vorbemerkung. Unter dem Stichwort O. m. werden in diesem Art. die nichtleitenden Tätigkeitsbereiche u. Unterämter antiker *Kultgemeinden behandelt, besonders hinsichtlich der Frage nach ihrem Verhältnis zu jenen der *Kirche unterhalb der christl. Ämter des *Diakons, *Presbyters u. *Bischofs (clerus minor; *Diakonisse). Zum niederen Klerus zählen üblicherweise die unter ‚D.' aufgeführten ordines u. dauerhaft übernommenen Dienste (zum bereits spätantiken Terminus O. m. s. u. Sp. 405).

A. Griechisch-Römisch. I. Bezeichnungen u. Funktionen der Kultdiener. Neben den Priestern gibt es im paganen Kult (*Opfer) weitere niedere Kultdiener (Fless; Wissowa, Rel.[2] 498). Das Entstehen der einzelnen Dienste folgt aus den beim Kult anfallenden Aufgaben. Die einzelnen Dienste sind dabei so divers u. oft nur lokal bezeugt, dass eine Gesamtgeschichte des paganen kultischen Hilfspersonals unmöglich rekonstruiert werden kann. Ihre Bezeichnungen sind oft reine Funktionsnamen; die einzelnen Aufgabenbereiche überschneiden sich u. lassen sich nur schwer voneinander abgrenzen. Im Folgenden werden die Einzelbezeichnungen niederer Kultdiener nur aufgelistet, ausführliche Darstellungen ihrer Funktionen folgen bei der Behandlung der einzelnen O. m. Folgende verschiedene Kultdiener sind bezeugt: 1) νεωκόρος, Tempelaufseher u. -reiniger (Xen. exped. 5, 3, 6; Paus. 2, 10, 4; CIG 2, 3190. 3193; 3, 5763; vgl. Act. 19, 35; K. Hanell, Art. Neokoroi: PW 16, 2 [1935] 2422/4; J. Wiesehöfer, Art. Neokoros: NPauly 8 [2000] 827f). – 2) ἀρχινακόρος = ἀρχινεωκόρος, höherer Tempeldiener unter den Neokoroi (Ch. Avezou / Ch. Picard, Inscriptions de Macédoine et de Thrace: BullCorrHell 37 [1913] 94/100 nr. 6f). – 3) minister, Kultdiener (Verg. georg. 3, 488; Ovid. fast. 1, 319; 4, 413; met. 2, 717; trist. 4, 2, 35; Suet. vit. Tib. 44, 2; vit. Galb. 8, 2). – 4) ἱεροκῆρυξ, Opferherold, der zunächst selbst das Opfer vollzieht, in späterer Zeit nur noch begleitende Gebete spricht (Hermeias, frg. 2 [A. Tresp, Die Frg. der griech. Kultschriftsteller (1914) 160]; IG 14, 617f. 620; CIG 2, 2983; 3, 5763; SupplEpigrGr 29 [1979] 238f nr. 988; InschrKleinas 14, 26f nr. 1036; B. F. Cook, Two ‚lost' inscriptions: Antiquaries Journ. 51 [1971] 260/3 nr. 1; R. Cagnat, Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes 1 [Paris 1911] nr. 469f). – 5) ἱεροπαρέκτης bzw. ἱεροποιός, priesterlicher Diener, der mit dem Priester die Kulte an den Heiligtümern durchführt (IG 14, 617; CIG 3, 5763; SupplEpigrGr 29 [1979] 238f nr. 988; Cook aO. 260/3 nr. 1; Cagnat aO. nr. 469). – 6) θυοσκόος, Opferbeschauer, der besonders das Opferfeuer beobachtet u. die dabei auftretenden Zeichen deutet (Philoch. frg. 172 [Tresp aO. 71f]; L. Ziehen, Art. θυοσκόος: PW 6A, 1 [1936] 736f). – 7) ἐπιθυμίατρος, Anzünder des Räucherwerks auf dem Altar (CIG 2, 2983; vgl. Fless 17/9). – 8) καπναύγης, spezieller Rauchdeuter (IG 14, 617f; CIG 3, 5763; Cook aO. 260/3 nr. 1; Cagnat aO. nr. 469f; F. Boehm, Art. Kapnomantia: PW 10, 2 [1919] 1909f). – 9) ἱεροσκόπος, Eingeweidebeschauer (Philoch. frg. 172 [Tresp aO. 72]; IG 14, 617; CIG 3, 5763; Cook aO. 260/3 nr. 1; Cagnat aO. nr. 469; lat.: haruspices: CIL 5, 2, 5598; Wissowa, Rel.[2] 543/9; D. Briquel, Chrétiens et haruspices [Paris 1997]; M.-L. Haack, Les haruspices dans le monde romain [ebd. 2003]; *Augurium; *Haruspex). – 10) δᾳδοῦχος, Fackelträger, der während der Kultfeier Lichter hält (Polemon aus Ilion, frg. 87 [Tresp aO. 86]). – 11) αὐλητής, Flötenspieler (Theogn. 1, 941/4; Thuc. 70; σπονδαύλης: IG 14, 617f; CIG 2, 2983; 3, 5763; SupplEpigrGr 29 [1979] 238f nr. 988; InschrKleinas 14, 26f

nr. 1036; Cook aO. 260/3 nr. 1; Cagnat aO. nr. 469f; lat.: tibicines: Cic. dom. 123; leg. agr. 2, 34, 93; Liv. 9, 30, 5; Ovid. fast. 6, 651/9; Plin. n. h. 22, 6, 11; 28, 3, 11; Suet. vit. Tib. 44, 2; Apul. met. 11, 9, 6; Cens. 12, 2; CIL 6, 1, 2191. 3877; Fless 79/84; *Musik III). – 12) ἱεροσαλπιστής, Trompetenbläser (IG 14, 617; CIG 2, 2983; 3, 5763; SupplEpigrGr 29 [1979] 238f nr. 988; InschrKleinas 14, 26f nr. 1036; Cook aO. 260/3 nr. 1; Cagnat aO. nr. 469). – 13) victimarius, Opferdiener, der das Opfertier vorbereitet (Liv. 40, 29, 14; 41, 15, 2; Val. Max. 1, 1, 12; 9, 14, 3; Hist. Aug. vit. Hadr. 14, 3; vit. Comm. 5, 5; CIL 2, 9087f; 4, 2, 33781. 33799; 6, 1, 971. 2201; 10, 1, 3501; 11, 2, 5838; S. Weinstock, Art. Victimarius: PW 8A, 2 [1958] 2483/5; B. / H. Galsterer, Die röm. Steininschriften aus Köln [1975] 58 nr. 230; A. V. Siebert, Art. Victimarius: NPauly 12, 2 [2003] 185; Fless 70/8). – 14) popa, Diener, der das Opfertier mit einem großen Hammer betäubt (Suet. vit. Cal. 32, 3) – u. 15) cultrarius, Opferstecher, der die Halsschlagader des Opfertiers durchschneidet (ebd.; CIL 10, 3984. 3987; vgl. Ovid. fast. 1, 319/22; G. Wissowa, Art. Cultrarius: PW 4, 2 [1901] 1753; vgl. R. Hurschmann, Art. Culter: NPauly 3 [1997] 230). – Auch *Kinder assistieren bei der Opferhandlung (Dion. Hal. ant. 2, 22; Wissowa, Rel.[2] 496f; I. C. Mantle, The roles of children in Roman religion: GreeceRome 49 [2002] 91/9; ders., Addendum. The religious roles of children in the provinces: ebd. 57 [2010] 117/21); sie werden camilli bzw. camillae genannt (Serv. Verg. Aen. 11, 543. 558; georg. 1, 101; Macrob. Sat. 3, 8, 6; L. C. Spaulding, The ‚camillus'-type in sculpture, Diss. Columbia [1911]; O. Nussbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 922). Dabei werden Kinder vor der Geschlechtsreife für kultische Handlungen bevorzugt, da bei ihnen die Keuschheit nicht wie bei Priestern u. Kultdienern ausdrücklich gefordert werden muss (E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum [1910] 112f). – In städtischen Landgemeinden werden für den Kult zudem niedere Tempelcuratoren bestellt (Lex Ursonensis vJ. 44 vC. 128 [Bruns, Fontes[7] 137]: magistri ad fana, templa, delubra). Sie unterstehen dem Duovir oder Ädilen u. üben ihren Dienst regelmäßig für die Dauer eines magistratischen Jahres aus (L. Ohnesseit, Das niedere Gemeindeamt in den röm. Landstädten: Philol 44 [1885] 527). Inschriftlich bezeugte curatores fani sind mit diesen wohl identisch (CIL 9, 3523). Zu ihren Aufgaben gehören die Organisation u. Durchführung der Kulte (Ohnesseit aO. 528f). – Grundsätzlich werden paganerseits zu den niederen Kultdienern, den ‚O. m.', nur diejenigen gezählt, die an einem Heiligtum arbeiten. Die vielen weiteren religiösen Tätigkeiten ohne Anbindung an einen Tempel, etwa Weissager u. Magier, gehören nicht hierher (vgl. Wissowa, Rel.[2] 479/566; Stengel, Kult.[3]).

II. Ämterlaufbahn. Bei den niederen Ämtern lässt sich pagan kein cursus honorum nachweisen. Im Gegensatz zur späteren christl. Ämterlaufbahn der Kleriker (s. u. Sp. 410/5) gibt es pagan keine Anzeichen dafür, dass den niederen Kultämtern eine Vorbereitungsfunktion für die höheren Ämter als Priester beigemessen oder ihre Absolvierung als notwendige Voraussetzung eingefordert wurde.

B. Jüdisch. I. Ämter u. Aufgaben. Der bis ins Detail geregelte ‚Dienst' am Jerusalemer Tempel (šrt; s. u. Sp. 454) konnte nur dank einer komplexen, abgestuften Arbeitskoordinierung der dort tätigen kultischen Kräfte durchgeführt werden, wobei anfallende Aufgaben zum Entstehen entsprechender Ämter führten (M. Haran, Art. Priests and priesthood: EncJud 13 [Jerus. 1972] 1069/86, bes. 1073f; ausführlich dazu Jeremias, bes. 181/204). Die Bestimmung der jeweiligen Amtsfunktionen sowie ihres wechselseitigen Verhältnisses zueinander ist schwierig, einerseits aufgrund der Entwicklungen u. Veränderungen der Ämter im Laufe der Zeit (vgl. ebd. 189/97 mit Bezug auf Šeqalim 5, 1f u. Tos. Šeqalim 2, 14f), andererseits aufgrund der selektiven Informationen, die in den atl. Quellen überliefert werden (H. Graf Reventlow, Art. Priester / Priestertum 1, 2: TRE 27 [1997] 383). In der rabbin. Literatur finden sich hingegen einige, möglicherweise von Gelehrten priesterlicher Herkunft tradierte Zeugnisse (B. Ego, Art. Priester / Priestertum 1, 3: ebd. 391/6, bes. 395), die die Komplexität des kultischen Diensts sowie die Interaktion zwischen den Ämtern plausibel darstellen. Ein Beispiel dafür ist Tos. Horajot 2, 10 (ausführlich Jeremias 181/8; S. C. Mimouni, Le Judaïsme ancien. Du VI[e] s. avant notre ère au III[e] s. de notre ère. Des prêtres aux rabbins [Paris 2012] 7/10): ‚Der mit dem Salböl Gesalbte (*Hohepriester) geht (im Range) jenem voran, der (nur)

durch die Investitur (vor den übrigen Priestern) ausgezeichnet ist. Der durch die Investitur Ausgezeichnete geht dem kriegsgesalbten Priester voran (vgl. Dtn. 20, 2/4), der Kriegsgesalbte dem Tempeloberst, dieser dem Oberhaupt der priesterlichen Wochenabteilung, dieser dem Oberhaupt der priesterlichen (Tages-)Abteilung, dieser dem Tempelaufseher, dieser dem Schatzmeister, dieser dem gewöhnlichen Priester, dieser dem Leviten und der Levit dem Israeliten' (vgl. bTa'anit 31a; jHorajot 3, 5, 48b; für eine entsprechende Rangordnung in den Qumranschriften vgl. 1QM II 1/3). Aus der tannaitischen Überlieferung geht hervor, dass es allein innerhalb der Priesterschaft neben dem Hohepriester wenigstens fünf gehobene Ämter gibt: 1) Tempeloberst (segen), der nach dem Hohepriester das höchste priesterliche Amt bekleidet. Bei den feierlichen kultischen Handlungen assistiert er dem Hohepriester, zu dessen Rechten er sitzt (Joma 3, 9; Tamid 7, 3). Der Tempeloberst kann den Hohepriester vertreten (Jeremias 184 mit Belegen); 2) Oberhaupt der Wochenabteilung (ro'š hammišmar) u. 3) Oberhaupt der Priesterabteilung (ro'š bēt 'ab̲), die nur alle 24 Wochen für eine Woche in Jerusalem anwesend sind. Diese haben bestimmte Funktionen im Kult, besonders hinsichtlich *Opfer- u. Reinigungszeremonien, inne (ausführlich zu ihren Aufgaben ebd. 185/7); 4) Tempelaufseher ('amarkolim), die nicht weniger als sieben sein dürfen (Šeqalim 5, 2). Ihre Aufgaben bestehen hauptsächlich in der Verwaltung der Tempelschlüssel sowie in der Aufsicht im Tempelbereich (Tos. Šeqalim 2, 15; jŠeqalim 5, 3, 49a; Jeremias 187f); 5) Schatzmeister (gizbarim), die nicht weniger als drei sein dürfen (Šeqalim 5, 2). Sie sind vor allem für die Verwaltung der Tempeleinnahmen zuständig (Tos. Šeqalim 2, 15; Jeremias 188f; ebd. 196f zur Nennung weiterer kultischer Aufgaben, die den Tempelaufsehern u. den Schatzmeistern zugeschrieben werden). Im Rang folgen der ‚gewöhnliche Priester' (kohen hediōṭ), nach ihm, außerhalb der Priesterschaft, die Leviten, die als ‚clerus minor' den Priestern assistieren dürfen (s. u. Sp. 454), sowie, außerhalb des kultischen Bereichs, die Israeliten.

II. Ämterlaufbahn. Gegen die Möglichkeit einer für jedes Mitglied des israelit. Volkes zugänglichen kultischen Laufbahn sprechen traditionell überlieferte, erbrechtlich festgesetzte Bestimmungen, denen zufolge der kultische Dienst ausschließlich einer auserwählten Familie von Gott geschenkt ist (Num. 18, 1/7, bes. 7; vgl. auch Dtn. 10, 8; 33, 8/10). Leviten ist ein Aufstieg aus dem niederen Kultpersonal in die Priesterschaft untersagt (Num. 3, 5/10; 18, 1/7). Ob innerhalb der Priesterschaft eine Ämterlaufbahn möglich ist, schließen seltene Überlieferungen wie jJoma 3, 9, 41a nicht endgültig aus: ‚Der Hohepriester wurde nicht zum Hohepriester ernannt, wenn er nicht zuvor Tempeloberst gewesen war' (für den sozialgeschichtl. Hintergrund dieser Satzung vgl. Jeremias 183; Mimouni aO. 10f).

III. Nach der Tempelzerstörung. Für Priester u. Leviten bedeutet die Tempelzerstörung nicht nur das Ende des Vollzugs des kultischen Dienstes, sondern auch einen erheblichen Machtverlust, wovon die rabbin. Bewegung profitiert. Spiegelt sich die kritische Wahrnehmung der Priesterschaft seitens des Rabbinats in den antipriesterlichen Äußerungen der rabbin. Literatur wider, lassen sich dagegen im Verhältnis der Priesterschaft zur rabbin. Bewegung zwei Tendenzen beobachten (Ego aO. 395f): 1) Einige zusammengeschlossene Priestergruppen entwickeln eine eigenständige, den rabbin. Lehrmeinungen u. Satzungen entgegengesetzte *Halachah (Roš haššanah 1, 7; Tos. Parah 12, 6 u. ö.). 2) Ein weiterer Teil der Priesterschaft scheint in das rabbin. Judentum integriert zu werden, wie sich aus der priesterlichen Herkunft zahlreicher tannaitischer Gelehrter ergibt. Es ist nicht auszuschließen, dass erst dank dieser ‚priesterlichen' Toragelehrten viele kultische Überlieferungen in der rabbin. Literatur tradiert werden konnten (s. o. Sp. 402).

C. Christlich. I. Terminologie u. Abgrenzung. Neben Bischof, Presbyter u. Diakon (B. Domagalski, Wiederherstellung des Diakonats?: R. Hartmann [Hrsg.], Ortsbestimmungen. Der Diakonat als kirchl. Dienst [2009] 100/20) werden in antiken Quellen weitere (niedere) Kleriker genannt (Canones in causa Apiarii 28. 34 [CCL 149, 109. 127]; Reg. eccl. Carthag. excerpta cn. 125 [ebd. 227]). Augustinus schreibt von Klerikern niederen Ranges (ep. 43, 7; A. Faivre, Art. Clericus [clericatus]: AugLex 1 [1994] 1013). Der röm. Bischof Zosimus spricht von Bischof, Presbyter, Diakon u. von denen niederer Stufe (ep. 1 [PL 20, 643]). Gregor v.

Tours unterscheidet zwischen höheren u. niederen Klerikern (hist. Franc. 5, 49 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 262]). Gregor d. Gr. bezeichnet die Gruppe als O. m. (ep. 2, 31 [CCL 140, 118]; decret. 5, 57a, 1 [MG Ep. 1, 363]). – Eine spezifische Terminologie scheint sich für die niederen Kleriker dennoch nicht auszuprägen. In spätantiken Texten finden sich für sie mehrheitlich untechnische Formulierungen, wie ‚der ganze Klerus', ‚die übrigen Kleriker', ‚die aus dem Kanon', ‚die aus dem Ordo' u. ‚die aus der Liste (Katalog) der Kleriker' (‚der ganze Klerus': Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 3 [90 Beneševič, Synagoga]; Const. apost. 8, 12, 41 [SC 336, 200]; Lib. pontif. 53, 4 [1, 260 Duchesne]; Greg. M. app. 3 [CCL 140A, 1095]; decret. 5, 57a [MG Ep. 1, 363]; ‚die übrigen Kleriker': Conc. Epaon. vJ. 517 cn. 20 [CCL 148A, 29]; Can. apost. 2. 4. 25 [SC 329, 164; 336, 274. 276. 280]; Cod. Theod. 16, 2, 7. 41 vJ. 330. 412; Greg. M. ep. 4, 11; 13, 12 [CCL 140, 229. 1012]; ‚die aus dem Kanon': Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 16 [74 Beneševič, Synagoga]; Conc. Ant. vJ. 341 cn. 2 [ebd. 71]; Conc. Serdic. vJ. 342/43 cn. 13 [ebd. 70f]; ‚die aus dem Ordo': Hieron. in Jer. comm. 4, 35, 7 [CCL 74, 202]; in Hes. comm. 13, 44, 6/8 [ebd. 75, 651]; Conc. Matiscon. vJ. 581/83 cn. 10 [ebd. 148A, 225]; ‚die aus der Liste der Kleriker': Conc. Ant. vJ. 341 cn. 6 [71 Beneševič, Synagoga]; Can. apost. 8. 15. 17f. 51 [SC 329, 154; 336, 276/80. 294. 298]). – Andernorts fehlt ein einheitlicher Oberbegriff ganz. Die einzelnen Ämter werden in Aufzählungen neben dem höheren Klerus anscheinend unsystematisch aufgeführt. Cornelius (Eus. h. e. 6, 43, 11f) u. der röm. Liber pontificalis (29, 2; 34, 8 [1, 161. 171f D.]) zählen etwa Ostiarier, Lektor, Exorzist, Akolyth (bzw. Sequens) u. Subdiakon auf. Epiphanius rechnet Bischöfe, Presbyter, Diakone u. Subdiakone unter die Priester; Lektoren, *Diakonissen, Exorzisten (ἐπορκισταί), Übersetzer (ἑρμηνευταί), Fossoren (κοπιαταί) u. Ostiarier (θυρωροί) werden hingegen davon getrennt aufgeführt (expos. fid. 21, 8/11 [GCS Epiph. 3, 522]). Die Const. apost. (2, 26, 3. 28, 5 [SC 320, 236. 244]; 3, 11; 6, 17, 2 [ebd. 329, 146. 346/8]; 8, 10, 10. 12, 43. 13, 14. 21/6. 28, 7f. 31, 2. 46, 13 [336, 168. 202. 208/10. 222/8. 230/4. 270]) kennen Subdiakon, Lektor, Sänger, Exorzist u. Türhüter. Isid. Hisp. orig. 7, 12, 3 nennt als Stufen der Kleriker Ostiarier, Psalmist, Lektor, Exorzist, Akolyth u. Subdiakon, eccl. off. 2, 10/5 (CCL 113, 69/73) Subdiakone, Lektoren, Psalmisten, Exorzisten u. Ostiarier. PsHieron. sept. ordin. eccl.: 30/7. 58 Kalff hat eine ‚archaisch anmutende Aufzählung' (J. Lechner, Der Schlußsegen des Priesters in der hl. Messe: Festschr. E. Eichmann [1940] 668_{50}): Fossor, Ostiarier, Lektor u. Subdiakon. – Nicht alle Aufgaben u. Funktionen in den Gemeinden, die zunächst von verschiedenen Personen wahrgenommen werden, entwickeln sich zu einem eigenständigen ordo innerhalb des Klerus, sondern werden von Klerikern verschiedener Rangstufen ausgeübt. So wird der urchristl. Stand der *Lehrer (1 Cor. 12, 28f; Eph. 4, 11; Act. 13, 1; Jac. 3, 1) nicht zu einem kirchl. ordo, sondern bleibt ein Dienst, der von Klerikern (*Kleros; Trad. apost. 19 Botte) wie Bischöfen (Did. 15, 1f), Presbytern (Cypr. ep. 29, 2 [CCL 3B, 138]; Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 16 [TU 49, 2, 26 Schwartz]), Diakonen (Did. 15, 1f; Aug. catech. rud. 1, 1 [CCL 46, 121]), Lektoren (Cypr. ep. 29, 2 [ebd. 3B, 138]) oder auch *Laien (Trad. apost. 19 B.; Eus. h. e. 5, 10, 1. 11, 1; 6, 3, 1. 8) übernommen wird. – Kirchliche Ökonome (H. Leclercq, Art. Périodeute: DACL 14, 1, 376; H. Lucas, Griech. u. lat. Inschr. aus Syrien, Mesopotamien u. Kleinasien: ByzZs 14 [1905] 27 nr. 11; A. Schminck, Art. Ökonom: LThK[3] 7 [1998] 1013f) sind ebenfalls kein eigener Stand, sondern ihre Funktion nimmt einer aus dem Klerus wahr (Conc. Chalced. vJ. 451 cn. 26 [AConcOec 2, 1, 2, 163]; Schminck aO. 1014; Biedermann 1381f). Diakone (Vit. Simeon syr. 38 [TU 32, 4, 99 Hilgenfeld]; Greg. Tur. hist. 5, 5 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 200]; CIG 4, 8822; G. Lefebvre, Recueil des inscriptions grecques-chrét. d'Égypte [Le Caire 1907] 16 nr. 69; Preisigke, Sammelb. 12, 10809; E. Wipszycka, Deux papyrus relatifs à l'administration ecclésiastique: ChronÉg 45 [1970] 144/6; PMichael. 49; POxy. 6, 993; 16, 1993. 2019; PStrassb. 8, 756. 758; StudPal. 3, 271B. 302 [Stud. zur Palaeographie u. Papyruskunde 3 (1904) 71. 79]; 8, 720 [ebd. 8 (1908) 138]; V. I. Beševliev, Spätgriech. u. spätlat. Inschriften aus Bulgarien [1964] 118 nr. 171 Taf. 72f Abb. 190/2; Schmelz 163f. 172. 176. 187. 200) u. Presbyter (PSI 3, 216; Calder 67 nr. 299a; A. C. Bandy, The Greek Christian inscriptions of Crete 1 [Athens 1970] 37 nr. 5; L. Jalabert / R. Mouterde, Inscriptions grecques et latines de la Syrie 5 [Paris 1959] 63f nr. 2098) werden als

Verwalter eingesetzt. – Die *Defensores ecclesiae (P. L. Zovatto, Il ‚defensor ecclesiae' e le iscrizioni musive di Trieste: RivStorChiesItal 20 [1966] 1/8; E. Wipszycka, Les resources et les activités économiques des églises en Égypte du 4[e] au 8[e] s. [Bruxelles 1972] 142f; F. Jacques, Le défenseur de cité d'après la lettre 22* de s. Augustin: RevÉtAug 32 [1986] 56/73; S. Lancel, Art. Defensor civitatis [plebis], defensor ecclesiae: AugLex 2 [1996] 261/3; Sotinel 110/2), die sich aus den *Defensores civitatis (V. Mannino, Ricerche sul ‚defensor civitatis' [Milano 1984]; R. Klein, Art. Defensor civitatis: LexMA 3 [1986] 634f; B. Kramer, Liste der syndikoi, ekdikoi u. defensores in den Papyri Ägyptens: M. Capasso / G. Messeri Savorelli / R. Pintaudi [Hrsg.], Miscellanea papyrologica in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana [Firenze 1990] 307/9; Ch. Paulus / Ch. Gizewski, Art. Defensor: NPauly 3 [1997] 362; G. Thür, Art. Ekdikos: ebd. 934) entwickelt haben, werden vom röm. Bischof Zosimus (21. II. 418) nicht zu den Klerikern gezählt (ep. 9, 3, 5 [PL 20, 673]). – *Frauen (R. Gryson, Le ministère des femmes dans l'Église ancienne [Gembloux 1972]) finden sich äußerst selten unter den O. m. Lediglich die arab. Apostolischen Kanones nennen Subdiakonissen u. Lektorinnen (cn. 53 [PO 8, 639]; J. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulten der heidn. Antike u. christl. Frühzeit [1930] 120). In Antiochien wird von Sängerinnen am großen Ostertag inmitten der Kirche berichtet (Eus. h. e. 7, 30, 10; K. Thraede, Art. Frau: o. Bd. 8, 261; Quasten aO. 116f; s. u. Sp. 428). Kirchlichen Dienst versehen Frauen jedoch als Diakonin bzw. *Diakonisse oder Witwe. Jungfrauen sind eher ein asketischer Stand, als dass sie amtliche Funktionen innehaben (G. Schöllgen, Art. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 554. 575). – Vgl. J. Cotsonis, A contribution to the interpretation of the 19[th] canon of the first ecumenical council: RevÉtByz 19 (1961) 189/97; A. G. Martimort, À propos des ministères féminins dans l'église: BullLittEccl 74 (1973) 103/8; Davies 1/6; C. Vagaggini, L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina: OrChrPer 40 (1974) 145/89; M. B. v. Stritzky, Der Dienst der Frau in der Alten Kirche: Liturgisches Jb. 28 (1978) 136/54; R. M. Lewis, The ‚women' of 1 Timothy 3, 11: Bibliotheca Sacra 136 (1979) 167/75; A. G. Martimort, Les diaconesses (Roma 1982); B. Kleinheyer, Zur Gesch. der Diakonissen: Liturgisches Jb. 34 (1984) 58/64; H. Frohnhofen, Weibliche Diakone in der frühen Kirche: Stimmen der Zeit 204 (1986) 269/78; S. Heine, Diakoninnen. Frauen u. Ämter in den ersten christl. Jhh.: Intern. kirchl. Zs. 78 (1988) 213/27; G. Lohfink, Weibliche Diakone im NT: G. Dautzenberg / H. Merklein / K. Müller (Hrsg.), Die Frau im Urchristentum[4] (1989) 320/38; T. J. White, The development and eclipse of the deacon-abbess: StudPatr 19 (Leuven 1989) 111/6; K. Romaniuk, Was Phoebe in Romans 16, 1 a deaconess?: ZNW 81 (1990) 132/4; U. Zanetti, Y eut-il des diaconesses en Égypte?: VetChr 27 (1990) 369/73; Y. Ysebaert, The deaconesses in the western church of Late Antiquity and their origin: Eulogia, Festschr. A. A. R. Bastiaensen (Steenbrugis 1991) 421/36; E. Dassmann, Witwen u. Diakonissen: ders. (Hrsg.), Ämter u. Dienste in den frühchristl. Gemeinden = Hereditas 8 (1994) 142/56; B. Domagalski, Der Diakon. ‚Sinnbild der ganzen Kirche': Lebendiges Zeugnis 50 (1995) 19f; U. E. Eisen, Amtsträgerinnen im frühen Christentum (1996) 138/92; A.-A. Thiermeyer, Der Diakonat der Frau: W. Groß (Hrsg.), Frauenordination (1996) 53/63; H. Grieser, ‚Ich empfehle euch unsere Schwester Phoebe' (Röm. 16, 1). Funktionen von Frauen in frühchristl. Gemeinden (1996) 173/81; A. Jensen, Das Amt der Diakonin in der kirchl. Tradition des ersten Jtsd.: P. Hünermann (Hrsg.), Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche - ein frauengerechtes Amt? (1997) 33/52; G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchl. Amt in der Syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 (1998) 147/72; M. Gielen, Art. Phöbe: LThK[3] 8 (1999) 263; D. Reininger, Diakonat der Frau in der Einen Kirche (1999) 56/126; A. Strotmann / G. Schöllgen, Art. Witwe: LThK[3] 10 (2001) 1261f; J. Wijngaards, Women deacons in the early church (New York 2006); A. Jensen / G. Larentzakis, Diakonat u. Diakonie in frühchristl. u. ostkirchl. Tradition (Graz 2008).

II. Amtseinsetzung. Die Art der Amtseinsetzung (**Amt) wird ungenau, unterschiedlich u. teils widersprüchlich geschildert. Nach Trad. apost. 2 Botte werden dem Bischof, Presbyter (ebd. 7 B.) u. Diakon (8 B.) bei der Ordination die Hände aufgelegt (*Handauflegung I). Diese Form der Amtseinführung scheint hier noch für den höheren

Klerus reserviert, dem Subdiakon sollen die Hände nicht aufgelegt werden (13 B.: non imponetur manus; s. unten). Er soll nur ernannt werden (nominabitur: 13 B.; vgl. Can. Hipp. 7 [PO 31, 2, 358/60]). Nach Trad. apost. 11 B. wird auch der Lektor nur eingesetzt (καθίστασθαι), indem der Bischof ihm das Buch überreicht, nicht aber die Hände auflegt (οὐδὲ ... χειροθετεῖται; vgl. Can. Hipp. 7 [PO 31, 2, 358/60]; Isid. Hisp. eccl. off. 2, 11, 1 [CCL 113, 70]; M. Selle, Art. Lektor, Lektorin I. Liturgisch: LThK[3] 6 [1997] 806). – Aus der Zeit der Reichskirche existieren zahlreiche Zeugnisse, die über die Amtseinsetzung in die verschiedenen kirchl. Ämter Auskunft geben. Für die Einführung in den Subdiakonat gibt es unterschiedliche Bestimmungen. Die Statuta ecclesiae antiqua verpflichten zur Übergabe des liturgischen Geräts (93 [5] [CCL 148, 182]); ebenso Isid. Hisp. eccl. off. 2, 10, 2 (ebd. 113, 69): Die Subdiakone erhalten durch den Bischof Patene u. Kelch u. durch den Diakon die Geräte zur Händewaschung. In der Ostkirche werden den Subdiakonen hingegen die Hände zur Amtseinsetzung aufgelegt (Const. apost. 8, 21 [SC 336, 222]; Test. Dom. 1, 44 [104 Rahmani]). Gleiches gilt auch für Lektoren (Const. apost. 8, 22 [SC 336, 224]). Die Terminologie ist dabei für den Akt der Weihe uneinheitlich. Sie wechselt zwischen χειροτονία u. χειροθεσία. Ebd. 8, 47, 1 (274) u. Can. apost. cn. 1 (SC 336, 274) werden neben Bischof, Presbyter u. Diakon auch die übrigen Kleriker durch Cheirotonia (χειροτονεῖν) in ihr Amt eingesetzt. Weder ein Presbyter, noch ein Diakon, noch überhaupt jemand, der zum kirchl. Stand gehört, darf absolut ordiniert werden (χειροτονεῖσθαι: Conc. Chalced. vJ. 451 cn. 6 [AConcOec 2, 1, 2, 159]). Auch Nikolaus wird zum Lektor geweiht (χειροτονῆσαι). Der Bischof nimmt für den Weiheakt (χειροτονία) kein Geld (Vita Nicolai Sionitae 5 [28 Blum]). Bis etwa zum 8. Jh. ist also die Cheirotonia nicht allein dem ordo maior u. die Cheirothesia dem ordo minor vorbehalten, vielmehr werden die Termini unterschiedslos gebraucht (H. M. Biedermann, Art. Handauflegung: LexMA 4 [1989] 1894; C. Vogel, Art. Handauflegung I [liturgisch]: o. Bd. 13, 489f; ders., L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident: ders., Ordinations inconsistantes et caractère inamissible [Torino 1978] 119; anders M. Wittig, Art. Cheirothesia, Cheirotonia: LThK[3] 2 [1994] 1031f). – Entgegen der Const. apost., die für die Einführung in den Lektorat die Weihe vorsehen, schreiben im Osten das Testamentum Domini (1, 45 [104/6 R.]; vgl. ebd. 1, 35 [82/8]) u. im Westen die Statuta ecclesiae antiqua (96 [8] [CCL 148, 183]) die Einsetzung durch die Überreichung eines Buchs vor. Für Exorzisten sind die Bestimmungen ähnlich uneinheitlich. Einerseits schreiben sie für ihre Amtseinführung die Ordination vor (Conc. Laod. cn. 26 [86 Beneševič, Synagoga]; bisweilen auch nur durch die Übergabe eines Buchs mit Exorzismusformeln: Stat. eccl. ant. 94 [6] [CCL 148, 182]; Isid. Hisp. eccl. off. 2, 13 [ebd. 113, 73]; R. Messner, Art. Exorzistat: LThK[3] 3 [1995] 1129), andererseits schließen sie sie unter Hinweis auf das freie Gnadenwirken Gottes aus (Const. apost. 8, 26, 2 [SC 336, 226/8]).

III. Ämterlaufbahn. Mit dem Aufkommen einer christl. Ämterlaufbahn ist erst mit der Professionalisierung des Klerus um die Wende vom 2. zum 3. Jh. zu rechnen. Ab dieser Zeit ist ein Unterhaltsrecht für Kleriker bezeugt (G. Krüger, Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen [1935] 252f; Schöllgen, Professionalisierung aO. [o. Sp. 408] 67). Die Kirche versucht jetzt, die immer zahlreicher werdenden Ämter u. Dienste zu ordnen u. in eine Laufbahn zu integrieren. Gleichwohl bezeugen die Quellen für die gesamte Spätantike eine große Varianz. Der Laie Origenes wird beispielsweise ohne Vorstufen zum Presbyter geweiht (Eus. h. e. 6, 23, 4) u. der röm. Lektor Eusebius unmittelbar zum Bischof v. Vercelli (Hieron. vir. ill. 96, 1 [200 Ceresa-Gastaldo]). Als Wulfila / Ulfila um 336 mit 30 Jahren zum Bischof der Goten geweiht wird, ist er vorher ebenfalls nur Lektor (Maximinus: Scholia arriana in concilium Aquileiense 35 [CCL 87, 164]; K. Schäferdiek, Art. Germanenmission: o. Bd. 10, 499). *Martin v. Tours wehrt sich entschieden gegen die Versuche des Bischofs *Hilarius v. Poitiers, ihm das Amt eines Diakons zu übertragen. Bevor er zum Bischof geweiht wird, ist er nur Mönch u. Exorzist (Sulp. Sev. vit. Martin. 7, 1; 9, 1 [SC 133, 266. 270]; Ven. Fort. carm. 10, 19, 18f [MG AA 4, 1, 252]; s. u. Sp. 421). Aus Ambrosius' u. Augustinus' Lebensläufen ergibt sich ebenfalls, dass keine festen Laufbahnen existierten. Nachdem Ambrosius zum Bischof gewählt worden war, empfing er ,das göttliche Gna-

dengeschenk der hl. Taufe' u. erhielt ,die hohepriesterliche Weihe' (Theodrt. h. e. 4, 7; E. Dassmann, Priestermangel in der frühen Kirche: ders., Ämter aO. 179). Sein Biograph Paulinus will zwar gehört haben, Ambrosius habe sich nach der Taufe allen kirchlichen officia unterzogen (vit. Ambr. 9 [3, 64 Bastiaensen]), doch kann dies nicht heißen, dass er alle Weihen vorher empfangen hat (vgl. Ambr. ep. 14 [63], 65 [CSEL 82, 3, 269]; B. Fischer, Hat Ambrosius v. Mailand in der Woche zwischen seiner Taufe u. seiner Bischofskonsekration andere Weihen empfangen?: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 2 [1970] 527/31; E. Dassmann, Art. Ambrosius: TRE 2 [1978] 363f; ders., Ambrosius v. Mailand [2004] 34; Gibaut 138/42). Augustinus hält sich als Laie von Kirchen fern, die keinen Bischof haben, was die Christen von Hippo aber nicht hindert, Augustinus von Bischof Valerius zum Presbyter weihen zu lassen, ohne dass er vorher Diakon war (Possid. vit. Aug. 4, 1; A. Faivre, Art. Diaconus: AugLex 2 [2002] 399). Der Lektor Timotheus wird unmittelbar zum Subdiakon geweiht (Aug. ep. 63; F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger[3] [1958] 246). Augustinus selbst machte den Lektor Antoninus zum Bischof v. Fussala (ep. 209, 3; 20*, 2/4 [CSEL 88, 94/6]; S. Lancel, L'affaire d'Antonius de Fussala: C. Leppeley [Hrsg.], Les lettres de s. Augustin découvertes par J. Divjak [Paris 1983] 267/85; Ch. Munier, Art. Antoninus Fussalensis episcopus: AugLex 1 [1994] 378/80; vgl. Ambrosiast. in Eph. 4, 11f [CSEL 81, 3, 100]). Germanus wird iJ. 418 unmittelbar zum Bischof v. Auxerre geweiht (Constant. Lugd. vit. Germ. 1f [SC 112, 122/4]). – Die Abfolge einzelner Ämter zeigen bereits folgende Stellen an: Nachdem Felix v. Nola Lektor war, erlangt er den Grad des Exorzisten (Paulin. Nol. carm. 15, 108/11 [CSEL 30, 56]). Latinus war 12 Jahre Exorzist u. 15 Jahre Presbyter, bevor er Anf. des 4. Jh. Bischof v. Brescia wird (CIL 5, 1, 4846; ILCV 1, 1038; Leclercq, Exorcisme 977). Der Vater des röm. Bischofs Damasus steigt vom exceptor (,Schreiber'; vgl. Ch. Gizewski, Art. Exceptor: NPauly 4 [1998] 334; Teitler 73/85. 367f) zum Lektor, Diakon u. schließlich zum sacerdos auf (Damas. epigr. 57 [210 Ferrua]; ILCV 1, 970). Auch Florentius war Lektor, bevor er Diakon wird (Damas. epigr. 68 [243 F.]). Der röm. Subdiakon Florentius entzieht sich der Weihe zum Bischof v. Neapel (Greg. M. ep. 3, 15 [CCL 140, 162]; vgl. ebd. 5, 28 [295]). Justus ist 543 (POxy. 16, 1985), 544 (ebd. 51, 3641) u. 545 (ebd. 63, 4397) als Subdiakon u. 553 (ebd. 36, 2780) u. 569 (1, 134) als Diakon in *Oxyrhynchos bezeugt (J. M. Diethart / K. A. Worp, Notarsunterschriften im byz. Ägypten [Wien 1986] 81; vgl. Greg. Tur. hist. 4, 6 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 139]). – Als Beispiel für einen ausgebildeten cursus honorum wird meist die kirchl. Laufbahn des Cornelius angeführt. Cyprian schreibt über ihn in einem Brief an den numidischen Bischof Antonius (ep. 55, 8): ,Er ist nicht plötzlich zur bischöflichen Würde gelangt, sondern erst, nachdem er alle kirchl. Ämter durchlaufen u. sich im göttlichen Dienst oft genug beim Herrn Verdienste erworben hatte, ist er über sämtliche Stufen der kirchl. Ämter zum erhabenen Gipfel des Priestertums emporgestiegen' (Dorn 204/7). Die Bestimmung des Gaius, dass ein Bischof vor seiner Weihe Ostiarier, Lektor, Exorzist, Akolyth (sequens), Subdiakon, Diakon u. Presbyter gewesen sein muss, ist wie andere Einträge unter ,Gaius' im Liber pontificalis sicher ein Anachronismus (Lib. pontif. 29, 2 [1, 161 Duchesne]; Harnack, Miss.[4] 2, $843f_4$; J. Bligh, Deacons in the Latin West since the 4[th] cent.: Theology 58 [1955] 421).

a. Schreiben röm. Bischöfe. Siricius (384/98) ist der erste unter den röm. Bischöfen, von dem Bestimmungen über eine kirchl. Ämterlaufbahn erhalten sind (Hornung 201/5). Gleich in seinem ersten Brief, adressiert an den hispan. Bischof Himerius v. Tarragona, unterscheidet er grundsätzlich drei kirchliche Laufbahnen: eine für jüngere, eine für ältere Kandidaten u. schließlich eine weitere für Mönche, die in den Klerus aufgenommen werden sollen (ep. 1, 9f. 13 [104/8. 110 Zechiel-Eckes]; Dassmann, Priestermangel aO. 179). Die Laufbahnen sind in Stufen (gradus) gegliedert, über die hinweg, bei entsprechender Bewährung, eine Beförderung bis zum Bischofsamt erfolgen kann (Übersicht: Hornung 202). In der Intention des röm. Bischofs liegt es, den bis dahin weitgehend unregulierten Zugang zum höheren Klerus durch Bewährungszeiten im niederen zu kontrollieren; nur noch würdige Kandidaten sollen in den höheren Klerus gelangen (vgl. ep. 1, 8 [102 Z.-E.]: Didicimus etiam licenter ac libere inexploratae vitae homines ... ad praefatas dignitates ... aspirare). Die Ämterlaufbahnen sind dafür un-

terschiedlich lang ausgelegt u. etwa für ältere Kandidaten deutlich kürzer als für jüngere, da man bei ihnen offenbar sicherer von einem klerikalen Lebenswandel ausgeht (Hornung 204). Auch in seinem sechsten Schreiben mahnt Siricius, keine Neophyten oder Laien voreilig zum Presbyter oder Diakon zu weihen (ep. 6, 2, 4/3, 5 [PL 13, 1165f]). Ein Beweis für eine entsprechende kirchl. Praxis liegt damit freilich nicht vor. – Innocentius I (402/17) benennt deutlich die Erprobungsfunktion der niederen Ämter. Er bestimmt, dass niemand schnell Lektor, Akolyth, Diakon oder Priester (sacerdos) werden solle, u. fordert, dass, bevor jemand zum Priestertum gelange, er sich längere Zeit in den niederen Diensten bewährt haben müsse (ep. 37, 4, 6/5, 6 [ebd. 20, 604f]; Gibaut 86f). – Bei Bischof Zosimus finden sich erneut differenzierte Bestimmungen über kirchliche Ämterlaufbahnen. In seinem neunten Brief an Hesychius v. Salona (21. II. 418) fordert er, niemand solle zum Bischof geweiht werden, der nicht vorher Lektor, Exorzist, Akolyth, Subdiakon u. Diakon war (ep. 9, 1, 2. 3, 5 [20, 671f]). Presbyterat u. Episkopat können folgen. Zosimus lässt deutlich das Siricius-Schreiben an Himerius als Vorlage erkennen. Wie sein Vorgänger unterscheidet er zwei Laufbahnen, eine für jüngere u. eine für ältere Kandidaten. Die vorgesehene Dauer der einzelnen Ämterstufen differiert allerdings; eine präzise Übereinstimmung ist nicht angestrebt (mit einer Gegenüberstellung Hornung 210/2). Zosimus ist zudem ein wichtiger Zeuge dafür, wie die Kirche den eigenen cursus am zivilen ausrichtet, sieht er doch die vorbereitende Funktion des niederen Klerus in der zivilen Ämterlaufbahn vorgebildet (ep. 9, 1, 2 [PL 20, 671]): ‚Denn wenn die weltlichen Ämter einen hervorragenden Posten nicht denen verleihen, welche erst den Dienst angetreten, sondern dem, welcher auf sehr vielen Stufen im Laufe der Zeit erprobt wurde, wer sollte so anmaßend, so unverschämt sein können, dass er in dem himmlischen Dienst ... sogleich ein Führer zu sein verlangt, ohne vorher Rekrut gewesen zu sein, u. früher lehren als lernen will‘ (dt. Übers.: S. Wenzlowsky; vgl. Leo M. ep. 12, 4 [PL 54, 660]). – Zur Zt. des röm. Bischofs Coelestin (422/32) kommt es immer noch zu Bischofsordinationen von Laien. Gemeinden, die von ihrem Bischof verlassen worden sind, wählen sich aus dem Laienstand Nachfolger, ohne Kandidaten aus dem ansässigen Klerus zu berücksichtigen, eine Praxis, gegen die Coelestin (ep. 5, 2 [PL 50, 436f]) u. später auch Leo d. Gr. einschreiten (ep. 12, 4 [ebd. 54, 659/61]). – Am E. des 5. Jh. findet sich bei Gelasius (492/96) eine auffallende Verkürzung der Ämterlaufbahn. In Zeiten des Klerikermangels kann man einen aus dem Ordensstand ‚sogleich zum Lektor oder Notar oder auch zum Defensor machen, nach drei Monaten mag er Akolyth werden, besonders, wenn er auch das entsprechende Alter hat, im sechsten Monat kann er das Amt eines Subdiakons erhalten u., so sein Benehmen bescheiden u. seine Gesinnung ehrbar ist, mag er im neunten Monat Diakon, nach Ablauf des Jahres Presbyter sein; doch soll man einem Solchen bedeuten, dass das freiwillig übernommene Gelübde des hl. Ordensstandes das ersetzte, was die jahrelangen Interstitien hätten bewirken sollen‘ (ep. 14, 2 [362f Thiel]). Gegen eine noch deutlichere Verkürzung der Ämterlaufbahn schreitet Pelagius I (556/61) ein: Es verstoße gegen die kirchl. Kanones, dass ein Laie an einem Tag Kleriker, Akolyth, Subdiakon, Diakon, Presbyter u. Bischof werde (ep. 19, 26/8 [61 Gassó / Batlle]; Gibaut 101f; J. Parisot, Les ordinations ‚per saltum‘: RevOrChr 5 [1900] 335/69). – Unter Gregor d. Gr. finden sich immer noch Abweichungen von einer regelmäßigen Laufbahn: So ist der Subdiakon Maximianus v. Syracus unmittelbar zum Presbyter für das Julianische Landgut befördert worden (Greg. M. ep. 13, 30 [CCL 140A, 1031]). Wenn Opportunus sich als Mönch oder Subdiakon bewährt, kann er zum Hirtenamt aufsteigen (ebd. 12, 4 [972]). Grundsätzlich sucht aber auch Gregor den zu schnellen Aufstieg im Klerus zu unterbinden. Seine Argumentation greift dabei auf ein schon von Zosimus bekanntes Argument zurück (9, 216 [778]): Qui non didicere, quod doceant (Hornung 213; s. o. Sp. 412).

b. Konzilskanones. Die ersten hierher gehörenden Beschlüsse frühchristlicher Synoden sehen noch keine eigentliche Ämterlaufbahn vor. Conc. Neocaes. vJ. 319 cn. 11 (84 Beneševič, Synagoga) bestimmt als Mindestalter für den Presbyterat das 30. Lebensjahr, denn auch Christus sei in diesem Alter aufgetreten u. habe angefangen zu lehren. Das wenig später tagende Konzil v. Nizäa (vJ. 325) wendet sich energisch gegen die

Aufnahme von Neophyten in den Klerus: Cn. 2 (106 B.) bezieht sich auf den unerlaubten Aufstieg in den höheren Klerus; ebd. 9f (84 B.) bestimmen die Absetzung solcher, die ungeprüft in den Presbyterat bzw. als lapsi überhaupt in den Klerus gelangen. – Erste Bestimmungen über eine kirchl. Ämterlaufbahn überliefert Conc. Serdic. vJ. 342/43 cn. 13 (70f B.). Ein Bewerber um das Bischofsamt soll sich zunächst als Lektor, dann als Diakon u. Presbyter bewährt haben. Das Konzil hofft so, den Glauben der Kandidaten überprüfen zu können. Gallische Synoden des 6. Jh. erlassen nur Bestimmungen über den höheren Klerus u. erwähnen die niederen Ämter nicht (Conc. Agath. vJ. 506 cn. 16f [CCL 148, 201]; Conc. Arel. vJ. 524 cn. 1f [ebd. 148A, 43]). Sie rechnen immer noch damit, dass Laien zu Presbytern oder Bischöfen geweiht werden (ebd.). Einen längeren Cursus beschreiben hispanische Synoden. Conc. Tolet. vJ. 531 cn. 1 (4, 347/9 Martínez Díez / Rodríguez) sieht eine Laufbahn für Kinder vor, die unter Aufsicht des Bischofs erzogen werden. Über Ämter im niederen Klerus bietet der Kanon keine Information. Als erstes Amt sollen die Kandidaten, sofern sie im Alter von 18 Jahren castitas gelobt haben, mit 20 Jahren in den Subdiakonat u. mit 25 Jahren in den Diakonat aufgenommen werden. Bedingung der weiteren Beförderung ist stets ein untadeliger Lebenswandel. Die Synode v. Braga vJ. 561 bestimmt, dass niemand die Stufe des sacerdos erreichen dürfe, wenn er nicht vorher Lektor oder Subdiakon war (cn. 20 [114 Barlow]). Schließlich sieht Conc. Tolet. vJ. 597 cn. 19f (5, 206/12 Martínez Díez / Rodríguez) einerseits den Ausschluss von Neophyten für den Klerus u. andererseits bestimmte Mindestalter vor (ab dem 25. Lebensjahr Diakonat u. ab dem 30. Presbyterat).

D. Einzelne Dienste. I. Akolyth. a. Pagan. Aufgaben u. Funktionen der Akolythen lassen sich aus der Bedeutung des zugrunde liegenden Verbs ἀκολουθέω nur unzureichend erfassen. Akolythen sind offenbar zunächst schlicht ‚Begleiter' (Eupolis 172 [PoetComGr 5, 391]; Plat. Crat. 405c; Demosth. or. 21, 565). Götter können als Akolythen anderer Götter bezeichnet werden, so ist etwa *Eros ein Begleiter (ἀκόλουθος) der Aphrodite (Plat. conv. 203c). Diener bzw. die Gefolgschaft insgesamt werden Akolythen genannt (Thuc. 6, 28, 1; 7, 75, 5; Aristoph. av. 73: ἀκόλουθον διάκονον). Bei einer Kultprozession wird der sacerdos von zahlreichen antistites begleitet (Apul. met. 11, 10/3). Einen Amtscharakter scheint ἀκόλουθος nicht zu implizieren.

b. Jüdisch. Eine genaue Entsprechung zum nichtchristl. oder auch christl. Amt des Akolythen gibt es im Judentum nicht. Für verschiedene niedere Dienste, die funktional dem des Akolythen nahekommen, s. u. Sp. 455.

c. Christlich. 1. Entwicklung des Amtes. Lib. pontif. 15, 2 (1, 137 Duchesne) soll der röm. Bischof Victor (186/97) die Sequentes-Kleriker geschaffen haben. Auch Leclercq nimmt einen röm. Ursprung des Amts an, das in östlichen Kirchen nicht bekannt ist (Acolythe 340). Für die stadtröm. Gemeinde kann in der Tat früh eine Verbreitung der Akolythen nachgewiesen werden. Bereits in der Mitte des 3. Jh. sind durch den Brief des Cornelius 42 von ihnen für Rom bezeugt, die wohl gleichmäßig auf die sieben Regionen verteilt sind (Eus. h. e. 6, 43, 11f; Harnack, Quellen 94f; s. u. Sp. 446f; vgl. weitere inschriftliche Zeugnisse IUR 1, 1185; 4, 12303; ILCV 1, 1249f). – Aus Cypr. ep. 34, 4 (CCL 3B, 169f) folgt, dass sie bereits bei der ‚monatlichen Verteilung' bedacht u. zum professionalisierten Klerus gezählt werden (Schöllgen, Professionalisierung aO. [o. Sp. 408] 62f).

2. Aufgaben u. Funktionen. Sie bestehen wesentlich aus niederen Diensttätigkeiten (zu Akolythen als Mitgliedern kirchl. Gesandtschaften auf Konzilien Eus. vit. Const. 3, 8; Gel. Cyz. h. e. 2, 5, 6). Besonders aus den Briefen Cyprians ergibt sich, dass sie häufig als Boten eingesetzt werden u. Briefe im Namen ihrer Bischöfe überbringen (45, 4, 3; 49, 3, 1; 52, 1, 1 [CCL 3B, 223. 236. 243]; 59, 1, 1; 78, 1, 1 [ebd. 3C, 336. 621]; IUR 4, 11805; ILCV 1, 1251; vgl. Aug. ep. 191, 1; 193, 1, 1; 194, 1, 1 über den röm. Akolythen Albinus). Die grundsätzliche Botentätigkeit scheint nur leicht erweitert, wenn Akolythen kirchliche Gelder überbringen (Cypr. ep. 7, 2 [CCL 3B, 39]) oder Fördermittel für Kirchen sammeln (Greg. M. ep. 4, 19 [ebd. 140, 237]). Eine Besonderheit stellt der röm. Fermentum-Ritus dar. Zur Zt. des Innozenz liegt ein erstes Zeugnis dafür vor, dass Akolythen die Eucharistie, das fermentum, vom Bischofsgottesdienst in die röm. Titelkirchen bringen (ep. 25 [26/8 Cabié]). In der Liturgie können Akolythen zudem die Gefäße der Sakramente tragen u. den Bischöfen dienen (Joh.

Diac. ep. ad Sen. 10 [176 Wilmart]). Isidor nennt sie lateinisch ceroferarii u. eröffnet dadurch einen weiteren Einblick in ihre Tätigkeit. Ihren Namen führt er darauf zurück, dass die Akolythen beim Verlesen des Evangeliums oder bei der Darbringung des Opfers Kerzen tragen (orig. 7, 12, 29). – Vgl. F. Cabrol, Art. Fermentum et Sancta: DACL 5, 1, 1371/4; J. A. Jungmann, Fermentum: ders. (Hrsg.), Liturgisches Erbe u. pastorale Gegenwart (Innsbruck 1960) 379/89; N. Afanassieff, L'assemblée eucharistique unique dans l'église ancienne: Kleronomia 6 (1974) 27/30; O. Nussbaum, Die Aufbewahrung der Eucharistie = Theophaneia 29 (1979) 181; P. Nautin, Le rite du ,fermentum' dans les églises urbaines de Rome: EphLiturg 96 (1982) 510/22; A. Chavasse, A Rome, l'envoi de l'eucharistie, rite unificateur de l'église locale: RevBén 97 (1987) 7/12; V. Saxer, L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: Actes du 11[e] congrès intern. d'archéologie chrét. 1986 (Rome 1989) 924/30; H. B. Meyer, Art. Fermentum: LThK[3] 3 (1995) 1237f; A. Chavasse, Le fermentum. Instrument d'unité dans la liturgie de la ville de Rome: Ecclesia Orans 13 (1996) 435/8; G. Predel, Vom Presbyter zum Sacerdos (2005) 77/81.

3. Kirchl. u. staatl. Gesetzgebung. Siricius v. Rom zählt den Akolythat neben dem Subdiakonat in der zweiten Stufe der kirchl. Ämterlaufbahn auf. Sie soll insgesamt zehn Jahre dauern (ep. 1, 9 [104 Zechiel-Eckes]). Voraussetzung für den Eintritt ist das Erreichen des Jünglingsalters (accessus adolescentiae; Hornung 196). Die Synode v. Mâcon verbietet der Witwe eines Akolythen, wieder zu heiraten (Conc. Matiscon. vJ. 585 cn. 16 [CCL 148A, 246]). – Akolythen wirken beim Begräbnis mit (Nov. Iust. 59, 4f vJ. 537).

II. Cubicularius. a. Pagan. Cubicularii sind persönliche Bedienstete, die ihre Herren im Haus unterstützen u. auf Reisen begleiten (Cic. Verr. 2, 3, 4, 8; Suet. vit. Iul. 4, 1; vgl. M. Rostowzew, Art. a Cubiculo, Cubicularius: PW 4, 2 [1901] 1734/7). In der Kaiserzeit finden sie sich am kaiserl. Hof (Suet. vit. Dom. 17, 2; Zos. hist. 4, 37), wo sie als Beamte in Dienst stehen (Cod. Iust. 12, 5 vJ. 422; Not. Dign. or. 1, 9; occ. 1, 8; Mommsen, StR[4] 2, 2, 833/9; Ch. Gizewski, Art. Cubicularius: NPauly 3 [1997] 227). Sie sind zumeist Eunuchen (A. H. M. Jones, The later Roman empire 1 [Oxford 1973] 567; *Kastration). Ihre Tätigkeit beschreibt anschaulich Philo leg. ad Gai. 27. Der a cubiculo begleitet den Kaiser, geht mit ihm ins Bad u. ist auch am Abend vor der Nachtruhe bei ihm. Die Verbindung scheint oft so eng, dass die Herrscher von ihnen abhängig sind, die wiederum ihre Position zum Aufbau eigenen Reichtums missbrauchen (Noethlichs, Hofbeamter 1129). – Von ihrer Herkunft her sind Cubicularii zumeist Freigelassene oder Sklaven, stammen also eher aus der Unterschicht (ebd. 1116f). Aufgrund des inschriftlichen Befunds geht Rostowzew aO. 1734 davon aus, dass die gewöhnlichen cubicularii zumeist Sklaven, ihre Vorsteher (a cubiculo) aber Freigelassene sind. Alle Sklaven, die als cubicularii am Hof dienen u. nicht formal angestellt sind, erlangen unter *Leo I (457/74) die Freiheit (Cod. Iust. 12, 5, 4). – Ab *Constantinus d. Gr. ist eine Veränderung der Binnenstruktur der cubicularii zu beobachten. An die Stelle des a cubiculo tritt der praepositus sacri cubiculi; seine Position scheint weiter gefestigt (Noethlichs, Hofbeamter 1127). Er steht auch den silentiarii vor, die neben den decani als kaiserliche Wachen fungieren (Cod. Iust. 5, 62, 25 vJ. 499). Weibliche Kollegen der männlichen cubicularii sind die sog. cubiculariae (ebd. 12, 5, 4, 6; vgl. zum praepositus sacri cubiculi Noethlichs, Hofbeamter 1127/30).

b. Jüdisch. In jüdischen Quellen werden persönliche Bedienstete, die Könige u. Königinnen begleiten u. ihnen assistieren, bezeugt. Diese nur zT. mit den cubicularii deckungsgleichen Hofbeamten werden in den Quellen meistens mit dem hebr. Wort saris (mit aram. Entsprechungen), ,Verschnittener / Eunuch', bezeichnet (Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 552f s. v. sowie Levy, WbTalMidr 3 [1924] 594f s. v.; zur Frage der *Kastration der Kammerdiener vgl. B. Kedar-Kopfstein, Art. sārîs: ThWbAT 5 [1986] 948/54, bes. 952). Am Hof mächtiger Könige befinden sich viele Bedienstete, die in einer hierarchischen Beziehung zueinander stehen (Oberkämmerer werden zB. Dan. 1, 7/11; Jer. 39, 3. 13 erwähnt) u. verschiedene Funktionen innehaben, wie zB. Aufsicht über den Harem (vgl. Esth. 2, 3. 14f), Überbringen von Botschaften u. *Geschenken (ebd. 1, 10f), Lebensschutz des Königs oder der Königin (ebd. 2, 21; 4, 4) sowie militärische Führung (2 Reg. 25, 19). Die Perspektive, saris des

babyl. Königs zu werden, wirkt, nicht zuletzt aufgrund der damit implizierten Kastration, wie eine (göttliche) Drohung für König Hiskija u. seine Söhne (Jes. 39, 7; bSanhedrin 93b; Kedar-Kopfstein aO. 953). Den Quellen sind schließlich auch Gefahren, auf die Kammerdiener zu vertrauen, bekannt, wie die Erzählung der Verschwörung gegen König Ahaschwerosch aufzeigt, die von unzufriedenen Dienern geplant wurde (Esth. 2, 21; vgl. auch bMegillah 13b). Seltener weisen die Quellen darauf hin, dass ein Rabbiner der Bedienstete eines anderen Rabbiners sein kann (vgl. bBekorot 31b).

c. Christlich. Von christlichen cubicularii sind nur wenige Zeugnisse erhalten. Aus ihnen geht kaum hervor, ob sie einen eigenen Klerikerstand bilden oder der Terminus cubicularius, ähnlich lampadarius (s. u. Sp. 432), nur eine Funktion bezeichnet, die von verschiedenen Klerikern wahrgenommen wird. Die Vita Caesarii Arelatensis berichtet, Bischof **Caesarius habe einen Diener (1, 20 [SC 536, 172]) u. mehrere cubicularii gehabt (ebd. 2, 4. 13. 33. 44 [244. 260. 290. 300]). *Leo d. Gr. (440/61) setzt aus dem röm. Klerus Wächter über die Gräber der Apostel ein, die cubicularii genannt werden (Lib. pontif. 47, 8 [1, 239 Duchesne]; Ambr. ep. 3, 2 [CSEL 82, 3, 180] erwähnt einen cubicularius als kaiserl. Vertreter).

III. Dolmetscher. Vgl. A. Hermann / W. v. Soden, Art. Dolmetscher: o. Bd. 4, 24/49.

IV. Exorzist. a. Pagan. Vgl. Thraede, bes. 54f.

b. Jüdisch. Dass Übel u. *Krankheiten eng mit dämonischen Schadenskräften verbunden sind u. dass Dämonen u. Geister von Menschen, Dingen u. Orten Besitz ergreifen können, ist im antiken Judentum eine verbreitete Überzeugung (Thraede 44/117; G. Veltri, Magie u. Halakha: TextStudAntJud 62 [1997] 224f; R. Leicht, Mashbiaʿ Ani ʿAlekha. Types and patterns of ancient Jewish and Christian exorcism formulae: Jewish Stud. Quart. 13 [2006] 319/43; *Geister [Dämonen]). Der Lektüre spezifischer Psalmen wird eine Wirkung gegen Plagegeister zugeschrieben (bŠebuʿot 15b; jŠabbat 6, 8b; jʿErubin 10, 26c; D. C. Duling, Salomon, exorcism, and the Son of David: HarvTheolRev 69 [1975] 235/52, bes. 237/9). König Salomo ist in der rabbin. Tradition sowie in den Targumim für seine Macht über die Dämonen bekannt (bGiṭṭin 68a; 2 Targ. Esth. 1, 17 [The Aramaic Bible 18 (Edinburgh 1991) 105f]; dazu Duling aO. 244f. 248f). Von Salomos ‚Kunstgriffen gegen die Dämonen', die auch Formen von Exorzismen mit einbeziehen, berichtet auch Josephus (ant. Iud. 8, 45/9: τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην; Leicht aO. 323; Veltri aO. 224f). Weitere magische Praktiken, die den Exorzismen ähneln, sind, wenn auch nicht allzu häufig, in der rabbin. Literatur zu finden (jSanhedrin 7, 19, 25d, 3/53; Veltri aO. 33f. 55; vgl. auch bḤullin 105b). Act. 19, 13 erwähnt umherziehende jüdische Exorzisten, die auch Justin bekannt sind (dial. 85, 3; Thraede 58). Aus der Zeit des Zweiten Tempels stammen hebräische u. aramäische Exorzismus-Formeln, die die Vorlage des magischen Exorzismus darstellen u. die griech. u. christl. Formeln beeinflusst haben können (so Leicht aO. 321/30. 335/8). Sehr wenig wird in den Quellen über die ‚Exorzisten' selbst berichtet: Handelt es sich jSanhedrin 7, 19, 25d, 3/53 um Gelehrte u. in den Salomon-Traditionen um einen König, sind es zB. in bḤullin 105b bloß Menschen, die mit Dämonen interagieren; ähnlich finden sich in älteren, zT. fragmentarischen Exorzismus-Formeln keine expliziten Hinweise auf diejenigen, die jene rezitierten, was einer amtlichen Anerkennung des Exorzisten zu widersprechen scheint.

c. Christlich. 1. Entwicklung des Amtes. Die Traditio apostolica nennt im 2. Jh. noch keine Exorzisten im Zusammenhang der unmittelbaren Taufvorbereitung. Der Bischof vollzieht offenbar selbst den Exorzismus, wenn der Tauftag näherrückt (20 B.; vgl. Test. Dom. 2, 7 [120/6 R.]; Eus. h. e. 6, 43, 14). Bereits Firmilian v. Caesarea berichtet aber dann von einem Exorzisten, der unter Maximinus Thrax (235/38) wirkte (Cypr. ep. 75, 10, 1. 4 [CCL 3C, 590. 592]); doch ist hiermit kein Hinweis auf das Amt eines Exorzisten gegeben (Thraede 72). Der Eus. mart. Pal. 2 (GCS Eus. 2, 2, 909) erwähnte Diakon Romanus ist 303 wohl zugleich Exorzist der Kirche von Caesarea. – Ab der 2. H. des 3. Jh. mehren sich Zeugnisse, in denen Exorzisten zu den Klerikern gerechnet werden: So gelten in der Gemeinde Cyprians Exorzisten als Kleriker (ep. 23 [CCL 3B, 120]); der Befehl Diocletians, die Vorsteher der Kirchen in *Gefängnisse zu werfen, trifft auch die Exorzisten (Eus. h. e. 8, 6, 9), u. Epiphanius zählt Exorzisten (ἐπορκισταί) ebenfalls zum Ordo (τάγμα, expos. fid. 21, 11

[GCS Epiph. 3, 522]). Ab dem 4. Jh. gelten Exorzisten allgemein als Kleriker: Cardamas ist Exorzist u. Kleriker (Paulin. Nol. ep. 15, 4; 19, 4; 21, 6 [CSEL 29², 113f. 141f. 153f]), u. auch Isidor zählt die Exorzisten zu den Klerikern (orig. 7, 12, 2f). Sulp. Sev. vit. Martin. 5, 2 (SC 133, 262) überträgt Bischof Hilarius v. Poitiers *Martin v. Tours das officium des Exorzisten (Ven. Fort. carm. 10, 19, 18 [MG AA 4, 1, 252]; vit. Hilar. 9, 33 [ebd. 4, 2, 5]; Paulin. Petric. vit. Mart. 1, 190 [CSEL 16, 1, 26]).

2. Aufgaben u. Funktionen. Exorzisten finden sich als Teilnehmer von Synoden, oft als Begleiter ihrer jeweiligen Bischöfe, wie das Beispiel der Synode v. Arles vJ. 314 zeigt: Hier begleitet der Exorzist Beclus den Vienner Bischof Verus (CCL 148, 14. 16. 19), ebenso der Exorzist Petulinus den Lyoner Bischof Vosius (ebd. 15f. 18), Felix den Trierer Bischof Agricius (15f. 18. 20f) u. Victor Bischof Dafinus aus Vaison-la-Romaine (16. 18f). Auch aus weiteren Städten, namentlich aus Apt, Nizza u. Saragossa, sind Presbyter u. Exorzisten auf der Synode anwesend (14. 17/21). – Die Eph. 4, 11 erwähnten Lehrer können nach dem Ambrosiaster als Exorzisten verstanden werden, weil sie in der Kirche die Unruhigen bändigen u. züchtigen (in Eph. 4, 12, 2 [CSEL 81, 3, 99]). Presbyter üben auch den Dienst der Diakone, Exorzisten u. Lektoren aus (PsAug. quaest. test. 101, 4 [ebd. 50, 196]; B. Domagalski, Röm. Diakone im 4. Jh.: J. G. Plöger / H. J. Weber [Hrsg.], Der Diakon² [1981] 53). – Zu Exorzisten in Nordafrika vgl. Aug. c. Cresc. 4, 47, 57 (CSEL 52, 554); bapt. c. Don. 25, 44 (ebd. 53, 146); de Gen. ad litt. imperf. 11, 28, 35 (ebd. 28, 1, 360f); M. Klöckener, Art. Exorcismus: AugLex 2 (1996/2002) 1192.

3. Kirchl. u. staatl. Gesetzgebung. Die kirchl. Bestimmungen wollen einen klerusgemäßen Lebenswandel der Exorzisten sicherstellen. Wie anderen Klerikern ist es ihnen grundsätzlich untersagt, ein zweites Mal zu heiraten; wer es dennoch tut, wird nicht nur abgesetzt, sondern auch von der Kommunion ausgeschlossen (Lup. et Eufr. ep.: CCL 148, 140f; *Digamie). Auch die Witwe eines Exorzisten darf nicht wieder heiraten (Conc. Matiscon. vJ. 585 cn. 16 [CCL 148A, 246]). Der Besuch einer Taverne (*Herberge) ist ihnen untersagt (Conc. Laod. cn. 24 [94 Beneševič, Synagoga]). Die Statuta ecclesiae antiqua schreiben Exorzisten vor, Besessenen, die sich im Haus Gottes aufhalten, täglich die Hände aufzulegen (cn. 62. 64 [90. 92] [CCL 148, 176]). – Kuriatspflichtigen Exorzisten wird Immunität für ihr Vermögen zugestanden, wenn sie vor dem 1. I. 388 ihr Amt erlangt haben (Cod. Theod. 12, 1, 121 vJ. 390; Noethlichs, Einflussnahme 145).

4. Ikonographie. Der Exorzist u. Martyrer Petrus wird in der Katakombe Ad duas Lauros an der via Lavicana bestattet (Lib. pontif. 34, 26 [1, 182 Duchesne]). In der frühtheodosianischen Deckenmalerei des Cubiculum 3 akklamiert er dem Lamm auf dem Paradiesesberg (J. G. Deckers / H. R. Seeliger / G. Mietke, Die Katakombe ‚Santi Marcellino e Pietro' [Città del Vat. 1987] 201 Farbtaf. 2; V. Fiocchi Nicolai / F. Bisconti / D. Mazzoleni, Roms christl. Katakomben² [2000] 131 Abb. 144). Auch in der Pontianus-Katakombe, Gangverschluss 7, ist der Exorzist dargestellt (Fiocchi Nicolai / Bisconti / Mazzoleni aO. 65 Abb. 75).

V. Fossor. a. Pagan. Die griech.-röm. Antike kennt verschiedene Funktionsträger, die Aufgaben bei der *Bestattung von Toten übernehmen. In Griechenland sollen Stadtaufseher die auf der Straße Gestorbenen wegbringen, wofür sie Staatssklaven als Gehilfen haben (Aristot. resp. Ath. 50, 2). In Rom sind vespillones Leichenträger für die Armen (Suet. vit. Dom. 17, 3; Eutrop. 7, 23, 6; Sidon. Apoll. ep. 2, 8, 2 [2, 61 Loyen]; Fulg. serm. ant. 2 [111f Helm]). Ein pollinctor ist derjenige, der Leichen wäscht (Tert. apol. 13, 7; Firm. Mat. math. 3, 5, 23. 9, 3; Sidon. Apoll. ep. 3, 13, 5 [2, 106 L.]; Fulg. serm. ant. 3 [112 H.]; A. C. Rush, Death and burial in Christian antiquity [Washington, D.C. 1941] 112/7), u. ein funerarius der, der Gräber aushebt (Firm. Mat. math. 3, 5, 23. 9, 3). Außerdem gibt es Leichenwächter, die sog. custodes mortuorum cadaverum (ebd. 3, 9, 3). Im 4. Jh. deutet sich ein Ämterwandel an. Die bisherigen libertinarii, funerarii, pollinctores u. vespillones werden, soweit die Entwicklung quellenmäßig fassbar ist, von den copiatae u. fossores abgelöst (J. Kollwitz, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 208f). Als fossor (vgl. Pers. sat. 5, 122) wird ursprünglich der Landmann, der den Boden umgräbt (Catull. 22, 10; Verg. georg. 2, 264; Hor. carm. 3, 18, 15; ep. 2, 1, 230; Ovid. trist. 4, 1, 5; Pont. 1, 6, 31; Colum. 3, 13, 3. 15, 2. 18, 2; 4, 14, 1; 5, 5, 3; 11, 1, 12. 2, 38; Martial. 7, 71, 4; Calp. ecl. 4, 118; Lucan. 7, 402), der Bergmann (Vitr. 7, 8,

1; Plin. n. h. 33, 71; Stat. silv. 4, 7, 15; G. Mietke, Art. Fossor: LThK[3] 3 [1995] 1370; Conde Guerri, Fossores 127f) oder einfach derjenige, der gräbt, bezeichnet (Stat. Theb. 2, 419; Lact. inst. 1, 22, 5). Ab dem 4. Jh. findet sich der Begriff technisch für den Bestatter u. Totengräber (vgl. I. Rubenbauer, Art. fossor: ThesLL 6, 1 [1912/26] 1214f).

b. Jüdisch. Die Darstellung von Funktion u. Rolle des Totengräbers im antiken Judentum setzt sich mit der Auswertung ambivalenter Vorstellungen auseinander. Aus jüdischer Sicht ist die Bestattung zuerst eng mit Reinheitsvorschriften verbunden, denn die Berührung menschlicher Leichen verunreinigt (Num. 19, 11. 13f. 16; für die rabbin. Rezeption vgl. Sifre Num. 125 zu Num. 19, 11 [160 Horovitz] u. ö.). Die Bestattung erweist sich andererseits nicht nur als notwendig (für die unangenehmen Folgen verweigerter Bestattungen vgl. Jer. 7, 33; 9, 20/2; Dtn. 28, 26 u. ö.; Lorenz 24/6), sondern sogar als ein Zeichen des Erbarmens (dies trifft hauptsächlich auf die späte atl. Weisheitsliteratur zu [vgl. Tob. 1, 17f; 2, 7f; 6, 15; Sir. 38, 16], wobei eine ähnliche Gedankenlinie bei den tannaitischen Gelehrten [Mekilta R. Jišmael zu Ex. 18, 20 (198 Horovitz; dt.: G. Stemberger, Mekhilta de-Rabbi Jishma'el [2010] 243); Tos. Pe'ah 4, 19] sowie im Talmud [bSoṭah 14a] bezeugt ist). Die Darstellung des Totengräbers ist daher eng mit der halakhischen Frage verbunden, wer sich durch die Berührung der Leiche verunreinigen darf bzw. soll. Als allgemeine Regel wird von der Bestattung jeder Mensch ausgeschlossen, der im kultischen Bereich tätig ist (der außertalmudische Traktat Semaḥot 4, 17 bietet eine detaillierte, einem hierarchischen Prinzip folgende Kasuistik: Wird eine Leiche von mehreren gefunden, wird die Aufgabe der Bestattung jenem zugeteilt, der den niedrigsten kultischen Rang hat); gemeint sind hier hauptsächlich die Priester, denen lediglich die Bestattung der eigenen Verwandtschaft erlaubt wird (Lev. 21, 1/4; Hes. 44, 25/7; ausführlich dazu Semaḥot 4). Neben Familienangehörigen dürfen Männer u. Frauen (ebd. 3, 2; vgl. auch Jebamot 16, 6; Baba Batra 9, 7) bestatten, sowie Kinder (Jebamot 16, 5), Ärzte (ropim; Gen. 50, 2), *Nasiräer (Nazir 2, 4), gelegentlich auch Toragelehrte (Semaḥot 4, 19; vgl. 8, 7. 13f u. ö.) u. biblische Figuren wie Tobit (Tob. 1, 17f; 2, 7f u. ö.), Joseph (der Jakob bestattet; Gen. 50, 1/3) sowie *Mose (der die Gebeine Josephs sammelt; Ex. 13, 9; Soṭah 1, 9; bSoṭah 13ab) u. sogar Gott selbst (der Mose bestattet; ebd. 13b/14a; Sifre Dtn. 305 zu Dtn. 31, 14 [326f Finkelstein; dt.: H. Bietenhard, Der tannaitische Midrasch Sifre Deuteronomium (Bern 1984) 710f] u. ö.). Zusätzlich zeigen alttestamentliche u. rabbinische Texte eine besondere Vorliebe für passivische bzw. unpersönliche Wendungen, die mehr am Verlauf der Bestattung als an der Funktion des Totengräbers interessiert sind (‚jene, die das [Leichen-] Bett tragen' u. ‚jene, die [die Leiche] begraben' [Berakot 3, 1; Tos. 'Ahilut 13, 12; Semaḥot 4, 8. 16; 10, 5]).

c. Christlich. 1. Entwicklung des Amtes. Trad. apost. 40 B. bestimmt, dass der Bischof auch diejenigen ernähre, die sich um das coemiterium sorgen. Ob damit christliche fossores gemeint sind u. die Bestattung in der Gemeinde bereits einem eigenen Amt zugewiesen ist, ist schwer zu entscheiden. Zu Beginn des 4. Jh. werden Totengräber dann zum Klerus gezählt. Epiphanius rechnet fossores (κοπιαταί) zum Ordo (expos. fid. 21, 11 [GCS Epiph. 3, 522]: τάγμα; vgl. Conc. Ephes. vJ. 449: J. Flemming, Akten der Ephesinischen Synode vJ. 449 = AbhGöttingen 15, 1 [1917] 118f. 132f). Im Westen erwähnen die Gesta apud Zenophilum (Optat. Mil. app. 1 [CSEL 26, 187]) für das J. 303 fossores als kirchliche Gruppe (Aug. c. Cresc. 3, 29, 33 [ebd. 52, 440]; Guyon 574). Als schlagkräftige Einheit erscheinen Totengräber wenig später in Rom. Bischof Damasus wird vorgeworfen, mit ihnen u. anderen Klerikern 366 die Basilica Liberii gewaltsam besetzt zu haben (Coll. Avell. 1, 7 [CSEL 35, 1, 3]). Hieronymus spricht von Klerikern, deren Aufgabe es war, Leichname mit Tüchern zu verhüllen u. die Gräber vorzubereiten (ep. 1, 12; Guyon 574f). PsHieron. sept. ordin. eccl.: 30 Kalff (wahrscheinlich 1. H. 5. Jh.) gehören die fossores zum ordo der Kleriker u. beerdigen die Toten.

2. Kirchl. u. staatl. Gesetzgebung. Im 4. Jh. erlässt die kaiserl. Gesetzgebung Bestimmungen über copiatae (griech. κοπιάτης, ‚Totengräber'). Nicht ganz deutlich ist, ob sie im Codex Theodosianus zu den Klerikern gehören (13, 1, 1 vJ. 356) oder ihnen nur gleichgestellt sind (16, 2, 15 vJ. 360; vgl. Hübner 34; É. Rebillard, Les formes de l'assistance funéraire dans l'empire romain et leur évolution dans l'antiquité tardive: AntTard 7

[1999] 275; Guyon 575f). Cod. Theod. 13, 1, 1 vJ. 356 verpflichtet alle Händler, auch die Kleriker, Abgaben zu leisten, nur die copiatae sind hiervon ausgenommen (Noethlichs, Einflussnahme 141. 144). Die Privilegierung führt offenbar dazu, dass manche nur vorgeben, decani zu sein, um sich Vorteile zu verschaffen (Cod. Iust. 1, 2, 9 vJ. 439: sub praetextu decanorum; zur Befreiung vom Militärdienst vgl. Cod. Theod. 7, 20, 12, 2 vJ. 400). Zu Beginn des 5. Jh. schränken die Kaiser Honorius u. Theodosius iJ. 409, möglicherweise aus diesem Grund, die Zahl der decani in Kpel auf 950 ein (Cod. Iust. 1, 2, 4); Justinian erhöht ihre Zahl leicht. Zu seiner Zeit soll es in Kpel 1100 lecticarii, decani u. ergasteria geben (Nov. Iust. 43 praef. vJ. 537; Ch. Schweizer, Hierarchie u. Organisation der röm. Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom 4. bis zum 6. Jh. [Bern 1991] 165; G. Dagron, ‚Ainsi rien n'échappera à la réglementation'. État, église, corporations, confréries: V. Kravari / J. Lefort / C. Morrisson [Hrsg.], Hommes et richesses dans l'empire byz. 2 [Paris 1991] 155f; M. Alexiou, The ritual lament in Greek tradition^2 [Lanham 2002] 29).

3. Ikonographie. Manchmal sind auf Grabplatten fossores dargestellt:

Roma (Agnes): Grabplatte (Conde Guerri, Fossores fig. 37).

Roma (Comodilla): Grabplatte (IUR 2, 6446; Fiocchi Nicolai / Bisconti / Mazzoleni aO. [o. Sp. 422] 160 Abb. 164; J. Fink / B. Asamer, Die röm. Katakomben [1997] 12 Abb. 12; J. G. Deckers / G. Mietke / A. Weiland, Die Katakombe ‚Commodilla' [Città del Vat. 1994] 19 fig. 8; D. Mazzoleni, Fossori e artigiani nella società cristiana: L. P. Ermini [Hrsg.], Christiana loca 1 [Roma 2000] 253 fig. 2; Conde Guerri, Fossores fig. 35; Guyon 552 fig. 1).

Roma (Coem. Cis Callisti): Grabplatte mit Fossor (IUR 4, 12228; ebd. 4, Taf. 23, 2; Fink / Asamer aO. 11 Abb. 11; Conde Guerri, Fossores fig. 36).

In den Malereien der röm. *Katakomben sind Fossores häufig abgebildet:

Anapo-Katakombe (Arkosol Nestori 18): Fossor Trophimus mit Hacke (J. G. Deckers / G. Mietke / A. Weiland, Die Katakombe ‚Anonima di via Anapo' [Città del Vat. 1991] Taf. 4c. 5b. 7d. 9d; Conde Guerri, Fossores fig. 30; ders., Lapidas 156; Guyon 567 fig. 3; Leclercq, Fossoyeurs 2075f fig. 4609).

Bassila-Katakombe (Hermes-Katakombe; Cubiculum Nestori 6): Fossor (Conde Guerri, Fossores fig. 28).

Callistus-Katakombe (Cubiculum Nestori 21): Fossor mit Hacke (ebd. fig. 6A).

Callistus-Katakombe (Cubiculum Nestori 22; zweimal): Fossor mit Hacke (Fink / Asamer aO. 10 Abb. 10; J. Stevenson, Im Schattenreich der Katakomben [1980] 12 Abb. 2; Conde Guerri, Fossores fig. 3f).

Callistus-Katakombe (Cubiculum Nestori 23; zweimal): Fossor (ebd. fig. 5f).

Domitilla-Katakombe (Cubiculum Nestori 19): Fossor Diogenes mit Werkzeug (IUR 3, 6649; ILCV 1, 1321; Conde Guerri, Fossores fig. 1; Guyon 569 fig. 4; Leclercq, Fossoyeurs 2071 fig. 4606; 2073f fig. 4607).

Katakombe an der Via Latina (Via Dino Compagni, Kammer Nestori 4 - Ferrua D): Fossor mit Lampe u. mit Erde gefülltem Korb (A. Ferrua, Katakomben [1991] 95 Abb. 83; Conde Guerri, Fossores fig. 7).

SS. Marcellino e Pietro-Katakombe (Cubiculum 19; zweimal): Fossor mit Hacke (ebd. fig. 10f; N. Zimmermann, Werkstattgruppen röm. Katakombenmalerei = JbAC ErgBd. 35 [2002] 206; Deckers / Seeliger / Mietke aO. [o. Sp. 422] 228).

SS. Marcellino e Pietro-Katakombe (Cubiculum 21; zweimal): Fossor mit Hacke (ebd. Taf. 14b. 16b; 232; Conde Guerri, Fossores fig. 12f; Zimmermann aO. 206).

SS. Marcellino e Pietro-Katakombe (Cubiculum 23): Fossor (ebd. fig. 17; Deckers / Seeliger / Mietke aO. 235).

SS. Marcellino e Pietro-Katakombe (Cubiculum 38; zweimal): Fossor (ebd. Taf. 23b; Conde Guerri, Fossores fig. 14/6).

SS. Marcellino e Pietro-Katakombe (Cubiculum 43; zweimal): Fossor mit Öllampe (Deckers / Seeliger / Mietke aO. Taf. 28d; Conde Guerri, Fossores fig. 17).

SS. Marcellino e Pietro-Katakombe (Cubiculum 48; zweimal): Fossor (ebd. fig. 20f; Deckers / Seeliger / Mietke aO. 275).

SS. Marcellino e Pietro-Katakombe (Cubiculum 62): Fossor mit Sack (ebd. Taf. 44c; Conde Guerri, Fossores fig. 22; Leclercq, Fossoyeurs 2078 fig. 4610).

SS. Marcellino e Pietro-Katakombe (Cubiculum 69; zweimal): Fossor mit Hacke u. Öllampe (Conde Guerri, Fossores fig. 24f; Deckers / Seeliger / Mietke aO. 328).

SS. Marcellino e Pietro-Katakombe (Cubiculum 71): Fossor mit Hacke u. Öllampe (ebd. Taf. 52. Farbtaf. 53b; Conde Guerri, Fossores fig. 26).

VI. Kantor. a. Pagan. Im nichtchristl. Kult sind Tempelsänger, sog. ἱεροψάλτης, bekannt. Ein Papyrus erwähnt sie etwa um 200 nC. (BGU 2, 630). Namentlich bezeugt sind der Tempelsänger Aurelios Petosiris (PSI 9, 1039), Apollodotos, Sänger am Apol-

lonheiligtum in Hermupolis (Preisigke, Sammelb. 5, 8066), u. Sarati im 3. Jh. (PPrincet. 2, 62). Über die konkreten Aufgaben der Tempelsänger sowie ihre Einbindung in den Kult ist gleichwohl wenig bekannt (vgl. zur Beteiligung von Chören am Kult auch Stengel, Kult.[3] 37; Nussbaum, Geleit aO. [o. Sp. 401] 920f; *Musik II).

b. Jüdisch. Im Bereich des Tempels waren Sänger tätig (Esr. 2, 43; Neh. 7, 46; für ihre Darstellung nach Familien vgl. 1 Chron. 9), deren Nachkommen aus dem babyl. Exil zurückgekehrt sind (Esr. 2, 41; Neh. 7, 44) u. die auch von Josephus bezeugt werden (ὑμνῳδοί; b. Iud. 2, 321). Diese Sänger werden zu den Familien levitischer Abstammung gerechnet (Neh. 11, 15/7), was beinahe einer Veramtlichung des kultischen Singens entsprechen dürfte. Von der Rolle der Leviten für den Gesang in der Tempelliturgie wird auch in den rabbin. Quellen berichtet (zB. Tamid 7, 4; ʿArakin 2, 6; bʿArakin 13b). Die Regeln des gesungenen gottesdienstlichen Vortrags unterliegen höchstwahrscheinlich einem Überlieferungs- bzw. Lernprozess: In diesem Zusammenhang wird in den Quellen Hygros der Levit erwähnt, der als Aufseher für den Gesang im Tempel tätig ist (Šeqalim 5, 1). Er kennt eine besondere Art zu singen (Joma 3, 11; ausführlich bJoma 38b), aber er weigert sich, sie zu lehren; deswegen gedenkt man seiner mit Tadel (Joma 3, 11). Trotz des Verstummens der Musik infolge der Tempelzerstörung (bGiṭṭin 7a; Soṭah 9, 11; bSoṭah 48a u. ö.; *Nabuchodonosor) wird das Vorlesen der Schrift im synagogalen Gottesdienst (s. u. Sp. 455) weitergeführt u. gepflegt; es nimmt die Form eines gesungenen Vortrags (cantillatio) an. Bereits in der hebr. Bibel scheinen sich Hinweise auf eine besondere Art der Schriftlektüre zu finden (vgl. Neh. 8, 8: ,u. sie lasen im Buch, in der Torah Gottes, erklärt, u. mit Sinnerläuterung, so dass man das Gelesene verstand'), die mit festgesetzten Akzenten erfolgt (so die Auslegung von Neh. 8, 8 in jMegillah 743d, 47/50: ,'im Buch, in der Torah Gottes', das ist die Schrift; 'erklärt', das ist die Übersetzung, 'u. mit Sinnerläuterung', das sind die Akzente'). Hauptsächlich in der rabbin. Literatur finden sich explizite Hinweise auf einen gesungenen Vortrag der Schrift. Rät in bMegillah 32a Rabbi Schepati im Namen R. Johanans davon ab, die Schrift ohne Melodie (neʿimā) zu lesen u. ohne Gesang (zimrā) zu studieren, werden in bBerakot 62a die Cantillationszeichen der Torah (ṭaʿamē torā) explizit erwähnt. Wie für den Fall des Lektors (s. u. Sp. 433) findet sich in den Quellen auch kein expliziter Bezug auf einen amtlichen Kantor, wobei davon auszugehen ist, dass diejenigen, die die Schrift vorlesen bzw. vorsingen konnten, dafür besonders ausgebildet wurden (nach bNedarim 37a gibt es dafür besoldete Lehrer). Um vorsingen zu dürfen, muss man schließlich auch über eine ausreichende Erfahrung u. geeignete Stimme verfügen (zB. bTaʿanit 16a; Pesiqta Rabbati 25 [127a Friedman]). – In einer jüd. Katakombe an der Via Nomentana in Rom wurde der Grabstein eines ψαλμοδὸς Gaianos gefunden (Page 43).

c. Christlich. 1. Entwicklung des Amtes. Psalmisten oder Kantoren werden bei Isidor v. Sevilla als eigener Amtsgrad neben sacerdotes, corepiscopi u. presbyteri genannt. Sie zählen zu den Klerikern (orig. 7, 12, 2f; eccl. off. 2, 12 [CCL 113, 71f]). Der Spanier führt ihr Entstehen auf *David u. Asaph zurück, die als erste nach *Mose Psalmen komponiert u. gesungen hätten, u. verknüpft es mit Anforderungen an ihre Stimme u. Kunstfertigkeit (vox et ars). – Über ihr erstes historisches Auftreten ist gleichwohl wenig bekannt. Von Beginn an stehen die Kantoren in enger Beziehung zu den Lektoren u. singen wie diese die Psalmen vom pulpitum (Ambo?) aus (Conc. Laod. cn. 15 [86 Beneševič, Synagoga]; Aug. serm. 22A [CCL 41, 303]; Isid. Hisp. orig. 7, 12, 24; J. Hennig, The office of cantor: Music and Liturgy 11 [1942] 49/56, bes. 51f; W. Gurlitt, Zur Bedeutungsgesch. vom musicus u. cantor bei Isidor v. Sevilla: ders., Musikgeschichte u. Gegenwart 1 [1966] 26; Page 90; s. u. Sp. 435). Von Sängerinnen berichtet Eusebius am großen Ostertag inmitten der Kirche von Antiochien (s. o. Sp. 407), wobei unklar ist, ob diese nur zeitlich begrenzt eine Funktion ausüben oder von einem Amtscharakter auszugehen ist. – Zu den Funktionen der Kantoren gehört vornehmlich der Psalmengesang im Gottesdienst. In Chören organisiert, können sie auch aufgeteilt werden u. die Psalmen im Wechselgesang anstimmen (Theodrt. h. e. 2, 24, 9). Noch Gregor d. Gr. muss den Diakonen den Gesang absprechen u. den Kantoren zuweisen (ep. 5, 57a, 1 [MG Ep. 1, 363]). Auf Überschneidungen der klerikalen Ämter u. der mit ihnen verbundenen Funktionen deu-

tet auch, dass ein Kleriker zugleich Kantor u. Lektor sein kann. So ist Marcianus Sänger u. Lektor der hl. Schriften (Soz. h. e. 4, 3, 1), u. in Beneventum in Campania wirkt ein lector psalmista (Felle 24f nr. 24; vgl. für einen syr. ψαλταναγνωστῶν W. H. Buckler / W. M. Calder, Monuments and documents from Phrygia and Caria [Manchester 1939] 87f nr. 237; R. Flacelière / J. L. Robert: RevÉtGr [1939] 510 nr. 403). Von einem Kantor (cantor ecclesiae) als Boten berichtet Eugipp. vit. Sev. 24, 1 (SC 374, 242; vgl. Page 215). – Innerhalb des Kreises der Kantoren gibt es ferner hierarchische Abstufungen. In Corycus in Cilicia ist Georgius πρωτοψάλτος (Hagel / Tomaschitz 272 nr. Kry 472; Keil / Wilhelm 192 nr. 649). Die Kirche von Neapel hat um 488 Marinus als Vorstand der Sänger (primicerius cantorum: Eugipp. vit. Sev. 46, 5 [SC 374, 296]; Page 215), u. iJ. 525 verstirbt in Mértola in Lusitania Andreas, der princeps cantorum sacrosancte aeclisiae Mertilliane (ILCV 1, 1300; Page 216. 234). – Die Benediktsregel erwähnt den Dienst des Kantors (9 [CSEL 75^2, 59/61]; Page 216). Eine Mutter bringt ihren Sohn ins Kloster St. Maurice, der dort im Chor der Mönche singt (Greg. Tur. glor. mart. 75 [MG Script. rer. Mer. 1, 2^2, 88]; Quasten aO. [o. Sp. 407] 139).

2. Kirchl. u. staatl. Gesetzgebung. Innerhalb der kirchl. u. staatl. Gesetzgebung werden die Kantoren grundsätzlich zu den Klerikern gezählt (Conc. Carthag. vJ. 397 cn. 4 [CCL 149, 329]; J. Gaudemet, Das Weihesakrament in der Gesetzgebung der alten Konzilien: J. Guyot [Hrsg.], Das apostolische Amt [1961] 175; Nov. Iust. 123, 19 vJ. 546; vgl. ebd. 3, 1 vJ. 535). Von Justinian wird ihre Zahl für die Hagia Sophia in Kpel auf 25 begrenzt (ebd.). Bestimmungen über ihre Lebensführung treffen bereits die pseudapostolischen Kirchenordnungen. Wenn ein Sänger sich weigert, während der hl. 40 Tage oder freitags oder mittwochs zu fasten, so soll er abgesetzt werden (Can. apost. 69 [SC 336, 300]). Die gleiche Strafe droht, wenn er sich dem Spiel oder Trinken hingibt (ebd. 43 [288]). Kantoren ist es ferner nicht erlaubt, in eine Taverne zu gehen (Conc. Laod. cn. 24 [94 Beneševič, Synagoga]). – Der Spezifizierung des Aufgabenfelds u. der Abgrenzung dienen Normen, die das Verhältnis der Kantoren zu Diakonen u. Presbytern bestimmen. So dürfen Sänger nicht taufen (Const. apost. 3, 11, 1 [SC 329, 146]). Bei Abwesenheit der Presbyter u. wenn es notwendig ist, kann ein Diakon einen Sänger ausschließen. Einem Sänger ist es hingegen nicht erlaubt, einen Kleriker oder Laien auszuschließen, denn er ist der Diener der Diakone (ebd. 8, 28, 7f [336, 230/2]). Während die Const. apost. einem Presbyter verbieten, einen Sänger aufzustellen (χειροτονεῖν: 3, 11, 3 [329, 146]), bestimmen die Statuta ecclesiae antiqua: ‚Der Psalmist, d. h. der Sänger, darf auch ohne Wissen des Bischofs, allein auf Geheiß des Presbyters, das Amt des Sängers übernehmen, indem der Presbyter spricht: Sieh, dass du das, was du mit dem Munde singst, auch mit dem Herzen glaubst u. was du mit dem Herzen glaubst, durch deine Werke beweist‘ (cn. 98 [10] [CCL 148, 183f]; Hennig aO. 50f). Nach den Const. apost. erhalten auch die Kantoren von den Gaben, die das Volk bringt (2, 26, 1/3. 28, 5 [SC 320, 236. 244]). Ein Lektor (?) singt nach der atl. Lesung die Hymnen Davids (ebd. 2, 57, 6 [312]; Page 95). – Verschiedene Konzilien müssen einschärfen, dass nur ordinierte Kantoren als Sänger im Gottesdienst Aufgaben übernehmen, so etwa Conc. Laod. cn. 15 (86 Beneševič, Synagoga) u. Conc. Turon. vJ. 567 cn. 4 (CCL 148A, 178). Letzteres formuliert ebd.: ‚Die Laien dürfen nicht beim Altar, wo die hl. Geheimnisse gefeiert werden, zwischen den Klerikern weder bei den Vigilien noch bei den Messen stehen. Jener Teil, der von den Schranken zum Altar abgetrennt wird, ist den singenden Klerikern vorbehalten‘. Kantoren dürfen kein Orarion tragen u. singen (Conc. Laod. cn. 23 [86 Beneševič, Synagoga]; Page 90). – Schließlich ist auf einzelne eherechtliche Bestimmungen aufmerksam zu machen. Der Codex Justinianus erlaubt Kantoren die Heirat (1, 3, 44 vJ. 530), kirchenrechtlich ist sie auch nach dem Eintritt in den Klerus möglich (Can. apost. 26 [SC 329, 346/8]; ebd. 8, 47, 26 [336, 280]). *Mischehen sind ihnen untersagt (Conc. Chalced. vJ. 451 cn. 14 [AConcOec 2, 1, 2, 161]).

VII. Lampenanzünder. a. Pagan. In den antiken Mysterienkulten sind Fackelträger bekannt, die in Eleusis δᾳδοῦχοι, andernorts auch δᾳδοφόροι genannt werden (Liddell / Scott, Lex.[9] 365 s. v. δᾳδοφόρος). Sie sind, zumindest in Eleusis, Angehörige der Priesterschaft u. für die Beleuchtung der Zeremonie verantwortlich (F. Gagé, Art. Fackel: o. Bd. 7, 159f). Bisweilen kann auch der Gott

selbst als Fackelträger erscheinen (vgl. etwa Darstellungen des Attis auf Grabmälern bei H. Hepding, Attis, seine Mythen u. sein Kult [1903]). In Frauenkulten (*Hekate, *Demeter u. *Artemis) sind sie oftmals weiblich (Gagé aO. 158). Außerhalb des engeren Kultbereichs finden sich Fackelträger in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten, ohne dass von einer Professionalisierung auszugehen ist. Sklaven begleiten etwa ihren Herrn nachts mit einer Fackel (ebd. 156), Fakelträger geben das Brautgeleit (Nussbaum, Geleit aO. 920f mit Belegen), u. Kaiser werden mit Fackeln geleitet (Suet. vit. Cal. 13). Eine stärkere institutionelle Ausprägung der Fackelträger zeigt sich innerhalb der Dienerschaft des Kaisers. Lampadarii, ‚Fackelträger', die ursprünglich verdiente Personen begleiteten (Cic. Cato 44; Val. Max. 3, 6, 4), gehören jetzt zur kaiserl. Dienerschaft u. bilden eine Gruppe, die zur höheren Beamtenschaft gerechnet wird (Not. Dign. 3, 125; Cod. Iust. 12, 59, 10; A. Hug, Art. Lampadarius: PW 12, 1 [1924] 569). – Ein cereus ist bei Zeremonien u. Festtagen für die Kerzen verantwortlich (O. Stoll, Die Fahnenwache in der röm. Armee: ZsPapEpigr 108 [1995] 115).

b. Jüdisch. Von einem (ewig brennenden) Licht am Heiligtum wird im AT berichtet (zB. Ex. 20, 20f; Lev. 24, 2; 1 Sam. 3, 3). Über der Toranische in der Synagoge, dem kleineren Tempel (bMegillah 29a), hängt ebenfalls eine Lampe, die am Morgen u. am Abend angezündet werden soll. Einige Stellen unterscheiden explizit zwischen dem Licht am Tempel u. dem Licht bei der Synagoge (bRoš haššanah 24ab; b'Abodah Zarah 43a; bMenaḥot 28b). Ein rituell relevantes Licht befindet sich auch im Privathaus: Šabbat 2, 4/7 sind es die Frauen, die dieses Licht anzünden sollen. Nach alttestamentlicher Tradition ist **Aaron allein (Num. 8, 2f) bzw. gemeinsam mit seinen Söhnen (Ex. 27, 20f) für die Lampen am Offenbarungszelt bzw. am Tempel zuständig. Die Zuteilung dieser Befugnis an Aaron (Sifre Num. 59 zu Num. 8, 1f [57 Horovitz] spricht von einem ‚Hinweis' bzw. einer ‚Verwarnung' ['azharā] für Aaron) scheint auf den ersten Blick auf eine priesterliche Aufgabe hinzuweisen (ebd. 59 zu Num. 8, 1f [57 H.] assoziiert die Zuständigkeit für die Lampen mit der für den Weihrauch, die im AT den Priestern angerechnet wird; vgl. zB. Num. 16; 17, 11f; Lev. 10, 1). Im Allgemeinen scheint das Quellenmaterial jedoch gegen die Einschätzung zu sprechen, dass Lampenanzünder ein selbständiges Amt bildeten (von ihnen ist keine explizite Rede in den Quellen, die von den verschiedenen, im Tempel tätigen Ämtern berichten; zB. 1 Chron. 9; Esr. 2; Neh. 7 sowie Šeqalim 5, 1): Insofern ist eine tannaitische Tradition über das Entaschen der *Menora (Tamid 3, 6; 6, 1) auffallend, in der von Personen die Rede ist, ‚denen das Entaschen zugefallen war' (mī šezzaḵu bed̲iššun).

c. Christlich. Auch in der Alten Kirche bilden Lampadarii u. Fackelträger kein eigenes Amt. Kleriker der verschiedensten Grade üben diese Funktion zeitweise aus. So sorgen in Jerusalem Diakone für das Öl zur Beleuchtung der Kirche (Eus. h. e. 6, 9, 2; B. Päffgen, Art. Lampe: o. Bd. 22, 912f. 918); ebenso sind die Diakone Ezechiel (W. E. Crum, Coptic ostraca [London 1902] nr. 45; Wipszycka, Resources aO. 99) u. Petrus (Crum aO. nr. 92) für Lampen zuständig. Die Canones des Athanasius machen die Türhüter für die Beleuchtung der Kirche verantwortlich (13 [W. Riedel / W. E. Crum, The canons of Athanasius (London 1904) 24f]), u. Joh. Chrysostomus bemerkt in einer abendlichen Fastenpredigt, dass die Zuhörer ihre Augen auf einen Helfer richteten, der Lampen anzündet (in Gen. serm. 4, 3 [SC 433, 238/42]; Päffgen aO. 912; A. Budde, Art. Lucernarium: o. Bd. 23, 585). Nach der Magisterregel sorgt der Cellerar für das Licht im Kloster (19, 24; 29, 5f [SC 106, 96. 160/2]). – Aus bischöflichen Beurkundungen um 600 geht der hohe Rang des Lampendiensts hervor (M. Krause, Die Kirchenvisitationsurkunden. Ein neues Formular in der Korrespondenz des Bischofs Abraham v. Hermonthis: Meroitica 12 [1990] 228/36).

VIII. Lektor. a. Pagan. Der ‚Vorleser' ist in der griech.-röm. Antike eine besonders von Sklaven oder Dienern zeitweise ausgeübte Funktion (Plin. ep. 3, 5, 12; 9, 20, 2). Vermögende zählen vorzügliche anagnostae zu ihrer Dienerschaft (Nep. vit. Att. 12, 3); *Cicero hat einen jungen anagnostes namens Sositheus, der offenbar aufgrund seiner Begabung das Vorlesen häufiger übernimmt (Att. 1, 12). In Papyri werden Lektoren genannt; ob aber Morus (iJ. 323; POxy. 41, 2969), Horos (?) (frühes 4. Jh.; ebd. 24, 2421) u. Serenus (4. Jh.; PAnt. 2, 93) als Leser in einer Kirche oder anderswo tätig waren,

wird nicht deutlich. Sarapas ist im späten 3. Jh. Vorleser auf einem Fest (Preisigke, Sammelb. 4, nr. 7336; F. Wormald, A fragment of accounts dealing with religious festivals: JournEgArch 15 [1929] 239/42). Auch vor Gericht gibt es Vorleser (Preisigke, Sammelb. 4, nr. 7338; H. Frisk, Zu einigen neuedierten Berliner Papyri: Aegyptus 10 [1929] 93).

b. Jüdisch. Hinsichtlich der Vorleser der Schrift finden sich in den rabbin. Quellen klare Vorschriften. Diese sollten jene Lesefehler vermeiden, die das synagogale Vorlesen ungültig machen: So muss der Lektor in die Schriftrolle hineinschauen; er darf nicht auswendig rezitieren u. soll nicht rückwärts lesen (Megillah 2, 1; Tos. Megillah 2, 5). Das Vorlesen der Schriftrolle entspricht einer allgemeinen Verpflichtung, die der gesamten Gemeinde zukommt (ebd. 2, 1. 7) u. der man genügen oder nicht genügen kann. Obwohl sich prinzipiell keine Hinweise auf einen amtlichen Lektor finden (sprachlich ist dies an der widerkehrenden Verwendung von unpersönlichen Formen zu erkennen [,man liest vor', ,man soll lesen' usw.]; nach Megillah 2, 4 u. Tos. Megillah 2, 7 sind im Grunde genommen alle tauglich, die Rolle zu lesen [ha-kol kešerim liqro' 'et ha-megillā]), stimmen die Zeugnisse darin überein, dass nicht jeder lesen darf (ungeeignete Leser sind zB. Taubstumme, Schwachsinnige u. Minderjährige [Megillah 2, 4] sowie Sklaven u. Frauen [Tos. Megilla 2, 7]; ihr Vortrag genügt weder der eigenen Lesepflicht noch der der Gemeinde). Nur ausnahmsweise dürfen der Synagogendiener (ḥazzan) u. der Synagogenvorsitzende (roš ha-knesseṯ; s. u. Sp. 455) vorlesen (Tos. Megillah 4, 21). Die jüd. Lesegewohnheiten sind auch dem NT bekannt: *Mose u. die Propheten werden an jedem Sabbat in den Synagogen vorgelesen (Act. 13, 27; 15, 21; 2 Cor. 3, 15). Jesus liest in der Synagoge von Nazaret aus dem Buch des Propheten *Jesaja u. reicht es danach an den Synagogendiener (Lc. 4, 16/20; E. Cattaneo, I ministeri nella chiesa antica [Milano 1997] 170).

c. Christlich. 1. Entwicklung des Amtes. In neutestamentlicher Zeit gibt es noch keine Lektoren. Sie werden erst später wegen der Notwendigkeit des Dienstes u. der Menge der Gläubigen in der Kirche als erforderlich angesehen (Theod. Mops. in 1 Tim. 3, 14f [2, 132 Swete]). – Ab dem 2. Jh. finden sich Nachrichten über eigentliche Lektoren. Justin erwähnt den Dienst des Vorlesers im Gottesdienst (apol. 1, 67, 3f). In der Zeit der Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jh. gehören sie zu den Martyrern, so 258 der Lektor Crescentius in Rom (Lib. pontif. 25, 3 [1, 155 Duchesne]), 259 der Lektor Augustalis (Pass. Fruct. episc. 3 [180 Musurillo]) u. 303 die Lektoren Cyrill u. Vitalis (Pass. Felicis episc. 1 [266 Mus.]). In den Briefen Cyprians gewinnt das Amt weitere Konturen. Saturnus macht der Bischof v. Karthago zum Lektor, nachdem er ihn schon wiederholt am Ostertag als Vorleser eingesetzt hat (ep. 29, 2 [CCL 3B, 138]). Offensichtlich ist die offizielle Einsetzung in das Amt nicht notwendige Voraussetzung dafür, im Gottesdienst zu lesen. Auch die Bekenner Aurelius (ebd. 38, 2 [185]; Balboni 441/51) u. Celerinus ernennt Cyprian zu Lektoren (ep. 39, 4 [190f]). Anderen Bekennern, die zunächst Lektoren waren, verleiht er später den Rang eines Presbyters u. lässt ihnen die gleichen Sporteln als Ehrengabe zukommen wie den Presbytern u. sie bei den monatlichen Verteilungen in gleichem Verhältnis bedenken (39, 5 [191f]; Schöllgen, Professionalisierung aO. [o. Sp. 408] 61f; zu den Gaben vgl. auch Const. apost. 2, 26, 3. 28, 5 [SC 320, 236. 244]). – Einhellig werden Lektoren seit der Mitte des 3. Jh. zu den Klerikern gezählt (Cypr. ep. 23 [CCL 3B, 120]; Conc. Carthag. vJ. 397 cn. 4 [ebd. 149, 329]; Brev. Hippon. cn. 19b [149, 39]; Isid. Hisp. orig. 7, 12, 2f; Gaudemet aO. [o. Sp. 429] 175). Der Befehl Diocletians, die Vorsteher der Kirchen in die Gefängnisse zu werfen, trifft auch Lektoren (Eus. h. e. 8, 6, 9; vgl. Nov. Iust. 123, 19).

2. Aufgaben u. Funktionen. Lektoren übernehmen in den Gemeinden nicht nur im Gottesdienst verschiedene Aufgaben u. Funktionen. Nach außen hin wirken sie neben anderen Klerikern als Boten. So überbringt der Lektor Saturus einen Brief seines Bischofs Cyprian (ep. 35, 1 [CCL 3B, 171]); ebenso überliefert Gregor d. Gr. Botentätigkeit von Lektoren (ep. 11, 55; 14, 13 [ebd. 140, 959; 140A, 1084f]; vgl. Basil. ep. 135, 2 [2, 51 Courtonne]; Pallad. vit. Joh. Chrys. 1, 158f [SC 341, 62]; Sidon. Apoll. ep. 6, 8, 2 [3, 20 Loyen]). – An Synoden nehmen sie als bischöfliche Begleiter teil. Der Lektor Nazareus wird in der Teilnehmerliste der Synode v. Arles vJ. 314 neben dem Bischof Oresius v. Marseille geführt (CCL 148, 14. 17/9. 21). Aus Eçija ist neben einem Presbyter auch

der Lektor Victor anwesend (ebd. 15. 17. 19f. 22; für die Synode v. Vaison-la-Romaine vJ. 442 vgl. ebd. 102). Über die dortigen Aufgaben der Lektoren ist gleichwohl wenig bekannt. Neben ihrer Beraterfunktion lesen sie nach Gesta conlationis Carthaginiensis vJ. 411 (SC 195, 418) Aktenstücke vor (vgl. A. Weckwerth, Ablauf, Organisation u. Verständnis westl. Synoden im Spiegel ihrer Akten = JbAC ErgBd. KlReihe 5 [2007] 114). – In der Gemeinde lesen Lektoren die hl. Schrift u. singen die Psalmen. Bevor ein Lektor im Gottesdienst den Text verliest, sagt er, welches Buch, welchen Propheten, welchen Apostel oder welchen Evangelisten er vorträgt (Joh. Chrys. in Hebr. hom. 8, 4 [PG 63, 76]). Wenn er liest, spricht Gott selbst (Aug. en. in Ps. 93, 9; 102, 16; 146, 1 [CCL 39, 1312; 40, 1466f. 2121f]). Origenes erklärt in einer Homilie, was zuvor ein Lektor aus dem Buch Numeri gelesen hat (in Num. hom. 15, 1, 1 [GCS Orig. 7, 128]). Test. Dom. 1, 27 (58 R.) liest der Lektor die Propheten u. die übrigen (Perikopen), Iustin. apol. 1, 67, 3f die Denkwürdigkeiten der Apostel u. die Schriften der Propheten, wobei erstere auch die Evangelien sein können. Aus Cypr. ep. 38, 2; 39, 4 (CCL 3B, 184f. 190f) ergibt sich deutlicher, dass Lektoren auch das Evangelium verlesen (vgl. Joh. Chrys. in Hebr. hom. 8, 4 [PG 63, 76]; Aug. serm. 235 [PL 38, 1117f]). Die Praxis wird andernorts eingeschränkt. Nach Const. apost. 2, 57, 5/7 (SC 320, 312) lesen sie in der Kirche die bibl. Texte, mit Ausnahme der Evangelien, die immer mehr dem *Diakon oder gar dem Bischof vorbehalten bleiben (Hieron. ep. 147, 6; Soz. h. e. 7, 19, 6; Conc. v. Ctesiphon vJ. 410 cn. 15 [28f. 267/9 Chabot]; Domagalski, Diakon aO. [o. Sp. 408] 22). – Als Ort der Verlesung wird in Afrika das kirchl. pulpitum (Altarpodium) genannt (Cypr. ep. 38, 2, 1; 39, 4, 1 [CCL 3B, 184f. 190]; Aug. serm. 359B, 23 [F. Dolbeau (Hrsg.), Vingt-six sermons au peuple d'Afrique (Paris 1996) 344]; Vict. Vit. 1, 41 [CSEL 7, 18]; vgl. Conc. Laod. cn. 15 [86 Beneševič, Synagoga]; S. de Blaauw, Art. Kultgebäude: o. Bd. 22, 283. 387; N. Duval, Art. Numidien, Mauretanien u. Africa proconsularis: RBK 7 [2011] 76). Nur wer vom Bischof zum Lektor ernannt ist, darf dort singen oder lesen (Martin. Brac. canon. 45 [136 Barlow]). Allgemeinere Bestimmungen legen fest, dass die Lektoren von einem erhöhten Ort in der Mitte der Kirche (Const. apost. 2, 57, 5/7 [SC 320, 312]; Joh. Chrys. in Hebr. hom. 8, 4 [PG 63, 76]) bzw. von ihrer Stufe aus lesen sollen (Aug. praed. sanct. 14, 27 [PL 44, 980]; ep. 28*, 3 [CSEL 88, 134f]), auf die der Lektor hinaufsteigt (Aug. serm. 17, 1 [PL 38, 124]). Das *Bema im Laos gilt als Ort der Lektoren (Soz. h. e. 8, 5, 2; 9, 2, 11; *Ambon; Davies 13). Außerhalb des Altarraums gibt es einen Ort für die Lesungen (Test. Dom. 1, 19). – Auf die Funktion des Lektorats als klerikalem Eingangsamt weist, dass es offenbar Lektoren gibt, die nicht schreiben können. So soll der junge Bekenner u. Lektor Aurelius (Cypr. ep. 38, 2 [CCL 3B, 185]) sich nicht aufs Schreiben verstanden haben (ebd. 27, 1 [127f]). Aurelius Ammonius war 304 Lektor der ehemaligen Kirche im Dorf Chysis u. schwört beim Genius der Kaiser, dass die Kirche keinen Besitz hat. Die Urkunde unterschreibt Aurelius Serenus, da der Lektor nicht schreiben kann (POxy. 33, 2673). Möglich ist, dass der Lektor nicht griechisch, sondern nur koptisch schreiben konnte (J. R. Rea / P. J. Parson / E. G. Turner [Hrsg.], The Oxyrhynchus papyri 33 [London 1968] 105. 108; P. J. Sijpesteijn, De eerste schreden van een schooljongen in de oudheid: Hermeneus 42 [1970/71] 251_1; H. C. Youtie, 'Αγραμμάτος. An aspect of Greek society in Egypt: ders. [Hrsg.], Scriptiunculae 2 [Amsterdam 1973] 613; ders., ‚Because they do not know letters': ders. [Hrsg.], Scriptiunculae posteriores 1 [1981] 104; G. W. Clarke, An illiterate lector?: ZsPapEpigr 57 [1984] 103f; M. Corbier, Donner à voir, donner à lire [Paris 2006] 79; vgl. G. H. R. Horsley, The fiction of ‚Jewish Greek': New documents illustrating early Christianity 5 [1989] 13) oder dass Aurelius Ammonius sich zum Analphabeten erklärt, um die Urkunde nicht selbst unterschreiben zu müssen (E. Wipszycka, Encore sur le lecteur ‚qui ne sait pas écrire': dies. 421/6), oder er die Texte aus dem Gedächtnis vorträgt (R. S. Bagnall, Egypt in Late Antiquity [Princeton 1993] $256f_{142}$; *Auswendiglernen). Es ist damit zu rechnen, dass es Lektoren gibt, die ein gottesdienstliches Amt ausüben, ohne lesen u. schreiben zu können (Schmelz 71f). – Außerhalb des engeren Bereichs liturgischer Funktionen liegen Aufgaben der *Katechese, für die nach Cypr. ep. 29, 2 (CCL 3B, 138) eine besondere Prüfung der Lektoren notwendig ist, wie der Beteiligung an der Bischofswahl (etwa des *Martinus v.

Tour: Sulp. Sev. vit. Martin. 9, 5 [SC 133, 272]; Quacquarelli 383) oder wie auch des Verzeichnens der Personen, die Gaben zur Kirche bringen (Test. Dom. 1, 19: gemeinsam mit dem Protodiakon). Die Aufbewahrung von Schriften in der Verfolgungszeit ist kaum eine spezifische Funktion (Gest. ap. Zenoph. [CSEL 26, 186f]; Aug. c. Cresc. 3, 29, 33 [ebd. 52, 439f]). Cyprians Lektor Saturus soll die Abschriften von Briefen Cyprians ermöglichen (ep. 32, 2 [CCL 3B, 163]). Der Lektor Johannes ist Chartularius / Archivar (vgl. Joh. Lyd. mag. 3, 17f. 20. 27; Greg. M. ep. 1, 16a [MG Ep. 1, 17/21]; Cod. Theod. 8, 7, 5 vJ. 353/54; Cod. Iust. 10, 23, 3 vJ. 408; 12, 37, 19. 48, 10 vJ. 485/86 [?]; Nov. Iust. 117, 11; PAmh. 2, 154; Preisigke, Sammelb. 1 nr. 5656. 5691; Stud. Pal. 8, 1024 [C. Wessely, Griech. Papyrusurkunden kleineren Formats 1/2 (1904/08) 177]; G. Dagron / D. Feissel, Inscriptions de Cilicie [Paris 1987] 150f nr. 95; H. Leclercq, Art. Chartularius: DACL 3, 1, 1078f) in Hagioi Deka auf Kreta (Bandy aO. [o. Sp. 406] 38 nr. 6; vgl. J. Dresken-Weiland, Tod u. Jenseits in antiken christl. Grabinschriften: dies. / A. Angerstorfer / A. Merkt [Hrsg.], Himmel - Paradies - Schalom [2012] 260 nr. IX.9: Basilius ist Lektor u. Chartularius). Trotz einer mit der Professionalisierung sich ausprägenden funktionalen Differenzierung der Ämter ist in der Spätantike noch mit einer Verbindung ihrer verschiedenen Funktionen zu rechnen. So üben zZt. des Ambrosiaster Presbyter auch den Dienst der Diakone, Exorzisten u. Lektoren aus (quaest. test. 101, 4 [CSEL 50, 196]; Domagalski, Diakone aO. [o. Sp. 421] 53).

3. Alter der Lektoren. Die Aufnahme in den Lektorenstand kann in der Alten Kirche früh erfolgen. Eltern geben ihre Kinder bereits ab dem fünften Lebensjahr in diesen Stand u. bereiten sie damit auf eine klerikale Laufbahn vor (CIL 11, 1, 1709; 13, 1, 2799; ILCV 1, 1277A. 1281). Aus allen kirchlichen Regionen haben sich Zeugnisse hierfür erhalten. Cyprian etwa setzt den Bekenner Aurelius im jugendlichen Alter als Lektor ein (ep. 38, 2, 1 [CCL 3B, 184]). Felix v. Nola ist schon in frühen Jahren Lektor u. wird dann Exorzist (Paulin. Nol. carm. 15, 108/10 [CSEL 30, 56]). Der spätere Kaiser *Iulianus wird (wahrscheinlich) als Knabe (um 344) in den Klerus aufgenommen u. liest als Lektor dem Volk aus den kirchl. Büchern vor (Greg. Naz. or. 4, 23. 97 [SC 309, 116/8. 242/4]; Socr. h. e. 3, 1, 20; Soz. h. e. 5, 2, 10; Theodrt. h. e. 3, 2; J. Bidez, Julian der Abtrünnige[5] [1947] 37; R. Klein, Julian Apostata: Gymn 93 [1986] 277; Schweizer aO. [o. Sp. 425] 130f; A. Lippold, Art. Iulianus I [Kaiser]: o. Bd. 19, 446; K. Bringmann, Kaiser Julian [2004] 25; K. Rosen, Julian [2006] 88f). Siricius v. Rom lässt auch Unmündige zum Lektorendienst zu (ep. 1, 9 [104 Zechiel-Eckes]; vgl. Hornung 202). Ambrosius erwähnt einen jugendlichen Lektor (exc. Sat. 1, 61 [CSEL 73, 240f]). Augustinus spricht von einem Lektor mit einem Knabenherzen (cordi puerili: serm. 352, 1 [PL 39, 1550]; vgl. cons. evang. 1, 10, 15 [CSEL 43, 15]; van der Meer aO. [o. Sp. 411] 433). Bischof Johannes v. Chalon-sur-Saône war schon in seiner Jugend Lektor (Sidon. Apoll. ep. 4, 25, 4 [2, 170 Loyen]). Zur Zt. des Bischofs Eugen (481/505) hatte die Kirche von *Karthago ‚sehr viele Lektoren von noch ganz kindlichem Alter' (Vict. Vit. 3, 34. 39f [CSEL 7, 89. 91f]; Paoli-Lafaye 59/62). Bischof Epiphanius v. Kpel war vom Kindesalter an im kirchl. Dienst (vor 528; Nov. Iust. 3 epil.). – Nach Peterson 441 scheinen Lektoren im Kindesalter in den Augen der Kirche besonders aufgrund ihrer Unschuld u. vermuteten Aufgeschlossenheit im Religiösen für den Lektorendienst geeignet; zudem sollte durch einen Eintritt ante pubertatem die Keuschheit der Kleriker sichergestellt werden, auch wenn damit noch nicht das Verbot der späteren Eheschließung verbunden war (P.-H. Lafontaine, Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique [300/492] [Ottawa 1963] 130; zu kirchendisziplinären Bestimmungen s. unten).

4. Kirchenväter. In *Mailand gibt es zZt. des Ambrosius Lektoren (Ambr. ep. 76, 13 [CSEL 82, 3, 114]; Greg. Tur. virt. Martin. 1, 5 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 141]; J. Schmitz, Gottesdienst im altchristl. Mailand = Theophaneia 25 [1975] 341f). Augustinus erwähnt sie häufig (en. in Ps. 21, 2, 29; 32, 2, 1, 5 [CCL 38, 131. 250]; 62, 1; 63, 19; 84, 3; 96, 13 [ebd. 39, 793. 821. 1163. 1365]; 103, 2, 11. 3, 3; 106, 8; 117, 1; 118 prooem.; 147, 2 [40, 1497. 1501. 1574. 1657. 1665. 2139]; in Joh. tract. 22, 2 [ebd. 36, 223]; serm. 18, 5; 32, 2. 23; 45, 1 [PL 38, 131. 196. 204. 262]; Paoli-Lafaye 59/74). Gregor v. Tours bezeugt Lektoren in Tours (virt. Martin. 2, 19. 49 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 165. 176]).

5. Kirchl. u. staatl. Gesetzgebung. Die kirchenrechtlichen Bestimmungen beziehen sich auf Eintritt, Lebensführung u. Vollmacht der Lektoren. Über die Jhh. lässt sich die Tendenz zu einer immer größeren Differenzierung beobachten. Bereits die Kirchenordnungen versuchen, ihren klerikalen Lebenswandel sicherzustellen. Diesem Zweck dienen Spielverbote u. das Verbot des Wirtshausbesuchs. Can. apost. 43 (SC 336, 288) soll ein Lektor abgesetzt werden, wenn er sich dem Spiel oder dem Trinken hingibt (vgl. auch Conc. Laod. cn. 24 [94 Beneševič, Synagoga]). Die gleiche Strafe droht, wenn er in der Quadragesima sowie freitags u. mittwochs nicht fastet (Can. apost. 69 [SC 336, 300]; Const. apost. 3, 11, 1 [ebd. 329, 146]: die Spendung der Taufe ist Lektoren untersagt). Von dem altkirchlich nahezu grundsätzlich geltenden klerikalen Digamieverbot sind teilweise auch Lektoren betroffen (*Digamie). Im Westen dürfen sie nach Conc. Hipp. vJ. 393 cn. 3 (CCL 149, 21) nur einmal verheiratet sein (Const. apost. 4, 17, 2; 8, 47, 26 [SC 329, 346/8; 336, 280]; vgl. Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 5 [5, 104 Martínez Díez / Rodríguez]). Im Osten existiert hingegen kein generelles Verbot. Bereits Epiphanius will Digame nicht vom Lektorat ausschließen. Vielmehr können die, die nach dem Tod der ersten Frau wieder geheiratet haben, Kleriker werden, wenn hierzu eine Notwendigkeit besteht (expos. fid. 21, 9 [GCS Epiph. 3, 522]; vgl. Can. Athan. 43 [Riedel / Crum aO. (o. Sp. 432) 34]). Ausgeschlossen werden hingegen die Heirat mit einer Witwe (Conc. Tolet. vJ. 400 cn. 3 [4, 329 M. D. / R.]: Ausschluss von einer Beförderung in den höheren Klerus), mit einer andersgläubigen Frau (Conc. Chalced. vJ. 451 cn. 14 [AConcOec 2, 1, 2, 161]) sowie ehebrecherische Verbindungen (Conc. Tarrac. vJ. 516 cn. 9 [37 Vives]). – Der liturgische Dienst in einer fremden Stadt wird Lektoren untersagt. Voraussetzung dafür, dass er erlaubt ist, ist ein bischöfliches Empfehlungsschreiben (Conc. Chalced. vJ. 451 cn. 13 [AConcOec 2, 1, 2, 160]). Auch den Bischöfen muss diese Regel unter Strafandrohung immer wieder eingeschärft werden (Conc. Aurel. vJ. 549 cn. 5 [CCL 148A, 149f]). – In der sich, nach Vorläufern bei Cyprian, ab dem 4. Jh. mehr und mehr ausprägenden Klerikerlaufbahn erscheint der Lektorat als klerikales Eingangsamt, das der Vorbereitung auf den höheren Klerus dient (s. o. Sp. 412). Kinder, die von ihren Eltern für ein klerikales Amt vorgesehen sind, sollen bereits als Kinder in den Lektorat gegeben werden u., zumeist mit 18 Jahren, entscheiden, ob sie dauerhaft enthaltsam leben wollen. Erst dann schließt sich eine Beförderung in höhere Ämter an (Conc. Tolet. vJ. 531 cn. 1 [4, 347/9 M. D. / R.]; vgl. Sir. ep. 1, 9 [104 Zechiel-Eckes]; Hornung 194/215; Conc. Vas. vJ. 529 cn. 1 [CCL 148A, 78]). Auch in Nordafrika scheint diese Regel befolgt zu werden (Conc. Hippon. vJ. 393 cn. 2 [ebd. 149, 20f]; Brev. Hippon. cn. 18 [ebd. 149, 38]; Canones in causa Apiarii 16. 17. 16b [ebd. 105. 122. 138]; Conc. Carthag. vJ. 397 cn. 19 [ebd. 333]). Die grundsätzliche Regel, vormaligen Büßern die Aufnahme in den Klerus zu verwehren, will auch das erste Konzil v. Toledo vJ. 400 wahren. Dennoch räumt es ein, ‚wenn es Notwendigkeit oder Nutzen erfordern' (nisi tantum necessitas aut usus exegerit), Büßer unter die Ostiarier oder Lektoren aufzunehmen. Untersagt bleibt ihnen, Evangelien u. Apostel zu verlesen (cn. 2 [4, 328f M. D. / R.]; s. o. Sp. 434). – Einzelne kirchenrechtliche Bestimmungen schärfen die Teilnahme an der täglichen morgendlichen Gebetsversammlung (Can. Hipp. 21 [PO 31, 2, 386/8]) sowie an der Eucharistiefeier des Bischofs ein (ebd. 37 [224]). Während des Gottesdienstes sollen Lektoren eine Albe (Conc. Narbon. vJ. 589 cn. 12 [CCL 148A, 256]), aber kein Orarion tragen (Conc. Laod. cn. 23 [86 Beneševič, Synagoga]). Wahrscheinlich ebenfalls liturgischem Kontext ist die in nordafrikanischen Rechtstexten anzutreffende Formulierung zuzuordnen: ut lectores populum non salutent (Brev. Hippon. cn. 1a [CCL 149, 33]; Canones in causa Apiarii 19b. 16e [ebd. 123. 139]; Conc. Carthag. vJ. 397 cn. 4 [ebd. 329]). Sie dürfte sich auf die gottesdienstliche Begrüßung der Gemeinde beziehen. Lektoren, die ein schweres Vergehen zu verantworten haben, können, wenn kein Presbyter anwesend ist, vom Diakon ausgeschlossen werden. Einem Lektor hingegen ist es nicht erlaubt, einen Kleriker oder Laien auszuschließen, denn er ist der Diener des Diakons (Const. apost. 8, 28, 7f [SC 336, 230/2]). Nach Conc. Turon. vJ. 567 cn. 20 (CCL 148A, 183) obliegt Lektoren beim Archipresbyter die Überwachung des Keuschheitsversprechens. – In der staatl. Gesetzgebung werden Lektoren bereits unter Konstantin von städtischen *Liturgien befreit

(Cod. Theod. 16, 2, 7 vJ. 330; vgl. Optat. Mil. app. 10 [CSEL 26, 215]). Ihr Mindestalter ist seit Justinian auf acht Jahre festgelegt (Nov. Iust. 123, 13), ihre Zahl in der Hagia Sophia in Kpel auf 110 begrenzt (ebd. 3, 1). Später werden eherechtliche Bestimmungen getroffen. Lektoren ist es in justinianischer Zeit anders als dem höheren Klerus auch nach der Weihe noch erlaubt, eine Ehe einzugehen (Cod. Iust. 1, 3, 44 vJ. 530). Vom generellen Digamieverbot sind sie ausgenommen, allerdings hat eine Zweitehe dauerhaften Beförderungsausschluss zur Folge (Nov. Iust. 6, 5; 123, 14). – Die arab. Apostolischen Kanones kennen Lektorinnen (cn. 53 [PO 8, 639]).

6. Mönchtum. Lektoren gibt es ebenfalls im monastischen Bereich. Herminos ist im 4. Jh. Lektor im Kloster Hathor (PNepheros 12 [B. Kramer / J. C. Shelton, Das Archiv des Nepheros u. verwandte Texte (1987) 73/7]). Florentius steht im 5. Jh. nicht nur einem Kloster in Diocletianopolis vor, sondern ist auch gleichzeitig Lektor (Beševliev aO. [o. Sp. 406] 153/5 nr. 223 Taf. 94 Abb. 244). Die Benediktsregel ordnet den Wochendienst des Vorlesers, der freilich eine rotierende Funktion, kein Amt im eigentlichen Sinn ist (38 [CSEL 75^2, 106/8]). – Den Zugang zu einem Frauenkloster regulieren die Statuta sanctarum virginum des **Caesarius v. Arles. Ein oder zwei Lektoren, die von Alter u. Lebensführung her dazu geeignet sind, dürfen es zur Feier der Messe mit Bischof, Presbyter, Diakon u. Subdiakon betreten (36 [SC 345, 218]).

d. Novatianer. Eine Grabinschrift in Erten erwähnt einen Lektor der Novatianischen Kirche (C. H. E. Haspels, The highlands of Phrygia 1 [Princeton 1971] 318 nr. 50).

e. Manichäer. Auch die Manichäer (*Manichäismus) hatten Lektoren (Manich. hom. 12, 20; 17, 15; 22, 20; 30, 28; 74, 24; 75, 26 [N. A. Pedersen, Manichaean homilies (Turnhout 2006) 12. 17. 22. 30. 74f]). Ein Papyrus aus Kellis erwähnt wahrscheinlich einen Lektor der manichäischen Kirche (PKell. G 1, 67; I. Gardner: ZsPapEpigr 159 [2007] 223/8]).

IX. Notar. Vgl. H. C. Teitler, Art. Kurzschrift: o. Bd. 22, 518/45.

X. Ostiarier. a. Pagan. In der griech.-röm. Antike finden sich verschiedene Bezeichnungen für den Türhüter. Der θυρωρός (Mc. 13, 34) bzw. ianitor (Cic. Verr. 2, 3, 4, 8) schützt den Eingang. Herodt. 1, 120 nennt Türhüter neben Leibwächtern u. Übermittlern von Anmeldungen im Umfeld des Königs (vgl. Philo spec. leg. 1, 31: πυλωροί des Königs; vgl. ohne spezifischen Kontext Plat. Phileb. 62c). Sie bewachen in der Abwesenheit des Herrn das Haus (Mc. 13, 34; vgl. Joh. 10, 3; 18, 16f). Ferner schützen Türhüter verschiedene öffentliche Orte: das Theater (POxy. 7, 1050: φύλαξ θεάτρου), den Friedhof (Firm. Mat. math. 3, 9, 3: sepulchrorum ianitores) u. den Tempel (Hesiod. theog. 989/91; Eur. Iph. Taur. 1284: ναοφύλαξ; Iustin. apol. 1, 9, 5: φύλαξ). Der Begriff Aeditimus bzw. Aedituus bezeichnet spezifischer den Tempelhüter (Plaut. Curc. 1, 3, 47; Varro rust. 1, 2, 1; ling. 7, 12; 8, 33; Liv. 25, 7, 13; 30, 17, 6; 43, 13, 4f; Sen. ep. 41, 1; Tac. hist. 3, 74, 1; Plin. n. h. 32, 17; 36, 32; Suet. vit. Dom. 1, 2; Gell. 6, 1, 6; 12, 10; C. Bradford Wells / R. O. Fink / J. F. Gilliam, The parchments and the papyri [New Haven 1959] 270/8 nr. 82; CIL 3, 2, 5822; 5, 1, 519; 5, 2, 5306. 5598; 6, 1, 122. 2202/18. 3879; 6, 2, 8703/14; P. Habel, Art. Aedituus: PW 1, 1 [1893] 465f; Harnack, Ostiarius 552; M. P. Speidel, The religion of Juppiter Dolichenus in the Roman army [Leiden 1978] 52f; G. Alföldy, Ein aedituus magister in Comum: ZsPapEpigr 47 [1982] 193/200; F. Graf, Art. Aedituus: NPauly 1 [1996] 141f). Er wohnt im Tempelbereich (Varro ling. 5, 50. 52). Aeditui des Castor u. Pollux-Tempels sind inschriftlich bezeugt (Dessau nr. 3396. 6214/6), ebenso ein aedis custos in Alba Julia (CIL 3, 1, 1158). Ein Papyrus nennt einen Türhüter des Sarapis-Tempels (Preisigke, Sammelb. 4 nr. 7336; Wormald aO. [o. Sp. 433] 239/42), u. Arnobius wirft den Heiden vor, dass sie mit tausenden aeditui ihre Götter schützen müssten (nat. 6, 20; vgl. Trad. apost. 16 B.: custos idolorum). – Auf einer Inschrift des 3. Jh. in Arles wird ein Ostiarius genannt (M. Cagnat: CRAcInscr 1910, 106f), den Harnack als ‚höheren Hausmeister bzw. Kaserneninspektor‘ deutet (Ostiarius 552f).

b. Jüdisch. Der Jerusalemer Tempel verfügt über Torwächter (Esr. 2, 42; Neh. 7, 45 u. ö.), die bereits von Isidor v. Sevilla (eccl. off. 2, 15 [CCL 113, 73]) mit den ‚Ostiariern‘ verglichen werden. Nach alttestamentlicher Erzählung öffnet der junge Samuel am Morgen die Türen zum Haus des Herrn (1 Sam. 3, 15). Wie die Tempelsänger werden auch die Torwächter zu Familien levitischer Ab-

stammung gerechnet (1 Chron. 9, 19/34; 26; vgl. auch b'Arakin 11b): Den Torwächtern wird dadurch ein beinahe amtlicher Status zugeschrieben, der von der strengen Trennung zwischen unterschiedlichen Aufgaben (sogar unter Leviten) untermauert wird: Ein levitischer Tempelsänger soll die Aufgaben eines Torwächters, seines Genossen, nicht übernehmen (so [aufgrund von Num. 18] b'Arakin 11b u. Sifre Num. 116 zu Num. 18, 3 [132 Horovitz]). Als für die Schließung der Tore zuständige Torwächter erwähnen die rabbin. Quellen sowohl ben Geber (Šeqalim 5, 1) als auch Johanan ben Gudgada (Tos. Šeqalim 2, 14; vgl. b'Arakin 11b; Sifre Num. 116 zu Num. 18, 3 [132 H.]). Von Leviten, die den Tempel an seinen Toren bewachen, ist ferner in Middot 1, 1 die Rede. Tempeldiener mit Aufgaben als Torwächter (πυλωροί) werden auch von Philo erwähnt (spec. leg. 1, 156).

c. Christlich. 1. Entwicklung des Amtes. Die verschiedenen nichtchristl. Bezeichnungen für den Türhüter leben auch christlich fort. Griechisch θυρωρός bzw. πυλωρός, lateinisch ianitor bzw. ostiarius werden nebeneinander verwendet (Belege s. unten). Versuche, den christl. Türsteher terminologisch von seiner Umwelt abzugrenzen, gibt es offenbar nicht. – Im 4. Jh. gehören Ostiarier fest zum Klerus (Conc. Carthag. vJ. 397 cn. 4 [CCL 149, 329]; Gaudemet aO. [o. Sp. 429] 175), u. erhalten nach den Const. apost. von den Gaben, die das Volk bringt (2, 26, 1/3. 28, 5; 8, 31, 2 [SC 320, 236. 244; 336, 234]). Epiphanius zählt sie zum Ordo (τάγμα: expos. fid. 21, 11 [GCS Epiph. 3, 522]); auch Hieronymus nennt aeditui bei der Aufzählung der kirchl. Grade (in Tit. comm. 2, 15b [CCL 77C, 58]; vgl. Hieron. ep. 60, 12: ianitor). Der Ostiarier gehört bei Gelasius (492/96) zum untersten kirchl. Rang, der aber bereits gewisse Kenntnisse verlangt (ep. 14, 2 [362 Thiel]; vgl. Lib. pontif. 62, 2 [1, 303 Duchesne]; Isid. Hisp. orig. 7, 12, 2f).

2. Aufgaben u. Funktionen. Ostiarier sind für den Schutz der Kirche verantwortlich. Sie achten darauf, dass beim Opfer kein Ungläubiger oder Nichteingeweihter eintritt (Const. apost. 2, 57, 21 [SC 320, 320]). In Mailand setzen sie das Verbot des Ambrosius durch, dass an den Gedächtnisstätten der Heiligen keine Totenmähler gehalten werden (Aug. conf. 6, 2; van der Meer aO. [o. Sp. 411] 532f). Die grundsätzliche Schutzaufgabe dürften die für zahlreiche Kirchen bezeugten Ostiarier wahrgenommen haben. Paulinus v. Nola nennt Wächter in der Basilika (carm. 18, 445/54 [CSEL 30, 133]). Augustinus spricht von einem Ostiarier von (der Kirche) St. Theogonus (ep. 26*, 1 [ebd. 88, 129]). Maurus ist ianitor der Klosterkirche von Favianis (Eugipp. vit. Sev. 10, 1 [SC 374, 206]). Der Ostiarier Maternus des Kastells Quintanis (Künzing) wird als ianitor ecclesiae bezeichnet (ebd. 16, 2 [222]; zu einem weiteren Kleriker u. Ostiarier in Bologna vgl. Manaresi 105). An der Basilika des hl. Ferreolus in Vienne (Greg. Tur. virt. Iulian. 2 [MG Script. rer. Mer. 1, 2², 115]) u. an der Basilika des hl. Julian in Brioude gibt es aeditui (ebd. 45. 46b [131f]). Auch die Martins-Basilika in Tours hat einen Aedituus (Greg. Tur. hist. Franc. 10, 31, 19 [ebd. 1, 1², 535]; virt. Martin. 1, 2 [ebd. 1, 2², 138]), der in einer Zelle bei der Basilika ruht (ebd. 4, 25 [205]). – Zu den grundsätzlichen Aufgaben kann die Sorge für die Beleuchtung (Can. Athan. 13 [Riedel / Crum aO. (o. Sp. 432) 24f]) oder auch für das Hospitium treten (Vigilius Tridentinus, Ep. ad Simplicianum: E. M. Sironi, Dall'oriente in occidente [Sanzeno 1989] 80. 86; *Herberge). Um 571 verhindern die Ostiarier, dass eine Lerche die *Lampe im Altarraum auslöscht (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 31 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 165]; Päffgen aO. [o. Sp. 432] 918f).

3. Kirchl. u. staatl. Gesetzgebung. Die kirchl. Gesetzgebung erlässt für Ostiarier Bestimmungen über ihre Lebensführung u. eheliche Gemeinschaft. Sie sind für diesen Stand nicht spezifisch u. unterscheiden sich daher kaum von denen für andere kirchl. Ämter. Ostiariern (θυρωρός) ist es nicht erlaubt, in eine Taverne zu gehen (Conc. Laod. cn. 24 [94 Beneševič, Synagoga]; vgl. Conc. v. Ctesiphon vJ. 410 cn. 8 [25. 265 Chabot]). Ehebrecherische Verbindungen sind ihnen ebenfalls untersagt (Conc. Tarrac. vJ. 516 cn. 9 [4, 277 Martínez Díez / Rodríguez]). Das allgemeine klerikale Digamieverbot gilt für sie gleichwohl nicht generell. So erlauben die Bischöfe Lupus u. Eufronius den Ostiariern die Zweitehe u. lassen nur durch den Hinweis auf die Kirche von Autun, in der ein Ostiarier, wenn er ein zweites Mal heiratet, abgesetzt wird, erkennen, dass die Zweitehe auch schon bei diesem Kleriker nicht gerne gesehen u. nur eine Konzession ist (Lup. et Eufr. ep.: CCL 148, 140f). Const. apost. 4, 17, 2 (SC 329, 346/8) bestimmt denn auch, dass

Türhüter (πυλωροί) nur einmal verheiratet sein dürfen, aber auch noch nach dem Eintritt in den Klerus heiraten können. Nach dem ersten Konzil v. Toledo ist es Büßern, die grundsätzlich vom Klerus ausgeschlossen sind, erlaubt, Lektoren oder Ostiarier zu werden (cn. 2 [4, 328f M. D. / R.]). – Verschiedene Bestimmungen der kirchl. Gesetzgebung treffen Regelungen zum Dienst der Ostiarier. Ihre Schutzfunktion u. ihre Verantwortung für das Kirchengebäude bringen die Statuta ecclesiae antiqua zum Ausdruck. Die Einführung des Ostiariers in sein Amt ist mit der Übergabe des Kirchenschlüssels verbunden (cn. 97 [9] [CCL 148, 183]). In ihrem Dienst werden sie von anderen Klerikern unterstützt. Nach Conc. v. Ctesiphon vJ. 410 cn. 15 (28f. 267/9 Chabot) verrichten Diakone den Dienst an den Türen (vgl. Didasc. 12). Die Synode v. Laodicea verbietet ihnen, diese zu verlassen (cn. 22. 43 [86f Beneševič, Synagoga]). Subdiakone (Const. apost. 8, 11, 11 [SC 336, 176]) oder Türhüter (πυλωροί: ebd. 2, 57, 10 [320, 314]) sollen an den Türen der Männer, Diakoninnen an denen der Frauen darauf achten, dass niemand während der Zeit der Darbringung die Türen öffnet. Pimenios war Subdiakon u. Türwächter (IG 14, 547; C. Wessel, Inscriptiones graecae christianae veteres occidentis [Bari 1989] 81 nr. 319). Nach den Canones des Athanasius gibt es eine hierarchische Differenzierung derjenigen, die mit dem Kirchenschutz betraut sind: Die ‚einfachen' Türhüter stehen an den äußeren Türen, während die Diakone an den zweiten Türen im Innern der Kirche wachen (25. 57 [Riedel / Crum aO. 30. 38f]). Der Archidiakon wacht über die Türen bzw. über die Türhüter (Conc. des Isoyahb vJ. 585/86 cn. 19 [189. 447 Chabot]). – Justinian legte die Zahl der Türhüter (πυλωροί) für die Hagia Sophia in Kpel auf 100 fest (Nov. Iust. 3, 1).

4. Ikonographie. Eine Wandmalerei in einer Nische der Westwand der Kapelle 17 des Apa-Apollon-Klosters in Bawit zeigt fünf Mönche, in der Mitte den Türhüter Jacob (J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît [Le Caire 1904] 80 Taf. 50, 2).

XI. Subdiakon. a. Pagan. Nimmt man die späteren christl. Bezeichnungen des Subdiakons zur Grundlage (griech. ὑποδιάκονος; lat. subdiaconus), dann lassen sich nur wenige Aussagen über den nichtchristl. ‚Subdiakon' treffen. Poseidipp berichtet in den ‚Tänzerinnen', ein Koch habe ὑποδιακόνοι (Athen. dipnos. 9, 376F). Sie sind wohl niedere Bedienstete, wahrscheinlich Sklaven (Liddell / Scott, Lex.[9] 1879 s. v.). Auch der inschriftliche Befund stützt diese Deutung: ὑ(π)οδιακονοῦν(τ)ες findet sich als Tätigkeitsbeschreibung, nämlich der niederen Dienstausübung unter einem anderen, auf einer griech. Inschrift (CIG 2, 1947; SupplEpigrGr 37 [1987] 169 nr. 527). Das lat. subdiaconus kommt erst christlich auf (s. unten).

b. Jüdisch. Das Wort ὑποδιάκονος kommt weder in der LXX noch im NT vor u. kann daher nicht als Übersetzung eines atl. Begriffs verstanden werden. Seine Verwendung bei Philo ist möglicherweise auf den Einfluss der hellenist. Koine zurückzuführen. Ein König hat ὑποδιάκονοι (Philo spec. leg. 1, 31). Philo bezeichnet Gehilfen eines Gefängnisaufsehers (Jos. 123), Kriegführende (decal. 178) u. Engel Gottes (Abr. 115; spec. leg. 1, 66) als ὑποδιάκονοι. Die Hände können ὑποδιάκονοι böser Taten sein (ebd. 1, 204). Die sinnliche Wahrnehmung ist ὑποδιάκονος der Vernunft (ebd. 1, 17). Der Hohepriester ist ὑποδιάκονος Gottes für die Menschen (ebd. 1, 116). Isidor bringt die Subdiakone (hypodiacones) in Verbindung mit den atl. netanim (‚Tempeldiener'; Esr. 2, 43; s. u. Sp. 454; Isid. Hisp. orig. 7, 12, 23; eccl. off. 2, 10 [CCL 113, 69]; vgl. PsHieron. sept. ordin. eccl.: 36 Kalff).

c. Christlich. 1. Entwicklung des Amtes. a. Allgemein. Subdiakone werden im NT nicht genannt. Mit der Einrichtung des Amts ist erst im 2. Jh. zu rechnen. Aufgrund der Notwendigkeit des Dienstes u. der Menge der Gläubigen werden Subdiakone jetzt mehr u. mehr als erforderlich betrachtet (Theod. Mops. in 1 Tim. 3, 14f [2, 132 Swete]). Ihre erste Erwähnung liegt in der Traditio apostolica vor, die vorschreibt, sie zu ernennen, nicht zu weihen (13 Botte). Ebd. 34 B. sollen sie gemeinsam mit den Diakonen den Bischof mahnen, die Kranken der Gemeinde aufzusuchen (vgl. P. F. Bradshaw / M. E. Johnson / L. E. Phillips, The Apostolic Tradition [Minneapolis 2002] 176f). – Recht bald scheint es dann zur Ausbreitung des Subdiakonats gekommen zu sein, wobei regionale Unterschiede fortbestehen. Die Amtsträger werden von der Gemeinde unterstützt (Eus. h. e. 6, 43, 11) u. bei der ‚monatlichen Verteilung' bedacht (Cypr. ep. 34, 4 [CCL 3B, 169f]). Auch Augustinus hat

Subdiakone in seiner Diözese (ep. 222, 3; serm. 356, 3. 13 [PL 39, 1575. 1580]). Gegen den Rat u. Willen des Augustinus wird der Lektor Timotheus zum Subdiakon ordiniert (ep. 63; van der Meer aO. [o. Sp. 411] 246), u. auch Athanasius v. Alex. kennt diese Amtsträger (ὑποδιάκονος; narratio de cruce seu imagine Berytensi 7 [PG 28, 804]). Die ὑπηρέται, die die Const. apost. neben Lektoren, Sängern u. Türhütern nennen (3, 11 [SC 329, 146]), sind mit den Subdiakonen gleichzustellen. Lediglich im achten Buch werden sie als ὑποδιάκονοι bezeichnet (8, 11, 12. 21. 28, 7f [ebd. 336, 176. 222. 230/2]; Can. apost. 69 [ebd. 336, 300]; Petzold, Verhältnis 418).

β. Rom. In dem bei Eusebius überlieferten Brief des Cornelius v. Rom werden für den stadtröm. Klerus in der Mitte des 3. Jh. neben anderen Klerikern bereits sieben Subdiakone bezeugt (h. e. 6, 43, 11f; zum Martyrium des Subdiakons Claudius iJ. 258 vgl. Lib. pontif. 25, 3 [1, 155 Duchesne]). Ihre Anzahl korrespondiert mit der der Diakone u. lässt vermuten, dass je einer für eine der kirchl. Regionen Roms zuständig ist. Nach ebd. 21, 2 (1, 148 D.) soll der röm. Bischof Fabianus (236/50) sieben Subdiakone für die sieben kirchl. Regionen Roms ‚eingeführt' (fecit) haben. Von dieser Aufgabenteilung berichtet auch Gregor d. Gr.: Subdiakone sind wie die Notare u. Defensores für die sieben Regionen Roms zuständig (ep. 8, 16; 9, 123; 10, 2 [CCL 140A, 534f. 674. 827]). Inschriftliche u. literarische Zeugnisse bestätigen für die folgenden Jhh. eine Aufteilung dieser Amtsträger auf die kirchl. Regionen Roms. So ist zZt. des röm. Bischofs Silverius (536/37) der Subdiakon Johannes für die erste Region zuständig (Lib. pontif. 60, 8f [1, 293 D.]), Petrus ist ebenfalls Subdiakon der ersten Region (IUR 2, 4202; ILCV 1, 1242b; H. Leclercq, Art. Région: DACL 14, 2, 2195) u. Inportunus Subdiakon der vierten Region (IUR 8, 21102; Leclercq, Région aO. 2195). Xystus ist wie zuvor Marcellus Subdiakon der sechsten Region (Lib. pontif. 60, 8f [1, 293 D.]; IUR 2, 4186; ILCV 1, 1241). – Zur Entwicklung des Amts unter Gregor d. Gr. s. unten.

2. Aufgaben u. Funktionen. Subdiakone werden oft als Boten eingesetzt. Cyprian informiert darüber in seinen Briefen (ep. 35, 1; 36, 1 [CCL 3B, 171. 173]), ebenso Paulinus v. Nola (ep. 17, 3 [CSEL 29², 126]) u. der röm. Bischof Pelagius (ep. 4f. 9 [11. 16. 28 Gassó / Batlle]; vgl. Lup. et Eufr. ep.: CCL 148, 140; Conc. Carthag. vJ. 419 [ebd. 149, 163]). Eng mit ihrer Botenfunktion verbunden ist die Begleitertätigkeit, die sie im Gefolge von Bischöfen zu Synoden führt (Conc. Vas. vJ. 442: ebd. 148, 102) u. sie an *Gesandtschaften, beispielsweise der des röm. Bischofs Hormisdas (514/23) bei Kaiser Anastasius, teilnehmen lässt (Lib. pontif. 54, 3 [1, 269 D.]). – Neben diesen Aufgaben, die eher der äußeren Kirchenverwaltung zuzurechnen sind, treten verschiedene Funktionen in der Liturgie. Nach den Const. apost. soll ein Subdiakon (ὑποδιάκονος) dem Priester (ἱερεύς) Wasser zur Händewaschung bringen (8, 11, 12 [SC 336, 176]). Die spätere Aufgabe wird bereits durch die Art der Amtseinführung angedeutet (s. o. Sp. 408/10). Christus war Subdiakon, als er Wasser in ein Becken goss u. demütig die Füße der Jünger wusch (Joh. 13, 5; Laterc. imperatorum Romanorum Malalianus ad a. 573, 19 [MG AA 13, 433]). In der Kirche empfangen die Subdiakone die Gaben der Gläubigen u. geben sie an die Diakone weiter (Isid. Hisp. orig. 7, 12, 23; eccl. off. 2, 10 [CCL 113, 69]); auch für den Messwein sind sie zuständig (Greg. Tur. glor. conf. 64 [MG Script. rer. Mer. 1, 2², 335f]), wohingegen ihnen die Taufspendung untersagt bleibt (Const. apost. 3, 11, 1 [SC 329, 146]).

3. Gregor d. Gr. Aus den zahlreichen Briefen Gregors gewinnt der Subdiakonat an Konturen. In der Kirchenverwaltung werden Subdiakonen jetzt vielfältige Aufgaben übertragen (Spickermann 313/41); besonders die Sorge für die Kirchengüter obliegt ihnen (ep. 1, 3. 42; 2, 50 [CCL 140, 4. 49/56. 141/5]; vgl. ebd. 1, 44. 54. 67; 2, 30 [58. 67. 76. 116f]). Die Aufgaben lassen sie geradezu als kirchliche Beamte im Auftrag des röm. Bischofs erscheinen. So ernennt Gregor d. Gr. seinen Subdiakon Petrus zu seinem Stellvertreter in Sizilien (1, 18. 70f [17f. 78/80]), der die dortigen Bischöfe jährlich zu einer Synode zusammenrufen (1, 1 [1f]) u. Rechtsstreitigkeiten lösen soll (1, 9 [11]). Auf Aufgaben der Rechtsaufsicht weisen folgende Stellen hin: Der Subdiakon Antoninus soll nach dem Tod des Natalis für eine ordnungsgemäße Bischofswahl sorgen (3, 22 [167f]; vgl. 3, 32. 46 [178. 190f]) u. dagegen einschreiten, dass Bischof Florentius v. Epitauritana (Ragusa) auf Sizilien ohne bischöfliche Synode verur-

teilt wird (3, 9 [157]). Bischof Paschasius v. Neapel, der Zahlungen an Arme u. Kleriker unterschlagen hat, soll sie in Gegenwart des Subdiakons Anthemius nachholen (11, 22 [140A, 892f]). Auch beauftragt Gregor diesen, Bischof Paschasius zu ermahnen, den Subdiakon Hilarus aus seinem Amt zu entfernen, da er falsche Vorwürfe erhoben habe (11, 53 [956]). Derselbe Anthemius soll dafür sorgen, dass Paschasius (13, 27 [1028]) u. alle Bischöfe Campaniens ihren bischöflichen Aufgaben nachkommen (13, 29 [1030f]). Die Subdiakone Sabinus u. Felicius sollen darauf achten, dass keine Bischöfe mit Frauen zusammenleben (9, 111 [663f]). – Die Vielzahl der Aufgaben u. Funktionen könnte um weitere Beispiele ergänzt werden. Deutlich ist, dass die Subdiakone, stellvertretend für den Bischof, Aufgaben in der kirchl. Verwaltung übernehmen. Eine weitere Spezifizierung ihres Tätigkeitsfelds ist nicht möglich.

4. Kirchl. u. staatl. Gesetzgebung. a. Kirchl. Gesetzgebung. aa. Lebensführung u. Umwelt. An die Subdiakone stellt die Alte Kirche wie an andere Kleriker Mindestanforderungen hinsichtlich ihres Lebenswandels (s. unten). Bereits Conc. Eliberit. cn. 30 (4, 251f Martínez Díez / Rodríguez) bestimmt, niemand dürfe zum Subdiakon ordiniert werden, der in seiner *Jugend Ehebrecher war (*Ehebruch). Wenn sie schon ordiniert oder gar zu einem höheren Grad aufgestiegen sind, müssen sie entfernt werden. Das Zusammenleben mit einer Syneisakte in einer geistigen Ehe untersagt das Konzil v. Tours vJ. 567 (cn. 11 [CCL 148A, 179]). Es erlaubt einzig, dass Mutter, Schwester oder Tochter im Haus des Klerikers wohnen; entscheidend ist offenbar, dass diese zu ihm in einem Verwandtschaftsverhältnis stehen u. die Gefahr unerlaubter sexueller Kontakte damit gebannt scheint (s. u. Sp. 451/3). – Weitere Bestimmungen beziehen sich auf die Teilnahme der Subdiakone am öffentlichen Leben. Conc. Venet. vJ. 461/91 cn. 11 (CCL 148, 154) untersagt ihnen u. allen, die selbst nicht heiraten dürfen, den Besuch von *Hochzeiten; sie dürfen sich auch nicht zu Feiern begeben, bei denen Liebeslieder gesungen u. unanständige Tänze aufgeführt werden (vgl. Conc. Agath. vJ. 506 cn. 39 [ebd. 148, 209f]; Weckwerth 63); selbst die Teilnahme am Leichenschmaus der Armen ist ihnen untersagt (Conc. v. Ctesiphon vJ. 410 cn. 8 [25. 265 Chabot]). Gegen das Wohnen an öffentlichen Plätzen schreitet Conc. Narbon. vJ. 589 cn. 3 (CCL 148A, 254) ein, damit Subdiakone sich nicht dem Gespräch hingeben. Ebenso sollen sie keine Tavernen aufsuchen (Conc. Laod. cn. 24 [94 Beneševič, Synagoga]) oder sich übermäßigem Spiel u. Trinken hingeben (Can. apost. 43 [SC 336, 288]). – Die Kleidung der Subdiakone scheint ursprünglich nicht spezifisch gewesen zu sein; eine für sie besondere Kleidung kommt erst aE. des 6. Jh. auf (Greg. M. ep. 9, 26 [CCL 140A, 586f]).

bb. Innerkirchl. Leben. Bestimmungen, die sich auf das innerkirchl. Leben der Subdiakone beziehen, legen ihren Platz in der Kirche während des Gottesdienstes fest, regeln ihre spezifische Beteiligung an der Liturgie u. Besonderheiten ihrer liturgischen Kleidung. Subdiakone (Const. apost. 8, 11, 11 [SC 336, 176]: ὑποδιάκονος) oder Türhüter (s. o. Sp. 445) sollen am Eingang der Männer darauf achten, dass niemand während der Zeit der Darbringung die Tür öffnet. Sie dürfen auch nicht für einen kurzen Moment die Türen verlassen, um am Gebet teilzunehmen (Conc. Laod. cn. 22. 43 [86f Beneševič, Synagoga]; vgl. Conc. v. Ctesiphon vJ. 410 cn. 15 [28f. 267/9 Chabot]). Die Synode v. Laodicea verbietet ὑπηρέται (Subdiakonen), im Diakonikon Platz zu nehmen u. die Gefäße zu berühren (cn. 21 [86 Beneševič, Synagoga]). Auch die Darbringung des Brotes u. das Reichen des Kelches ist ihnen untersagt (ebd. 25 [ebd.]; vgl. Martin. Brac. canon. 41 [135 Barlow]; vgl. demgegenüber Const. apost. 8, 21 [SC 336, 222]; Stat. eccl. ant. 93 [5] [CCL 148, 182]; Conc. Tolet. vJ. 400 cn. 2 [4, 328f M. D. / R.] untersagt die Berührung des Heiligen vormaligen Büßern; A. Weckwerth, Das erste Konzil v. Toledo = JbAC ErgBd. KlReihe 1 [2004] 135/41; Conc. Brac. vJ. 561 cn. 10 [73 Vives]). Da die Subdiakone den Diakonen unterstehen (Trad. apost. 13 B.; Isid. Hisp. orig. 7, 12, 23), erinnert die Synode daran, dass die Diakone von den Subdiakonen u. allen Klerikern geachtet werden (Conc. Laod. cn. 20 [81 Beneševič, Synagoga]). – Gegen säumige Subdiakone, die ihre Amtspflichten vernachlässigen u. nicht am Gottesdienst teilnehmen, schreiten gleich mehrere kirchendisziplinäre Bestimmungen ein. Sie verpflichten zur Teilnahme am täglichen Opfer (Stundengebet; Conc. Tolet. vJ. 400 cn. 5 [4, 330 M. D. / R.]; Weckwerth, Konzil aO. 153/61) bzw. an der täglichen morgendlichen Gebetsversammlung

(Can. Hipp. 21 [PO 31, 2, 386/8; Conc. v. Ctesiphon vJ. 410 cn. 15 [28f. 267/9 Chabot]; Conc. des Isoyahb vJ. 585/86 cn. 19 [154. 414 Chabot]). An die Landkirchen überbringen ministri, wohl Subdiakone (Conc. Tolet. vJ. 400 cn. 20 [4, 337f M. D. / R.]; Conc. Vas. vJ. 442 cn. 3 [CCL 148, 97]; vgl. Martin. Brac. canon. 51 [136 Barlow]; Weckwerth, Konzil aO. 207/15) oder der Archisubdiakon (Conc. Autissiod. vJ. 561/605 cn. 6 [CCL 148A, 266]) das vom Bischof hergestellte *Chrisam. – Ebenfalls noch dem Bereich der Liturgie gehört die Bestimmung an, kein Subdiakon dürfe vor Beendigung der Messe seine Albe ablegen (Conc. Narbon. vJ. 589 cn. 12 [ebd. 256]). Ferner ist ihm das Tragen des Orarion untersagt (Conc. Laod. cn. 22 [86 Beneševič, Synagoga]). Wenn ein Subdiakon gegessen oder getrunken hat, darf er bei der Messe keine Funktion mehr ausüben (Conc. Autissiod. vJ. 561/605 cn. 19 [CCL 148A, 267]). – Bei Abwesenheit der Presbyter u. wenn es notwendig ist, kann ein Diakon Subdiakone ausschließen. Diese dürfen keinen Kleriker oder Laien ausschließen, da sie die Diener der Diakone sind (Const. apost. 8, 28, 7f [SC 336, 230/2]). Presbyter dürfen keine ὑπηρέται (Subdiakone) aufstellen (ebd. 3, 11, 3 [329, 146]) oder absetzen (Conc. Arel. vJ. 554 cn. 4 [CCL 148A, 171]).

cc. *Eherechtliche Bestimmungen u. Enthaltsamkeitsverpflichtung.* Subdiakone sind zunächst nicht zur Enthaltsamkeit verpflichtet. Sie dürfen heiraten u. auch, im Gegensatz zum höheren Klerus, die Ehe vollziehen. Kirchenrechtliche Bestimmungen aus der Zeit des 4./5. Jh. erlassen nur eherechtliche Beschränkungen, die allerdings für die Subdiakone nicht spezifisch sind, sondern grundsätzlich für den gesamten Klerus gelten. Die altkirchlich geringgeschätzte Digamie wird auch für Subdiakone untersagt; gallische Synoden des 5. Jh., die den Aufstieg zum zweiten Mal Verheirateter bis zum Subdiakonat erlauben, stellen hier eher eine Ausnahme dar (Conc. Arausic. vJ. 441 cn. 24 [CCL 148, 84]; Conc. Arel. vJ. 442/506 cn. 45 [ebd. 123]; vgl. Conc. Tolet. vJ. 400 cn. 3 [4, 329 M. D. / R.]; Martin. Brac. canon. 43 [135 Barlow]). Bereits die Const. apost. lassen eine grundsätzliche Entwicklung erkennen u. legen fest, ‚Helfer' (Subdiakone) dürften nur einmal verheiratet sein (6, 17, 2 [SC 329, 346/8]; Epiph. expos. fid. 21, 8 [GCS Epiph. 3, 522]; Lup. et Eufr. ep.: CCL 148, 140). Wer dennoch zum zweiten Mal heiratet, wird abgesetzt u. von der Kommunion ausgeschlossen (ebd.: 148, 141). So soll auch nach der Synode v. Toledo ein Subdiakon, der nach dem Tod seiner Frau erneut geheiratet hat, aus seinem Amt entfernt u. unter die Ostiarier oder Lektoren gerechnet werden, aber nicht das Evangelium oder den Apostel verlesen. Wer eine dritte Ehe eingeht, soll für zwei Jahre ausgeschlossen werden u. dann die Kommunion unter den Laien empfangen (Conc. Tolet. vJ. 400 cn. 4 [4, 329f M. D. / R.]; vgl. Martin. Brac. canon. 44 [135 B.]; Weckwerth, Konzil aO. 117/29; Gibaut 75f). – Mit den eherechtlichen Beschränkungen gehen ab dem E. des 4. Jh. u. verstärkt ab dem 5. Jh. Enthaltsamkeitsforderungen einher. Synoden u. auch die Schreiben der röm. Bischöfe schränken gegenüber Subdiakonen das Zusammleben mit ihren Ehefrauen ein (Conc. v. Ctesiphon vJ. 410 cn. 3 [24. 264 Chabot]; Conc. Gerund. vJ. 517 cn. 6 [4, 287 Martínez Díez / Rodríguez]; Conc. Tolet. vJ. 531 cn. 3 [4, 350f M. D. / R.]) u. untersagen besonders den geschlechtlichen Umgang. Die Synode v. Lyon vJ. 583 (cn. 1 [CCL 148A, 232]) legt fest: ‚Im Gedenken an die Verordnungen der Väter beschließen wir, dass kein Kleriker vom Vorsteher bis zum Subdiakon eine Frau außer der Mutter, der Tante u. der Schwester in seinem Haus habe' (Weckwerth 58f. 63/5; ebenso Conc. Aurel. vJ. 538 cn. 2 [CCL 148A, 114f]). Ein Subdiakon darf nach seiner Weihe nicht mit seiner Frau im selben Bett schlafen u. geschlechtlich mit ihr verkehren (Conc. Autissiod. vJ. 561/605 cn. 21 [ebd. 268]; Conc. Turon. vJ. 567 cn. 20 [ebd. 183f]). Wenn ein Subdiakon nach seiner Weihe noch Kinder zeugt oder Ehebruch begeht, hat der Archipresbyter dies dem Bischof oder Archidiakon anzuzeigen (Conc. Autissiod. vJ. 561/605 cn. 20 [ebd. 267f]; vgl. jedoch R. Born, Die Christianisierung der Städte der Provinz Scythia minor [2012] 41: Der Subdiakon Paulus setzt im 6. Jh. seiner συνβία Paula einen Grabstein). – Die Forderung, Subdiakone in die Enthaltsamkeitsverpflichtung für den höheren Klerus zu integrieren, resultiert wohl vor allem aus ihrer Einbindung in die Liturgie. Da sie, die Leo M. als vierten Ordo bezeichnet (ep. 14, 4 [PL 54, 672f]), die hl. Mysterien berührten, müssten sie sich auch ihrer Frauen enthalten (Canones in causa Apiarii 25. 30 [CCL 149, 108f]; Isid. Hisp.

eccl. off. 2, 10, 2 [ebd. 113, 69]; Weckwerth 75. 77/9; vgl. Fehrle aO. [o. Sp. 401] 112/25). Einen Reflex der rigiden Enthaltsamkeitsverpflichtung bietet Gregor d. Gr. Er empfindet es als zu hart, Subdiakone nachträglich zur Enthaltsamkeit von ihren Frauen zu verpflichten. Verheiratete Subdiakone sollen aber keine weitere Weihe erhalten u. künftig dürfen nur Zölibatäre zu Subdiakonen geweiht werden (ep. 1, 42 [CCL 140, 54f]; vgl. ep. 4, 34 [254]; Weckwerth 71/4).

dd. Weiteres. Die Synode v. Ctesiphon vJ. 410 bestimmt als Weihevoraussetzung, dass Subdiakone den ‚David' auswendig gelernt haben müssen (cn. 16 [30. 269 Chabot]). Abweichungen von den ab dem 4. Jh. zu beobachtenden Mindestalterforderungen für kirchliche Ämter zeigt folgende Inschrift: Der Hypodiakon Longinus, dessen Vater Diakon war, ist um 600 bereits im Alter von 20 Jahren in Strobilos / Ciftlik Köy verstorben (InschrKleinas 32, 132 nr. 128). Zur Feier der Messe darf auch ein Subdiakon ein Frauenkloster betreten (Caes. Arel. reg. virg. 36 [SC 345, 218]). – Die arab. Apostolischen Kanones erwähnen Subdiakonissen (cn. 53 [PO 8, 639]).

β. Staatl. Gesetzgebung. Konstantin nennt Subdiakone neben anderen Klerikern u. befreit sie iJ. 330 von städtischen Liturgien (Cod. Theod. 16, 2, 7; Optat. Mil. app. 10 [CSEL 26, 215]). Unter Kaiser Justinian wird die kaiserl. Gesetzgebung weiter differenziert. So wird die Zahl der Subdiakone (ὑποδιάκονος) für die Hagia Sophia in Kpel auf 90 festgelegt (Nov. Iust. 3, 1 vJ. 535) u. als Mindestalter 25 Jahre eingeschärft (ebd. 123, 13 vJ. 546). – Ebd. 22, 42 vJ. 535 untersagt ferner die Aufnahme Digamer in den Subdiakonat; ein staatl. Eheverbot formuliert gar ebd. 6, 5 vJ. 535 (vgl. 123, 14 vJ. 546; 123, 29).

XII. Weitere Diener. a. Pagan. Diener (griech. ὑπηρέτης, lat. minister) ist eine allgemeine Bezeichnung für verschiedene Funktionsträger im kultischen (s. o. Sp. 399) oder nichtkultischen (Mt. 5, 25: ein Richter hat einen Diener) Bereich. Zu ihnen gehören in den Tempeln u. a. die ἱεροποιοί, die die Sorge für das Opfer tragen, die ναοφύλακες, die als Gruppe von verschiedenen Ämtern die Verwaltung des Tempels übernehmen, die κήρυκες, die die Gebete beim Opfer vollziehen, u. die νεωκόροι, die Küster (Stengel, Kult.[3] 34/7; s. o. Sp. 399). Ihre Aufgabenbereiche scheinen sich zu überschneiden, bisweilen fehlen aber auch aufgrund der dürftigen Quellenlage genauere Kenntnisse. Für das lat. minister ist darauf hingewiesen worden, dass das Wort ‚im sakralrechtlichen Sinn die dem Stande der Freigelassenen oder Sklaven angehörenden Mitglieder von Collegien zur Ausübung u. Bedienung gottesdienstlicher Handlungen für zumeist bestimmte Gottheiten' bezeichne (E. Marbach, Art. Ministri: PW 15, 2 [1932] 1846/8; vgl. Firm. Mat. math. 4, 15, 9). Ministri sind Diener des Gottes Mars (Cic. Cluent. 43), des Apoll (CIL 13, 6436) u. des Mercur (ebd. 10, 887). Minister hat sich nicht zu einem Terminus technicus entwickelt (vgl. V. Bulhart, Art. Minister: ThesLL 8 [1936/56] 1000).

b. Jüdisch. Die althebr. Sprache unterscheidet zwischen einem gewöhnlichen, zT. erzwungenen (Arbeits- bzw. Sklaven-) Dienst (Wurzel ʿbd) u. einer ehrenvolleren Art des Dienstes (Wurzel šrt), der für einen Vorgesetzten (einen König [1 Chron. 27, 1 u. ö.], einen Propheten [1 Reg. 19, 21 u. ö.], *Mose [Ex. 24, 13 u. ö.] u. schließlich Gott [1 Sam. 2, 18; 3, 1]) geleistet werden darf. In späteren Texten wird šrt spezifisch verwendet, um den kultischen Dienst zu bezeichnen (‚dienen, kultisch tätig sein, als Priester arbeiten'; K. Engelken, Art. šrt: ThWbAT 8 [1995] 495/507, bes. 496). Das durch šrt ausgedrückte kultische Dienen wird in der hebr. Bibel sowohl den Priestern als auch, wesentlich häufiger, den Leviten zugeschrieben (ebd. 502). Erst unter dem Einfluss der Priesterschrift entfaltet sich die für die nachexilische Zeit typische Zwei-Klassen-Vorstellung des Priestertums, nach der zwischen den Aaroniden als ‚Clerus maior' u. den eigentlichen Priestern u. den Leviten als ‚Clerus minor' u. deren Gehilfen streng unterschieden wird (Num. 3, 5/10; 4, 1/16; 8, 13. 15. 22; 18, 1/7; vgl. Lc. 10, 31f; Joh. 1, 19; F. L. Hossfeld, Art. Hoherpriester: o. Bd. 16, 12; Engelken aO. 502/6; eine ausführliche Beschreibung der priesterlichen u. levitischen Aufgaben nach dem Bau des zweiten Tempels gibt zB. 1 Chron. 23/6; für weitere Beschreibungen der Tempelämter u. deren Vorsitzenden vgl. Šeqalim 5, 1; Tos. Šeqalim 2, 14; vgl. auch bJoma 38ab). Für den Kult am Jerusalemer Tempel werden in nachexilischer Zeit auch Tempeldiener (neṯinīm; Esr. 2, 43/54; 8, 17/20; Neh. 7, 46/56) u. Aufseher über die Schatzkammer (1 Chron. 26,

20/8) genannt. Die Tempeldiener, die Josephus als ἱεροδοῦλοι bezeichnet (ant. Iud. 11, 128), bilden die unterste Personalgruppe des Heiligtums u. dienen den Leviten (Esr. 8, 20). Josephus erwähnt ferner νεωκόροι am Jerusalemer Tempel (b. Iud. 1, 153). Nach Philo besteht der Stamm der Leviten aus Tempeldienern (νεωκόροι) u. Priestern (fug. et inv. 93). Neben wenigen Priestern gibt es viele Tempeldiener (Philo vit. Moys. 2, 276; spec. leg. 1, 156). Auch der Hohepriester (Mt. 26, 58; Mc. 14, 54. 65; Joh. 7, 32. 45f; 18, 3. 12. 18. 22; 19, 6; Act. 5, 22) u. der Tempelhauptmann (ebd. 5, 26) verfügen über Diener. – Abgesehen davon, dass die Synagoge als ein kleiner Tempel angesehen wird (bMegillah 29a), scheint die Organisation der antiken jüd. Gemeinden (sowohl in der Diaspora als auch in Palästina) keinem gemeinsamen, homogenen Muster zu folgen. Die Zuteilung von Aufgaben, Rollen u. Funktionen innerhalb des synagogalen Gottesdienstes u. der Verwaltung der Gemeinde hängt von chronologischen u. geographischen Faktoren sowie vom externen Einfluss lokaler Bräuche ab, so dass wiederkehrende Organisationstermini in unterschiedlichen Zeiten u. Regionen sehr unterschiedliche Funktionen bezeichnen (L. I. Levine, The ancient Synagogue. The first thousand years [New Haven 2000] 387/9). Der wichtigste Synagogenaufseher bzw. Diener ist der ḥazzan (‚Aufseher', ‚Diener'), dem von den rabbin. Quellen eine Vielzahl von Aufgaben zugewiesen wird. Nach bʿErubin 55b. 74b befindet sich im Synagogengebäude ein für ihn vorgesehenes Zimmer. Nach der Tempelzerstörung ist die Rolle des ḥazzan hauptsächlich mit der ritualisierten Lektüre der Schriftrolle im Synagogen-Gottesdienst verbunden: Der ḥazzan ist für das Holen u. Wegräumen der Schriftrollen zuständig (jJoma 7, 1, 44b; jMegillah 4, 5, 75b; Soferim 11, 3), er betreut u. leitet die Vorleser (Tos. Megillah 3, 21). Einige tannaitische Quellen scheinen die Figur des ḥazzan selbst im Tempelbereich mit der Lektüre der Schrift zu verbinden: Sie berichten von zwei Feierlichkeiten (dem Versöhnungstag [Joma 7, 1; Soṭah 7, 7] u. dem Ende des Sabbatjahres [ebd. 7, 8]), bei denen der Synagogendiener (ḥazzan ha-knesset) dem Synagogenvorsteher (roš ha-knesset) die Schriftrolle weitergibt, bevor sie vom Hohenpriester bzw. vom König gelesen wird (vgl. auch jSoṭah 7, 6, 22a). Laut der Mischna (Šabbat 1, 3) kann der ḥazzan zusätzlich als Kinderlehrer tätig sein. Es ist anzunehmen, dass Status u. Funktion des ḥazzan sich im Laufe der Jhh. radikal ändern (Levine aO. 415). Trotz seiner unverzichtbaren Rolle in der Organisation u. im praktischen Verlauf des Gottesdienstes scheint der ḥazzan von den rabbin. Gelehrten nicht hochgeschätzt zu werden. In einer Tradition (bSoṭah 49ab; vgl. Soṭah 9, 15) wird dieser nach dem Weisen u. dem *Lehrer eingereiht: Nach ihm wird nur das ʿam ha-ʾareṣ, das ungebildete Volk, genannt (ausführlich dazu u. zu einer möglichen gegenteiligen Wahrnehmung des ḥazzan beim Volk vgl. Levine aO. 411).

c. Christlich. Der bereits nichtchristlich unspezifisch gebrauchte Begriff des Dieners oder Gehilfen (griech. ὑπηρέτης; lat. minister) wird in der Alten Kirche auf verschiedene Ämter bzw. Funktionen angewendet. Neutestamentlich stützt sich Lukas auf die ‚Diener des Wortes' (1, 2); Paulus bezeichnet sich als Diener Christi (1 Cor. 4, 1) u. meint damit seine Funktion, aber nicht sein Amt (vgl. Bauer, Wb.[6] 1679 s. v. ὑπηρέτης). – Ὑπηρέται bzw. ministri können niedere Kleriker sein (Basil. ep. 54 [1, 139f Courtonne]; Optat. Mil. 2, 14, 1f [SC 412, 268]). Besonders Subdiakone werden als ὑπηρέται bezeichnet (Conc. Laod. cn. 21 [86 Beneševič, Synagoga]; s. o. Sp. 446). Dabei zeigt der uneinheitliche Gebrauch in den Const. apost. die fortdauernde Bedeutungsbreite der Bezeichnung an: Diakon (2, 28, 6 [SC 320, 246]), niederer Kleriker (8, 28, 8 [ebd. 329, 230/2]) u. Subdiakon (s. o. Sp. 446). Ein eigenes Amt bekleidet der, der als ὑπηρέτης oder minister bezeichnet wird, nicht, sondern er ist Subdiakon, Diakon oder auch niederer Kleriker.

Für Hinweise u. Nachträge dankt der Vf. der Redaktion des RAC, besonders Christian Hornung (Bonn) u. Francesco Zanella (Bonn).

H. Achelis, Art. Akolyth: Herzog / H.[3] 1 (1896) 282f; Art. Lector: ebd. 11 (1902) 337/9. – M. Amelotti / G. Costamagne, Alle origini del notariato italiano = Studi storici sul notariato italiano 2 (Roma 1975). – D. Balboni, Epistola Cypriani episcopi ad clerum et plebem Carthaginensem de Aurelio, lectore ordinato: Miscellanea liturgica, Festschr. G. Lercaro 1 (Roma 1966) 441/51. – H. Beck, Karriere u. Hierarchie. Die röm. Aristokratie u. die Anfänge des cursus honorum in der mittleren Republik = Klio Beih. NF 10 (2005). – E. Berneker, Art. Defensor

civitatis: o. Bd. 3, 649/56. – H. M. BIEDERMANN, Art. Oikonomus: LexMA 6 (1993) 1381f. – R. BRÄNDLE, Art. Kleros: NPauly 12, 2 (2002) 1036. – W. M. CALDER, Monuments from eastern Phrygia = MonAsMinAnt 7 (Manchester 1956). – E. CATTANEO, L'ufficio del lettore nei primi secoli: Riv. Liturgica 94 (2007) 524/34. – E. CONDE GUERRI, Los ‚fossores' de Roma paleocristiana = StudAntCrist 33 (Città del Vat. 1979); Nuevas lapidas de ‚fossores' en Roma: Quaeritur inventus colitur, Festschr. U. M. Fasola 1 = ebd. 40 (1989) 149/60. – W. CROCE, Die niederen Weihen u. ihre hierarchische Wertung: ZKTh 70 (1948) 257/314. – S. DACH, Hdb. des Kantorendienstes 1 (1977). – J. G. DAVIES, Deacons, deaconesses and the minor orders in the patristic period: JournEcclHist 14 (1963) 1/15. – H. DOCKTER, Klerikerkritik im antiken Christentum (2013). – K. DORN, Weihestufen u. Ausbildung der Geistlichen im frühen Christentum. Eine Anfrage zur Klärung des Begriffes gradus in seiner strukturellen Relevanz für die kirchl. Ämterordnung der ersten drei Jhh., Diss. Bamberg (1991). – A. FAIVRE, Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical = Théologie historique 40 (Paris 1977); Structures d'un clergé paléo-chrétien. Sanctuaires et clergé = Études d'histoire des religions 4 (ebd. 1985) 105/32. – A. E. FELLE, Regio 2 Hirpini = Inscriptiones Christianae Italiae 8 (Bari 1993). – S. FINE, Death, burial, and afterlife: C. Hezser (Hrsg.), The Oxford handbook of Jewish daily life in Roman Palestine (Oxford 2010) 440/62. – B. FISCHER, Esquisse historique sur les ordres mineurs: Maison-Dieu 61 (1960) 58/69; Der niedere Klerus bei Gregor d. Gr.: ZKTh 62 (1938) 37/75. – F. FLESS, Opferdiener u. Kultmusiker auf stadtröm. historischen Reliefs. Unters. zur Ikonographie, Funktion u. Benennung (1995). – E. FRIEDBERG, Art. Subdiakon: Herzog / H.[3] 19 (1907) 122f. – J. S. H. GIBAUT, The cursus honorum. A study of the origins and evolution of sequential ordination = Patristic stud. 3 (New York 2000). – J. GUYON, La vente des tombes à travers l'épigraphie de la Rome chrétienne (3e/8e s.). Le rôle des fossores, mansionarii, praepositi et prêtres: MélÉcFranç-Rome Ant. 86 (1974) 549/96. – S. HAGEL / K. TOMASCHITZ, Repertorium der westkilikischen Inschr. = DenkschrWien 265 (Wien 1998). – A. v. HARNACK, ‚Ostiarius': SbBerlin 1910, 1, 551/3; Die Quellen der sog. Apostolischen Kirchenordnung nebst einer Unters. über den Ursprung des Lectorats u. der anderen niederen Weihen = TU 2, 5 (1886). – CH. HORNUNG, Directa ad decessorem. Ein kirchenhistorisch-philologischer Komm. zur ersten Dekretale des Siricius v. Rom = JbAC KlReihe 8 (2011). – S. HÜBNER, Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens = Altertumswissenschaftl. Kolloquium 15 (2005). – J. HUMMEL, Griech. Wirtschaftsrechnungen u. Verwandtes = Papyri Iandanae 8 (1938). – J. JEREMIAS, Jerusalem zZt. Jesu. Eine kulturgesch. Unters. zur ntl. Zeitgesch. (1962). – E. JOSI, Lectores, schola cantorum, clerici: EphLiturg 44 (1930) 282/90. – P. JOUNEL, Les ministres dans l'assemblée: Maison-Dieu 60 (1959) 35/67. – J. KEIL / A. WILHELM, Denkmäler aus dem Rauhen Kilikien = MonAsMinAnt 3 (Manchester 1931). – A. KERKVOORDE, Erneuerung der niederen Weihen?: K. Rahner / H. Vorgrimler (Hrsg.), Diaconia in Christo = Quaestiones Disputatae 15/16 (1962) 575/620. – B. KLEINHEYER, Keine Handauflegung zur Weihe von Exorzisten: RevBén 90 (1980) 141/7; Ordination u. Beauftragung: ders. / E. v. Severus / R. Kaczynski (Hrsg.), Sakramentliche Feiern 2 = Gottesdienst der Kirche 8 (1984) 7/65. – D. C. KRAEMER, The meanings of death in Rabbinic Judaism (London 2000). – E. LAFAYE, Recherches sur les clercs africains (303/430). Lecteurs, sous-diacres, diacres, prêtres, Diss. Paris (1976). – H. LECLERCQ, Art. Acolyte: DACL 1, 1, 348/56; Art. Cubicularii: ebd. 3, 2, 3166; Art. Exorcisme, exorciste: ebd. 5, 1, 964/78; Art. Fossoyeurs: ebd. 5, 2, 2065/92; Art. Lecteur: ebd. 8, 2, 2241/69; Art. Minister altaris: ebd. 11, 2, 1385f; Art. Notaire: ebd. 12, 2, 1623/40; Art. Portier: ebd. 14, 2, 1525/33; Art. Sous-diacre: ebd. 15, 2, 1619/26. – B. LORENZ, Bestattung u. Totenkult im AT: ZsRelGesch 42 (1990) 21/31. – A. MANARESI, L'epigrafe di un ostiario dell'antica chiesa Bolognese: NBull 18 (1912) 102/9. – B. R. MCCANE, Roll back the stone. Death and burial in the world of Jesus (Philadephia 2003). – K. F. MÜLLER, Der Kantor. Sein Amt u. seine Dienste (1964). – K. L. NOETHLICHS, Zur Einflussnahme des Staates auf die Entwicklung eines christl. Klerikerstandes. Schicht- u. berufsspezifische Bestimmungen für den Klerus im 4. u. 5. Jh. in den spätantiken Rechtsquellen: JbAC 15 (1972) 136/53; Art. Hofbeamter: o. Bd. 15, 1111/58. – CH. PAGE, The Christian west and its singers. The first thousand years (New Haven 2010). – E. PAOLI-LAFAYE, Les ‚lecteurs' des textes liturgiques: A.-M. Bonnardière (Hrsg.), Saint Augustin et la bible = Bible de tous les temps 3 (Paris 1986) 59/74. – E. PETERSON, Das jugendliche Alter der Lectoren: EphLiturg 48 (1934) 437/42. – H. G. PETZOLD, Der Subdiakonat im byz. Eherecht unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Praxis in den orthodoxen Kirchen u. im röm.-altkatholischen Ostkirchenrecht: Kyrios 8 (1968) 33/62; Das Verhältnis des Subdiakonats zum Weihesakrament in der alten Kirche u. seine Stellung im klass.-orthodoxen Kirchenrecht: Österr. Archiv für Kirchenrecht 18 (1967) 394/455. – A. QUACQUARELLI, Alle origini del ‚lector': E. Rapisarda (Hrsg.), Convivium dominicum. Studi sull'eucarestia nei padri della chiesa antica e

miscellanea patristica (Catania 1959) 381/406. – H. REUTER, Das Subdiakonat, dessen historische Entwicklung u. liturgisch-kanonistische Bedeutung (1890). – I. S. RYBER, Rites of the state religion in Roman art = MemAmAcRome 22 (Rome 1955). – G. SCHMELZ, Kirchl. Amtsträger im spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griech. u. kopt. Papyri u. Ostraka = ArchPapForsch Beih. 13 (2002). – R. SEAGRAVES, Pascentes cum disciplina. A lexical study of the clergy in the Cyprianic correspondence = Paradosis 37 (Fribourg 1993). – C. SOTINEL, Le personnel épiscopal. Enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité: dies. / É. Rebillard (Hrsg.), L'évêque dans la cité du IV[e] au V[e] s. Image et autorité = CollÉcFrançRome 248 (Rome 1998) 105/26. – W. SPICKERMANN, Der Subdiakonat. Ein Amt der spätantiken Kirchenverwaltung: ZKG 111 (2000) 313/41. – H. C. TEITLER, Notarii and exceptores. An inquiry into role and significance of shorthand writers in the imperial and ecclesiastical bureaucracy of the Roman Empire (from the early principate to c. 450 A.D.) = Dutch monographs on ancient history and archaeology 1 (Amsterdam 1985). – K. THRAEDE, Art. Exorzismus: o. Bd. 7, 44/117. – I. VERKEST, Art. Acoliet: Liturgisch Woordenboek 1 (1958/62) 36/9; Art. Lector: ebd. 2 (1965/68) 1457/61. – A. WECKWERTH, Die Einbeziehung der Subdiakone in die klerikalen Enthaltsamkeitsvorschriften des Westen: SavZsKan 89 (2003) 56/81. – H. WEGMAN, Art. Subdiaken: Liturgisch Woordenboek 2 (1965/68) 2599/601. – F. WIELAND, Die genetische Entwicklung der sog. o. m. in den ersten drei Jhh. = Röm. QS 7 (Rom 1897). – W. S. WILLIAMS, The history of acolythes and servers and of what they have done for the church down the centuries (Chatham 1937). – E. WIPSZYCKA, Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive = StudEphAug 52 (1996).

Bernhard Domagalski.

Ordo I (Stand, Stände) s. Gemeinschaft: o. Bd. 9, 1100/45; Gesellschaft: o. Bd. 10, 837/47; Klassen: o. Bd. 20, 1169/227; Kleros: o. Bd. 21, 65/96.

Ordo II (Ordnungsvorstellungen) s. Hypostasis (ὑπόστασις): o. Bd. 16, 986/1035; Kosmos: o. Bd. 21, 614/761.

Orgel s. Musik III (Musikinstrumente): o. Bd. 25, 298f. 335.

Orient s. Aegypten: o. Bd. 1, 128/38; Arabien: ebd. 575/85; Asia: ebd. 740/9; Babylon: ebd. 1118/34; Edessa: o. Bd. 4, 552/97; Harran: o. Bd. 13, 634/50; Indien: o. Bd. 18, 1/56; Persien I/II.

Orientius s. Lehrdichtung: o. Bd. 22, 1078f.

Origanum s. Gewürz: o. Bd. 10, 1082. 1092.

Origenes.

A. Origenes: Grieche u. Christ. I. Antike u. Christentum. Leben, Werk u. Denken des O. stehen paradigmatisch für die Verschränkung von Antike u. Christentum, näherhin von platonischer Philosophie u. jüdisch-christlicher Bibel. Wie in einem Brennglas versammelt sich in seinem Wirken die ungeheure Komplexität dieser Thematik. Sowohl an seinem Leben (O. als Grieche u. Christ) als auch an seiner Theologie (Philosophie u. Bibel) lässt sich das spannungsreiche u. nicht widerspruchsfreie Amalgam vorführen, das in der Spätantike aus antiken u. biblisch-kirchlichen Traditionen geschmiedet worden ist. Da diese ‚Auseinandersetzung' zwischen Antike u. Christentum die leitende Fragestellung dieses Lexikons ist, ist der folgende Artikel dezidiert im Blick auf diese Perspektive geschrieben. Der Fokus liegt dabei auf O. im antiken Kontext, während die Wirkungsgeschichte seines Denkens gänzlich außen vor bleibt (vgl. F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. u. das fünfte allgemeine Concil [1899]; A. Guillaumont, Les ‚Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens [Paris 1962]; M. Schär, Das Nachleben des O. im Zeitalter des Humanismus [Basel 1979]; E. A. Clark, The Origenist controversy [Princeton 1992]; B. Studer u. a., Art. Origenismo: Monaci Castagno 301/37; Williams 414/7; Fürst 487/500; ders. [Hrsg.], O. u. sein Erbe in Orient u. Okzident [2011]; ders. / Ch. Hengstermann [Hrsg.], Autonomie u. Menschenwürde. O. in der Philosophie der Neuzeit [2012]; dies. [Hrsg.], Die Cambridge Origenists [2013]). – Dieser Zugriff kann nicht auf alle Zeiten u. Regionen des antiken Christentums verallgemeinert werden. Er ist vielmehr typisch für eine bestimmte Tradition, die man nach dem Wirkungsort ihrer Begründer (*Clemens u. O., dazu ihr jüd. Vorgänger *Philon) alexandrinisch zu nennen pflegt (vgl. A. Fürst, Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria [2007]). Es gibt daneben Traditionen, die von antiker Philosophie u. speziell von Platonismus wenig wussten u. auch wenig wissen wollten (zB. Tert. praescr. 7), deutlich kritischere Töne anschlugen, gipfelnd in Tertullians berühmter Frage, was Athen mit Jerusalem zu tun habe (ebd. 7, 9), u. einer philosophisch informierten u. formierten Theologie deutlich reservierter gegenüberstanden (Denis 4f; O'Leary 11; vgl. U. Wickert, Glauben u. Denken bei Tertullian u. O.: ZsTheolKirch 62 [1965] 153/77; W. Schröder, Athen u. Jerusalem [2011]). O. verkörpert den Typ des antiken Christen, der sich zwar selbst nicht als Philosoph verstand (s. u. Sp. 522/5) u. zu nicht wenigen Aspekten der philosophischen Schultraditionen auf kritische Distanz ging (s. u. Sp. 507/13), sich aber doch in seinem Auftreten als christlicher *Lehrer weitgehend philosophisch verhielt (s. u. Sp. 525/7), dessen Denken nicht nur philosophisch kundig, sondern auch stark philosophisch imprägniert war (s. u. Sp. 561/5) u. der damit nicht nur theologie- u. dogmengeschichtlich, sondern auch philosophiegeschichtlich bedeutsam wurde (zu dieser Tradition gehören in der Antike nach O. die alexandrin. Schule, vor allem Didymus u. in einem eher gelehrt-antiquarischen Sinn *Eusebius v. Caes., ferner Gregor v. Naz. [*Gregor II] u. Gregor v. Nyssa [*Gregor III], im Westen *Marius Victorinus u. *Augustinus). Wenn O. hier als Paradigma für die Verschränkung von Antike u. Christentum vorgestellt wird, dann steht er damit nicht für das antike Christentum schlechthin, sondern für eine bestimmte Spielart, nämlich für das intellektuell-philosophisch aufgeschlossene u. kundige Christentum.

II. Christl.-philosophisches Leben. a. Quellen. Basis für die Rekonstruktion von O.' Leben ist die in den Details oft prekäre u.

literarisch-panegyrisch gestaltete (Markschies 223/38) Darstellung des Eusebius v. Caes. (h. e. 6, 1/7, 1, darunter ein wertvolles Zeugnis des Porphyrios: ebd. 6, 19, 4/8), die um vereinzelte Informationen aus O.' Werken selbst (bes. aus den Brieffrg.) u. anderen Quellen kritisch ergänzt werden kann (Greg. Thaum. paneg. in Orig. [SC 148, 94/182]; Pamph. Caes. apol. [ebd. 464]; Hieron. ep. 33; vir. ill. 54 [152/6 Ceresa-Gastaldo]; Hieronymus' u. Rufins Prologe zu den O.übersetzungen; Rufin. adult. libr. Orig. [CCL 20, 7/17]; Phot. bibl. cod. 118 [2, 90/2 Henry]; historisch weitgehend wertlos ist Epiph. haer. 64 [GCS Epiph. 2, 403/523]; vgl. J. F. Dechow, Dogma and mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the legacy of Origen [Macon 1988]). Trotz aller Probleme ist es nach wie vor das Beste, in den Grundzügen Eusebius zu folgen (Redepenning 1. 2, 1/268; Bardenhewer[2] 2, 105/12; Bardy 1489/94; Williams 397/403; de Faye, Origène 1, 1/50; Daniélou, Origène 19/40; Crouzel, Origène 17/61; Fürst 45/79; der kenntnis-, aber auch phantasiereiche alternative Rekonstruktionsversuch von Nautin 19/98. 363/441 ist in vielen Punkten irreführend).

b. Alexandria. Geburts- (um 185) u. Sterbejahr (kurz nach 251, wohl um 253) des O. (‚von Horus Geborener', ein in Ägypten häufiger *Name) lassen sich aus den Angaben bei Eusebius (h. e. 6, 2, 2. 12; 7, 1) recht genau berechnen (Redepenning 1, 417/20); sein Geburtsort dürfte Alexandria sein, auch wenn dies nirgends sicher bezeugt ist (ebd. 1, 419f). Seine (namentlich unbekannte) Mutter (über sie nur die Anekdote in Eus. h. e. 6, 2, 4f) war Ägypterin (so jedenfalls Epiph. haer. 64, 1, 2 [GCS Epiph. 2, 403]), sein Vater Leonides ein wohlhabender Grieche mit römischem Bürgerrecht (Eus. h. e. 6, 1: die Wendung ὁ λεγόμενος Ὠριγένους πατὴρ deutet auf mündliche Überlieferung [Redepenning 1, 45_1], nicht auf Unzuverlässigkeit [Nautin 32. 413f; Crouzel, Origène 22; A. Jakab, Ecclesia alexandrina (Bern 2001) 146f]), der 202 bei einer lokalen Christenverfolgung hingerichtet wurde (Eus. h. e. 6, 2, 12; A. Rousselle, La persécution des chrétiens à Alexandrie au 3[e] s.: RevHistDroitFrÉtr 52 [1974] 227f). O. wuchs als Christ (Eus. h. e. 6, 19, 10) in einer christl. Familie (M. Hornschuh, Das Leben des O. u. die Entstehung der alexandrin. Schule: ZKG 71 [1960] 15f. 25 hält die Eltern des O. für Heiden) in einem gehobenen u. gebildeten Milieu auf; von einer Taufe wird nichts berichtet, sie erfolgte wohl sehr früh. Von seinem Vater wurde O. sowohl christlich durch das Studium der Bibel, die er weitgehend auswendig lernte, als auch griechisch in den Fächern der hellenist. Paideia erzogen (Eus. h. e. 6, 2, 7f). Nach dem Tod des Vaters, dessen Vermögen konfisziert wurde (ebd. 6, 2, 13), sorgte O. als ältestes Kind für die achtköpfige Familie, indem er Grammatik u. Rhetorik (Literatur) unterrichtete (6, 2, 15. 3, 8), u. fand Unterstützung im Haus einer reichen Christin, in dem sich ein Zirkel von christlichen Intellektuellen traf (6, 2, 13).

c. Christl. Philosophieunterricht. Die ‚Katechetenschule' (τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον: Eus. h. e. 6, 3, 3), die O. bald darauf betrieb, war keine kirchliche Einrichtung zur Unterrichtung der Taufbewerber (so G. Bardy, Aux origines de l'école d'Alexandrie: RevScRel 27 [1937] 65/90; ders., Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie: Vivre et penser 2 [1942] 80/109; D. Wyrwa, Religiöses Lernen im 2. Jh. u. die Anfänge der alexandrin. Katechetenschule: B. Ego / H. Merkel [Hrsg.], Religiöses Lernen in der bibl., frühjüd. u. frühchristl. Überlieferung [2005] 271/305; U. Neymeyr, Die christl. Lehrer des 2. Jh. [Leiden 1989] 93/5; weitere Lit. bei Jakab aO. 97/104), sondern eine freie, von Christen verschiedener Richtungen u. Nichtchristen (Eus. h. e. 6, 3, 13. 8, 6. 18, 1/3; aus einem Brief des O.: ebd. 6, 19, 12) besuchte Schule in der Art der kaiserzeitl. Philosophenschulen, in der O. in Fortsetzung des Wirkens von Pantaenus u. Clemens (den O. nie nennt u. der nicht sein Lehrer war, wie ebd. 6, 6 in einer Interpolation zu lesen ist, von Redepenning 1, 54f. 431/6 als echt verteidigt; davon abhängig: Hieron. vir. ill. 38, 7 [136 C.-G.]; Phot. bibl. cod. 118 [2, 91 H.]) kostenlos (ihm angetragenes *Honorar lehnte er ab; Eus. h. e. 6, 3, 11) christliche Philosophie unterrichtete (C. Scholten, Die alexandrin. Katechetenschule: JbAC 38 [1995] 16/37; A. Le Boulluec, Die ‚Schule' von Alexandrien: L. Piétri [Hrsg.], Die Gesch. des Christentums 1 [2003] 607f; Fürst 63/74) u. dabei auch Heiden für das Christentum gewann (Eus. h. e. 6, 3, 1/7). Bischof Demetrius erkannte diese Schule als Einrichtung der kirchl. Gemeinde an u. beauftragte O. in diesem Sinne mit ihrer Leitung (so dargestellt ebd. 6, 3, 3. 8; vgl. 6, 4, 3. 8, 1. 3; 6, 29,

4). Aufgrund steigender Schülerzahlen betraute O. einen seiner Schüler, Heraklas (6, 3, 2), entsprechend dem Curriculum in philosophischen Schulen mit dem Unterricht für die Anfänger, während er sich der Unterrichtung der Fortgeschrittenen widmete (6, 15. 18, 3f). Für diese Tätigkeit als philosophischer Lehrer gab O. den Grammatikunterricht auf u. verkaufte für eine tägliche Rente von vier Obolen die dafür nötigen Bücher, die er von seinem Vater geerbt hatte (6, 3, 9). Er führte einen φιλοσοφώτατος βίος, ein streng asketisches Leben (6, 3, 9/13); die Selbstkastration, von der Eusebius berichtet (6, 8, 1/3; vgl. Epiph. haer. 64, 3 [GCS Epiph. 2, 405/9]), bleibt bezweifelbar (Markschies 15/34; ebd. 15/8 die Bezweifler, 18/22 die Befürworter dieser Tradition), zumal sich O. am Ende seines Lebens von einer solchen Tat distanzierte (in Mt. comm. 15, 3 [GCS Orig. 10, 354/7]). Wohl nach 210 nahm er selbst Philosophieunterricht bei dem vom christl. Glauben zur heidn. Philosophie konvertierten **Ammonios Sakkas (Porphyrios bei Eus. h. e. 6, 19, 6; wohl davon abhängig Theodrt. affect. 6, 60 [SC 57, 1, 275f]; Redepenning 1, 230f), dem späteren Lehrer Plotins (Porph. vit. Plot. 14/6), dessen Schüler auch Heraklas war (Eus. h. e. 6, 19, 13f aus einem Brief des O.). Die gegen diese Nachricht vorgebrachten Bedenken (H. Dörrie, Platonica minora [1976] 324/60) sind nicht überzeugend; dieser Ammonios (auf ihn bezieht sich der Hinweis des O. auf den ‚Lehrer der Philosophie‘ in einem Brief bei Eus. h. e. 6, 19, 13; bestritten von H.-R. Schwyzer, Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins [1983] 28/39), der nicht als der Peripatetiker zu identifizieren ist, den Porphyrios (vit. Plot. 110) erwähnt (gegen M. J. Edwards, Ammonius, teacher of Origen: JournEcclHist 44 [1993] 169/81), ist von dem Christen Ammonios (die antiken Nachrichten über diesen bei Bardenhewer[2] 2, 198/202) ebenso zu unterscheiden (anders F. H. Kettler, War O. Schüler des Ammonios Sakkas?: Epektasis, Festschr. J. Daniélou [Paris 1972] 327/34; ders., O., Ammonius Sakkas u. Porphyrius: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 322/8; P. F. Beatrice, Porphyry's judgement on Origen: Daly 351/67; M. Baltes, Art. Ammonios Sakkas: RAC Suppl. 1, 323/32; Th. Böhm, O. Theologe u. [Neu-]Platoniker?: Adamantius 8 [2002] 7/23) wie der Christ O. von dem heidn. Philosophen O. (zu diesem: Porph. vit. Plot. 19. 74; K.-O. Weber, O. der Neuplatoniker [1962] 17/34), doch hat Porphyrios an der von Eusebius zitierten Stelle weder die beiden O. verwechselt (so u. a. R. Goulet, Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres: RevHistPhilRel 57 [1977] 471/96, der keinen der beiden Ammonios für den Lehrer des O. hält, akzeptiert von Dorival, Origène 809/13. 836) noch die beiden Ammonios (so Ch. Bruns, War O. wie Plotin Schüler des Ammonios Sakkas?: Jb. für Religionsphilosophie 7 [2008] 191/208). Ammonios Sakkas gilt als geistiger Vater des Neuplatonismus; die philosophische Prägung, die O. von ihm empfangen hat, kommt in dem sorgfältigen, diskursiven Stil zum Ausdruck, in dem O. mit bestechender intellektueller Redlichkeit Probleme erörtert u. damit die sokratisch-platonische Tradition des Philosophierens fortsetzt (s. u. Sp. 529f), u. in der generell neuplatonischen Grundierung seiner Metaphysik (s. u. Sp. 561f). – Als christlicher philosophischer Lehrer wurde O. rasch über Alexandria hinaus bekannt. Bezeugt sind Reisen in die Provinz Arabia auf Einladung des dortigen Statthalters (Eus. h. e. 6, 19, 15; G. Kretschmar, O. u. die Araber: ZsTheolKirch 50 [1953] 258/79) u. (vor 217) nach Rom, um ‚die uralte Kirche der Römer zu sehen‘ (Eus. h. e. 6, 14, 10 aus einem Text des O.). Dort hörte er eine Predigt Hippolyts, der die Zuhörer ausdrücklich auf die Anwesenheit des O. hinwies (Hieron. vir. ill. 61, 2 [162/4 C.-G.]; nicht überzeugend ist der Versuch von J. A. Cerrato, Origen's encounter with Hippolytus: StudPatr 41 [Leuven 2006] 133/7, diese Begegnung in einer Stadt an der östl. Mittelmeerküste zu lokalisieren; zur späteren Erfindung eines von Rivalität geprägten Lehrer-Schüler-Verhältnisses vgl. die Zeugnisse bei Bardenhewer[2] 2, 603,1). Ein dreijähriger Aufenthalt in Caesarea in Palästina (Eus. h. e. 6, 19, 16/9; von Pallad. hist. Laus. 64 [160 Butler] mit Caesarea in Kappadokien verwechselt) dürfte von 215 an zu datieren sein, denn der ‚nicht kleine Krieg‘ (πόλεμος), den Eusebius als Anlass dafür angibt, ist am Besten auf die Unruhen in diesem Jahr in Alexandria zu beziehen, die *Caracalla blutig niederschlagen ließ, dabei die philosophischen Schulen schloss u. die Philosophielehrer vertrieb (die Hypothesen von Nautin 425/7 für das Jahr 230, indem er die Notiz auf den Konflikt des O. mit Demetrius bezieht, sind unhaltbar).

Auf Bitten der Bischöfe Alexander v. Jerusalem u. Theoktistes v. Caesarea hielt O. als Laie Vorträge über die Bibel vor der Gemeinde (Eus. h. e. 6, 19, 16), also exegetische *Homilien im Gottesdienst (wie aus einem Brief dieser Bischöfe hervorgeht, aus dem ebd. 6, 19, 17f zitiert wird), bis Demetrius ihn durch Diakone wieder zur Aufnahme seiner Lehrtätigkeit in Alexandria zurückrief (6, 19, 19).

d. Kirchenkonflikt. Nachdem O. sich auf dem Weg nach Athen 231/32 in Caesarea aus unbekannten Motiven zum Presbyter hatte weihen lassen (Eus. h. e. 6, 8, 4. 23, 4; Phot. bibl. cod. 118 [2, 91 H.]), kam es zu einem disziplinären Autoritätskonflikt mit seinem Heimatbischof. Demetrius hatte schon die Praxis, dass O. in Palästina als Laie im Gottesdienst predigte, nicht gutgeheißen (vgl. Eus. h. e. 6, 19, 17f) u. sah in der Weihe wohl einen Übergriff auf seine Amtsbefugnisse. Dazu kamen Irritationen über die Theologie des O., ausgelöst durch ein Streitgespräch des O. in Athen mit einem Häretiker (wohl der Valentinianer Candidus: Hieron. c. Rufin. 2, 19 [CCL 79, 56f]), von dem eine interpolierte Mitschrift in Umlauf gebracht wurde, in der ihm Aussagen zugeschrieben wurden, die er nicht vertrat (ebd. 2, 18f [52/6]; Rufin. adult. libr. Orig. 6/8 [ebd. 20, 10/3]; ein anderer Häretiker in Ephesus erfand einen ganzen Disput mit O., den er in Umlauf brachte: ebd. 7 [12]). In einem Brief an Alexander (Frg. daraus bei Eus. h. e. 6, 19, 12/4) u. in einem Brief an seine Freunde u. Schüler in Alexandria (in unterschiedlichen Ausschnitten erhalten bei Hieron. c. Rufin. 2, 18 [CCL 79, 52/4] u. Rufin. adult. libr. Orig. 7 [ebd. 20, 11f]; vgl. H. Crouzel, A letter from Origen ‚To friends in Alexandria‘: The heritage of the early Church, Festschr. G. V. Florovsky [Roma 1973] 135/50; S. Guly, The salvation of the devil and the kingdom of God in Origen's letter to certain close friends in Alexandria: Kaczmarek / Pietras 197/220) verteidigte sich O.; auch Theoktistes u. Alexander traten für ihn ein (Eus. h. e. 6, 19, 17f; vgl. Hieron. vir. ill. 62, 4 [166 C.-G.]: Alexander habe ‚pro Origene contra Demetrium‘ geschrieben). Gleichwohl erwirkte Demetrius auf Synoden (Phot. bibl. cod. 118 [2, 9f H.]; die epistulae sinodorum, die in Hieron. ep. 33, 4 zu konjizieren sind, beziehen sich hierauf) ein Lehrverbot für O. in Alexandria u. die Aberkennung seines Presbyterranges, wofür er die Geschichte von seiner *Kastration instrumentalisierte (Eus. h. e. 6, 8, 5) u. seine Rechtgläubigkeit in Zweifel zog (wogegen O. sich später verwahrte: ebd. 6, 36, 4; zur Chronologie: P. Nautin, Lettres et écrivains chrétiens des 2e et 3e s. [Paris 1961] 121/34), die in dem Streit allerdings keine Rolle spielte (so explizit Hieron. ep. 33, 5; Consentius, ep. = Aug. ep. 12*, 12 [CSEL 88, 77]; vgl. N. Brox, Consentius über O.: VigChr 36 [1982] 141/4; W. A. Bienert, Der Streit um O.: F. v. Lilienfeld / A. M. Ritter [Hrsg.], Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit [1989] 93/106; anders R. P. C. Hanson, Was Origen banished from Alexandria?: StudPatr 17 [Leuven 1982] 904/6; Crouzel, Origène 41/5). Theoktistes u. Alexander, letzterer ein enger Freund des O. (vgl. das Frg. eines Briefes von Alexander an O. bei Eus. h. e. 6, 14, 8f sowie O.' warme Worte über Alexanders gratia lenitatis in 1 Sam. hom. 1 [GCS Orig. 8, 2]; Crouzel, Origène 35f; L. Perrone, Origene e la Terra Santa: Andrei 140/52), unterstützten O. jedoch weiterhin (Eus. h. e. 6, 27), der dauerhaft nach Caesarea übersiedelte (ebd. 6, 26; vgl. die autobiographische Notiz in Joh. comm. 6, 8/11 [GCS Orig. 4, 107f]). Die Leitung der alexandrin. ‚Katechetenschule‘ übernahm Heraklas, der um 233 zudem Bischof v. Alexandria wurde (Eus. h. e. 6, 26. 31, 2) u. offenbar auf die Seite der Gegner seines früheren Lehrers O. gewechselt war.

e. Caesarea. In Caesarea ‚am Meer‘ (Maritima), einer kosmopolitischen, multikulturellen u. multireligiösen Handelsstadt u. der politischen Metropole der Provinz Syria Palaestina mit einer griech., jüd. u. (seit der Mitte des 2. Jh.) christl. Bevölkerung, deren Bischof Metropolit von Palästina war (J. A. McGuckin, Caesarea Maritima as Origen knew it: Daly 3/25), verbrachte O. die zweite Hälfte seines Lebens als rastlos tätiger christlicher Gelehrter mit Weltruhm. Weitere Reisen führten ihn erneut nach Athen (Eus. h. e. 6, 32, 1) u. noch zweimal nach Arabien (ebd. 6, 33, 1/3. 37; O. wurde dort als Berater zu Synoden hinzugezogen, einmal gegen die christologischen Irrlehren des Bischofs Beryll v. Bostra [6, 33, 2f], einmal gegen Irrtümer in der Seelenlehre [6, 37], wozu vielleicht der Dialog mit Herakleides [s. u. Sp. 475] gehört), ferner nach Ephesus (Brieffrg. bei Rufin. adult. libr. Orig. 7 [CCL 20, 12]), nach Nikomedien (Orig. ep. 1, 2. 21

[SC 302, 522. 572], als Auszug auch in Rufins Übersetzung von Eus. h. e. 6, 31 erhalten), nach Caesarea in Kappadokien, um Bischof Firmilian zu besuchen, der umgekehrt einige Zeit an der Schule des O. zu theologischer Fortbildung verbrachte (Eus. h. e. 6, 27), u. (vermutlich 232/33) nach Antiochia zu einer Unterredung mit Iulia Mammaea, der Mutter des Kaisers Alexander Severus (ebd. 6, 21, 3). Unterstützt von Bischof Theoktistes (Phot. bibl. cod. 118 [2, 92 H.]) gründete er in Caesarea eine Schule, deren Zweck nicht Mission war (so A. Knauber, Katechetenschule oder Schulkatechumenat?: TrierTheolZs 60 [1951] 243/66; ders., Das Anliegen der Schule des O. zu Cäsarea: MünchTheolZs 19 [1968] 182/203; H. Crouzel, L'école d'Origène à Césarée: BullLitEccl 71 [1970] 15/27), sondern in der er wie in Alexandria christliche Philosophie unterrichtete (was in einzelnen Fällen zu Bekehrungen von nichtchristl. Studenten zum Christentum führen konnte). Zu seinen zahlreichen Schülern (Eus. h. e. 6, 30) gehörte Gregor der Wundertäter (*Gregor I), dessen panegyrische Dankrede von 238 erhalten ist (s. u. Sp. 492f); der um 233 geborene Porphyrios hat ihn dort, wohl angezogen von seinem Ruf, als ‚noch junger Mann' einmal besucht (Porph. adv. Chr. 3 frg. bei Eus. h. e. 6, 19, 5). – In der decischen *Christenverfolgung 250 wurde O. inhaftiert u. schwer gefoltert, auf Anweisung des Richters aber am Leben gelassen (Eus. h. e. 6, 39, 5; üble Verleumdung ist die Behauptung bei Epiph. haer. 64, 2, 2/5 [GCS Epiph. 2, 404], O. sei dabei auf die Androhung sexueller Gewalt hin vom Glauben abgefallen; die Überlieferung, er sei hingerichtet worden, galt schon Phot. bibl. cod. 118 [2, 90f H.] als unzuverlässig); Bischof Dionysius v. Alex., der Nachfolger des Heraklas seit 247/48, schrieb ihm einen Traktat über das *Martyrium (Eus. h. e. 6, 46, 2; Zeugnisse bei Crouzel, Origène 59f; vgl. W. A. Bienert, Dionysius d. Gr. u. O.: StudPatr 16 = TU 129, 2 [1985] 219/23). Aufgrund der *Folter ein gebrochener Mann, starb O. an ihren Folgen im Alter von 69 Jahren (Eus. h. e. 7, 1) in Caesarea oder in Tyrus (Epiph. de mensur. 19 [PG 43, 268f]), wo er bestattet wurde (Hieron. vir. ill. 54, 11 [156 C.-G.]; ep. 84, 7; Phot. bibl. cod. 118 [2, 91 H.]).

III. Philosophisch-exegetische Werke. a. Umfang u. Überlieferung. Seine wohl von Platon (Phaedr. 274b/9c; ep. 7, 341cd; vgl. PsPlat. ep. 2, 314c) übernommenen Vorbehalte gegen Schriftlichkeit (comm. in Ps. 1/25 frg. bei Epiph. haer. 64, 7, 2 [GCS Epiph. 2, 416]; in Joh. comm. 5, 1 [GCS Orig. 4, 100]; in Mt. comm. 14, 12; 15, 30 [ebd. 10, 305. 441f]; c. Cels. 6, 26. 44; É. Junod, Du danger d'écrire, selon Origène: Kaczmarek / Pietras 91/108) hintanstellend, begann O. um 220 seine überdimensionale Schriftstellerei, für die er als φιλόπονος gepriesen wurde (Athan. decr. Nicaen. 27, 1 [AthanWerke 2, 1, 23]) u. den Beinamen Ἀδαμάντιος bzw. Χαλκέντερος erhielt (Eus. h. e. 6, 14, 10; Epiph. haer. 64, 1, 1. 72, 1 [GCS Epiph. 2, 403. 522]; Hieron. ep. 33, 4; 43, 1; vir. ill. 54, 1 [152 C.-G.]; Phot. bibl. cod. 118 [2, 91 H.]). Der wohlhabende Alexandriner Ambrosius (exhort. mart. 14f. 36/8. 42 [GCS Orig. 1, 14f. 33/6. 39f]; ep. 1, 24 [SC 302, 572]; Hieron. ep. 43, 1; Crouzel, Origène 32f; A. Monaci Castagno, Origene e Ambrogio: Perrone 165/93), sein Mäzen u. ‚Antreiber' (ἐργοδιώκτης: in Joh. comm. 5, 1 [GCS Orig. 4, 100] nach Ex. 5, 6. 10. 13; vgl. Hieron. vir. ill. 61, 3 [164 C.-G.] zu einem Brieffrg. des O. in der Suda [3, 621 Adler] u. bei Joh. Cedrenus [1, 444 Bekker]), finanzierte ihm dafür sieben Tachygraphen (in Joh. comm. 6, 9 [GCS Orig. 4, 108]; *Kurzschrift), ebenso viele Reinschreiber u. dazu Kalligraphinnen (Eus. h. e. 6, 23, 2; E. Preuschen, Die Stenographie im Leben des O.: Archiv für Stenographie 56 [1905] 6/14. 49/55; zur Praxis des Diktierens u. Stenographierens im Arbeitszimmer des O. in Joh. comm. 13, 221; 28, 99 [GCS Orig. 4, 259. 404], wo die Anweisungen des O., bestimmte Bibelstellen nachzuschlagen u. einzufügen, nicht ausgeführt werden, sondern in der Endfassung die Stenographennotizen dazu stehen geblieben sind) u. zahlte ihm offenbar auch ein Honorar für die publizierten Bände (ebd. 6, 12 [108]). Gegen die legendarische Zahl bei Epiphanius von 6000 Büchern (haer. 64, 63, 8 [GCS Epiph. 2, 501]; vgl. Rufin. adult. libr. Orig. 15 [CCL 20, 16f] = Hieron. c. Rufin. 2, 21 [ebd. 79, 57]; vgl. ebd. 2, 23 [59]), die alle gelesen zu haben er freilich bestritt (2, 13. 22 [47. 57f]), meinte Hieronymus, nicht einmal ein Drittel davon sei zu finden (2, 22 [57f]; vgl. ep. 82, 7; 84, 2). Aus dem (unvollständigen) Verzeichnis des Hieronymus (ep. 33, 4), das vermutlich auf dem Katalog der Werke des O. im Nachlass in Caesarea beruht, den Pamphilus seiner Apologie einfügte (Eus. h. e. 6, 23, 4. 32, 3. 36, 4; Nautin

225/60), ergeben sich, zählt man die Homilien einzeln, 77 Titel mit knapp 800 Büchern (E. Klostermann, Die Schriften des O. in Hieronymus' Brief an Paula [1897] 855/70). Der weitaus größte Teil ist teils aufgrund des Schicksals, das die gesamte vornizänische christl. Literatur ereilte (H.-G. Beck, Überlieferungsgesch. der byz. Lit.: H. Hunger u. a. [Hrsg.], Gesch. der Textüberlieferung der antiken u. mittelalterl. Lit. 1 [Zürich 1961] 494/6), vor allem aber aufgrund der postumen Verketzerung des O. in den Anathematismen Justinians von 543 u. 553 (AConcOec 3, 213f; 4, 1, 248f) untergegangen (Fürst 209/36). Von den erhaltenen Werken liegt etwa die Hälfte der Textmenge auf Griechisch vor, meist vermittelt durch eine einzige, zufällig erhalten gebliebene Handschrift, die im 15. Jh. in den Westen gelangte (so Contra Celsum 1450/55, woraus Cristoforo Persona 1481 eine sehr weit verbreitete lat. Übersetzung anfertigte) u. meist erst im 17. Jh. (so die Jeremiahomilien 1648 im Escorial oder De oratione u. der Matthäuskommentar 1652 in Stockholm) u. neuerdings im 21. Jh. (Psalmenhomilien 2012 in München: s. u. Sp. 473) in europäischen Bibliotheken entdeckt wurde, der lat. Teil in den von Hieronymus u. Rufin Ende des 4./Anf. des 5. Jh. angefertigten Übersetzungen (von anderen spätantiken Übersetzungen ist nur die anonyme des Matthäuskommentars aus dem 5./6. Jh. erhalten; Hilarius soll Hiobhomilien übertragen haben: Hieron. vir. ill. 100, 3 [204f C.-G.]). Der recht breiten Überlieferung des lat. O. im Westen (A. Siegmund, Die Überlieferung der griech. christl. Lit. in der lat. Kirche bis zum 12. Jh. [1949] 110/23) kam der Umstand zugute, dass im Decretum Gelasianum (Anf. 6. Jh.) alle von Hieronymus anerkannten Schriften als rechtgläubig für die Lektüre zugelassen wurden (Decret. Gelas. 4, 5, 2 [TU 38, 4, 10 v. Dobschütz]). – Die Hauptmasse der Werke des O. (ClavisPG 1410/505; Harnack, Lit.[2] 2, 2, 26/54; Bardenhewer[2] 2, 112/84; Bardy 1494/505; Dorival, Origène 816/28; Williams 403/6; de Faye, Origène 1, 51/137. 162/213; Crouzel, Origène 63/78; Heine 83/256) ist der Bibelauslegung gewidmet, nach dem Verzeichnis des Hieronymus (ep. 33, 4) 285 τόμοι (volumina) an Kommentaren u. 462 ὁμιλίαι (homiliae oder tractatus, darunter 120 Homilien über 63 Psalmen u. einige verlorene thematische Predigten: De pace; Exhortatoria ad Pioniam; De ieiunio; De monogamis et trigamis 1/2; In Tarso 1/2), ferner σχόλια bzw. σημειώσεις (scholia oder excerpta; zu diesen drei exegetischen Gattungen: Hieron. in Hes. hom. Orig. praef. [GCS Orig. 8, 318]; E. Klostermann, Formen der exegetischen Arbeiten des O.: TheolLitZt 72 [1947] 203/8; É. Junod, Wodurch unterscheiden sich die Homilien des O. von seinen Kommentaren?: E. Mühlenberg / J. van Oort [Hrsg.], Predigt in der Alten Kirche [Kampen 1994] 50/81; ders., Que savons-nous des ‚Scholies' (σχόλια - σημειώσεις) d'Origène?: Dorival / Le Boulluec 133/49; Ch. Markschies, Scholien bei O. u. in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Kommentierung: Kaczmarek / Pietras 147/67); dazu kommen Frg. bei Pamphilus (apol. [SC 464, 32/278]), in der Philokalie (über Bibelhermeneutik: philoc. 1/20 [ebd. 302, 162/482] u. Willensfreiheit: ebd. 21/7 [226, 130/313]) u. in den Katenen (vor allem des Prokop v. Gaza; vgl. R. Cadiou, Commentaires inédits des Psaumes. Étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8 [Paris 1936]). Teilweise sehr umfangreich sind die Traktate zu diversen Themen (De principiis 1/4; Exhortatio ad martyrium; verloren sind: Stromata 1/10; De resurrectione 1/2 et alii De resurrectione dialogi 1/2; De Proverbiorum quibusdam quaestionibus; Dialogus adversus Candidum Valentinianum; in der Liste fehlen die Hexapla, De oratione u. Contra Celsum 1/8, doch erwähnt Hieronymus die Apologie in ep. 49, 13). Von den über 100 Briefen (Eus. h. e. 6, 36, 3f; nach Hieron. ep. 33, 4 zwei Bücher Briefe an O., elf Bücher von ihm, u. a. an Kaiser *Philippus Arabs, an dessen Frau Severa u. an den röm. Bischof Fabian, sowie zwei Bücher einer Epistula pro apologia operum suorum) sind nur zwei vollständig (ep. 1 an Julius Africanus in den Katenen zu Daniel zusammen mit dem Brief des Julius Africanus an O. [SC 302, 523/72]; vgl. Eus. h. e. 6, 31, 1; ep. 2 an Gregor Thaumaturgos = philoc. 13 [ebd. 148, 186/94]) sowie einige Frg. erhalten (Nautin 155/82; ders. aO. [o. Sp. 468] 233/54). Im J. 1941 wurden in Tura südlich von Kairo Papyri entdeckt, die folgende Schriften des O. ans Licht brachten: De pascha (O. Guéraud / P. Nautin [Hrsg.], Origène, Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura [Paris 1979]); Dialogus cum Heracleide (J. Scherer, Entretien d'Origène avec

Héraclide et les évêques ses collègues, sur le Père, le Fils, et l'âme [Le Caire 1949]); Frg. aus Contra Celsum (J. Scherer, Extraits des livres I et II du Contre Celse d'Origène d'après le papyrus n° 88747 du Musée du Caire [ebd. 1956]); große Stücke aus Buch 5 u. 6 des Römerbriefkommentars (J. Scherer, Le commentaire d'Origène sur Rom. 3, 5/5, 7 d'après les extraits du papyrus n° 88748 du Musée du Caire et les fragments de la Philocalie et du Vaticanus gr. 762 [ebd. 1957]); ein Exzerpt der griech. Samuelhomilie (O. Guéraud, Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura: RevHistRel 131 [1946] 85/108; Edition des Exzerpts ebd. 99/102; H.-Ch. Puech, Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura: RevHistPhilRel 31 [1951] 293/329). Im J. 2012 schließlich wurden in der Bayerischen Staatsbibliothek 29 griechische Psalmenhomilien gefunden (cod. Monac. graec. 314), von denen 25 bislang unbekannt waren (in Ps. 36 hom. 1/4 [SC 411, 46/254] lagen schon in der lat. Übersetzung Rufins vor; M. Molin Pradel, Novità origeniane dalla Staatsbibliothek di Monaco di Baviera: Adamantius 18 [2012] 16/40; L. Perrone, Riscoprire Origene oggi. Prime impressioni sulla raccolta di omelie sui salmi nel codex Monacensis graecus 314: ebd. 41/58; ders., Rediscovering Origen today. First impressions of the new collection of homilies on the Psalms in the Codex Monacensis Graecus 314: StudPatr 56 [Leuven 2013] 103/22).

b. Datierung. Für eine Datierung der Werke stehen meist nur wenige Anhaltspunkte zur Verfügung. Eine Entwicklung im Denken des O., aus der man Rückschlüsse auf eine Chronologie ziehen könnte, ist nicht festzustellen (nur leicht anders: Heine viii); schon in den frühen Schriften liegt seine Gedankenwelt reif entwickelt vor. In der ersten Dekade seines Schaffens entstanden in Alexandria nach 220 die Hexapla u. die Tetrapla (Eus. h. e. 6, 16; F. Field [Hrsg.], Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum Fragmenta 1/2 [Oxford 1867. 1875]; s. u. Sp. 516f), ein Kommentar zu Ps. 1/25 (Eus. h. e. 6, 24, 2; frg. in philoc. 2 [SC 302, 240/8]; Epiph. haer. 64, 6f [GCS Epiph. 2, 415/7]), der seine älteste exegetische Arbeit ist (Nautin 261/92), falls nicht der ‚kleine Kommentar' über das *Hohelied, den er ‚in seiner Jugend' schrieb (philoc. 7, 1 [SC 302, 326/8]), älter ist, u. ein Kommentar über die Klagelieder, aus dem aufschlussreiche Frg. zur Seelenlehre (s. u. Sp. 541/4) erhalten sind (GCS Orig. 3, 235/79); er schrieb ‚Miszellen' (strom. [PG 11, 101/8]; Nautin 293/302), in denen er die christl. Lehre mit Zitaten aus heidnischen Philosophen (Platon, Aristoteles, Numenios, Cornutus) belegte (Hieron. ep. 70, 4; Frg. bei Nautin 293/5), Traktate über die Auferstehung (res. [PG 11, 91/100]; vgl. princ. 2, 10, 1; c. Cels. 5, 20) u. über die Prinzipien (princ.) sowie die ersten acht von 12 oder 13 Büchern des Kommentars über die Genesis (25 frg. bis Gen. 5, 1 [K. Metzler (Hrsg.), Die Kommentierung des Buches Genesis (2010) 60/198], vor allem philoc. 14; 23, 1/11. 14/21 [SC 302, 406/12; 226, 130/66. 174/204]) u. die ersten fünf von 32 Büchern des Johanneskommentars (Eus. h. e. 6, 24; erhalten sind die Bücher 1, 2, 6, 10, 13, 19, 20, 28, 32 bis Joh. 13, 33, dazu Frg. [GCS Orig. 4]), die er beide in Caesarea fertigstellte. In Caesarea schrieb er meist nicht oder nur teilweise erhaltene riesige Kommentare: *Jesaja (30 oder 36 Bücher bis Jes. 30, 6), *Hesekiel (25 oder 29, beendet während des zweiten Aufenthalts in Athen, vielleicht nach 243: Eus. h. e. 6, 32, 2), *Hoheslied (10, von denen 1/5 beim zweiten Athen-Aufenthalt entstanden [ebd.], erhalten in einer unvollständigen lat. Übersetzung von drei oder vier Büchern bis zur Auslegung von Cant. 2, 15 [GCS Orig. 8, 61/241]), Psalmen (46), Zwölf-Propheten-Buch (26 oder 25; Eus. h. e. 6, 36, 2); Matthäus-Ev. (25; ebd. 6, 36, 2; erhalten: Bücher 10/7 über Mt. 13, 36/22, 33 [ebd. 10] u. eine freie lat. Wiedergabe der Auslegung von Mt. 16, 13 bis 27, 66 [ebd. 11], dazu umfangreiche Frg. [ebd. 12, 1]), Lukas-Ev. (15), Römerbrief (15, erhalten in einer auf zehn Bücher gekürzten lat. Fassung [C. Hammond Bammel (Hrsg.), Der Römerbriefkomm. des O. (1990/98)]; griech. Frg.: A. Ramsbotham, The commentary of Origen on the Epistle to the Romans: JournTheolStud 13 [1912] 209/24. 357/68; 14 [1913] 10/22; K. Staab, Neue Frg. aus dem Komm. des O. zum Römerbrief: BiblZs 18 [1927/28] 72/82), Galaterbrief (15, oder doch nur fünf: Hieron. ep. 112, 4), Erster Korintherbrief (Frg.: C. Jenkins, Origen on 1 Corinthians: JournTheolStud 9 [1908] 231/47; es ist umstritten, ob diese Frg. aus einem Komm. oder aus Homilien stammen: F. Pieri, Origen on 1 Corinthians. Homilies or commentary?: StudPatr

56 [Leuven 2013]), Epheserbrief (3. Frg.: J. A. F. Gregg, The commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians: JournTheolStud 3 [1902] 233/44. 398/420. 554/76; vgl. R. E. Heine, The commentaries of Origen and Jerome on St. Paul's Epistle to the Ephesians [Oxford 2002]; F. Pieri [Hrsg.], Origene. Esegesi paolina. I testi frammentari [Roma 2009]; die Kommentare zum Matthäus-Ev. u. zu den Paulusbriefen sind Spätwerke. Wohl in den Anfangsjahren in Caesarea (233/35) entstand die Schrift über das Gebet (orat. [GCS Orig. 2, 297/403]; W. Gessel, Die Theologie des Gebetes nach ,De oratione' von O. [1975]; L. Perrone, La preghiera secondo Origene [Brescia 2011]), iJ. 235 während der *Christenverfolgung des Maximinus Thrax (vgl. die zeitgenössische Anspielung exhort. mart. 41 [GCS Orig. 1, 38f]; M.-B. v. Stritzky, O. Aufforderung zum Martyrium [2010] 9) die ,Aufforderung zum Martyrium' (exhort. mart. [GCS Orig. 1, 3/47]; vgl. Eus. h. e. 6, 28), aus der seine euphorische Begeisterung für das Martyrium hervorgeht (ebd. 6, 2, 3/6. 3, 2/4, 1; in Gen. hom. 1, 8 [ebd. 6, 10f]; in Jer. hom. 4, 3; 14, 7. 17 [SC 232, 264; 238, 80. 106]; in Ps. 73 hom. 3, 7 fol. 148r), u. 248 im Zusammenhang mit der Millenniumsfeier der Stadt Rom (alle Argumente für diese Datierung bei K. J. Neumann, Der röm. Staat u. die allgemeine Kirche bis auf Diocletian 1 [1890] 265/73) die Apologie gegen Kelsos (Eus. h. e. 6, 36, 2). Der arg verstümmelte Traktat über das *Pascha mit einer originellen Deutung des Wortes ,Pascha' (H. Buchinger, Pascha bei O. 1/2 [Innsbruck 2005]) u. der Dialog mit Herakleides u. dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn u. Seele zur Christologie u. Anthropologie (vielleicht 244/49 in Arabien; J. Scherer: SC 67 [Paris 1960] 19/21) sind kaum datierbar. Für eine Datierung der Predigten des O., von denen die meisten in Caesarea, einige (sicher die lat. Samuelhomilie: in 1 Sam. hom. 1 [GCS Orig. 8, 2]) in Jerusalem gehalten wurden, steht als Anhaltspunkt nur die unsichere Auskunft des Eusebius (h. e. 6, 36, 1) zur Verfügung, O. habe erst im Alter von über 60 Jahren erlaubt, seine Predigten mitzuschreiben. Demnach stammen seine erhaltenen Homilien, 50 griechische (29 in Ps., 20 in Jer. [dazu frg. in philoc. 1, 28; 10 (SC 302, 200/2. 366/70) u. in Katenen] u. eine über die ,Hexe' von Endor 1 Sam. 28) u. 196 lateinische, davon 118 von Rufin (16 in Gen., 13 in Ex. [dazu frg. in philoc. 27 (SC 226, 268/314), 16 in Lev., 28 in Num., 26 in Jos., 9 in Iudc., 1 in 1 Sam.; 9 in Ps. 36/8) u. 78 von Hieronymus (2 in Cant., 9 in Jes., 14 in Jer. [davon 12 auch griech. erhalten], 14 in Hes. [dazu frg. in philoc. 11 (SC 302, 378/82)] u. 39 in Lc.), aus seinen letzten Lebensjahren nach 245, doch scheinen einige doch früher gehalten worden zu sein, so die Lukashomilien um 233/34 (die eher Notizen des Predigers als Mitschriften sind: H.-J. Sieben: Fontes Christiani 4, 1 [1991] 30f; Crouzel, Origène 53). Der auf vielen arbiträren Argumenten beruhende Versuch, sämtliche Predigten des O. in einen dreijährigen Zyklus von gottesdienstlichen Lesungen zwischen 238/41 oder 239/42 zu datieren (Nautin 389/409), ist widerlegt (A. Grappone, Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene: Augustinianum 41 [2001] 27/58; ders., Annotazioni sul contesto liturgico delle omelie di Origene: ebd. 329/62; A. Fürst / Ch. Hengstermann, O. Die Homilien zum Buch Jesaja [2009] 20/2); aus einer der neu gefundenen Psalmenhomilien (cod. Monac. graec. 314, fol. 35r) geht hervor, dass Nautin sich u. a. auf eine historische Anspielung in einer von Rufin übersetzten Predigt (in Ps. 36 hom. 1, 2 [SC 411, 62/4]) stützt (Nautin 404), die von Rufin interpoliert worden ist.

c. Sprache u. Stil. O. hat keinen Wert auf eine literarisch hochwertige Gestaltung seiner Texte gelegt (J. Borst, Beiträge zur sprachlich-stilistischen u. rhetorischen Würdigung des O. [1913]). Er beherrscht zwar rhetorisch-diatribische Techniken wie die Prosopopoiie (A. Villani, O. als Schriftsteller: Adamantius 14 [2008] 130/50), doch sind seine Schriften nicht ausgefeilte ,Kunstprosa' (E. Norden, Die antike Kunstprosa[5] [1958] 549). Als Diktate u. aufgezeichnete Vorlesungen u. Predigten weisen sie viele Anzeichen eher von Mündlichkeit als von Schriftlichkeit auf (zur Improvisation in den Homilien: in Lev. hom. 8, 5 [GCS Orig. 6, 401]: extemporaneus ... iste sermo; in Num. hom. 15, 1 [ebd. 7, 128]; in 1 Sam. 28 hom. 1 [ebd. 3, 283]; in Hes. hom. 13, 1 [ebd. 8, 440]; Pamph. Caes. apol. 9 [SC 464, 44]; Rufin. Orig. in Ios. hom. prol. [CCL 20, 271]; Rufin. Orig. in Rom. comm. epil. [ebd. 276]; J. Hammerstaedt / P. Terbuyken, Art. Improvisation: o. Bd. 17, 1261f). In oft langen Perioden wird, ohne luzide Gliederung u. unterbrochen von Nebengedanken (zu Exkursen: A.

Cacciari, Origen's language: A. Fürst [Hrsg.], O. u. sein Erbe in Orient u. Okzident [2011] 129/48), in gelehrter Manier Überlegung auf Überlegung gehäuft, um den analysierten Gedanken möglichst genau herauszuarbeiten, wofür O., formelhaft eingeleitet durch die Wendung τολμῶ καὶ λέγω (in Jer. hom. 19, 15 [SC 238, 244]; aus cod. Monac. graec. 314: in Ps. 67 hom. 1, 3 fol. 88ᵛ; in Ps. 73 hom. 3, 4 fol. 144ʳ. 145ʳ; in Ps. 76 hom. 3, 3 fol. 199ʳ; in Ps. 77 hom. 9, 5 fol. 324ʳ; in Ps. 80 hom. 1, 1 fol. 331ʳ; 2, 3 fol. 349ʳ; ähnliche Junkturen: in 1 Sam. 28 hom. 9 [GCS Orig. 3, 293]; in 1 Cor. frg. 84 [48 Jenkins]), zu ungewöhnlichen u. kühnen, paradoxen u. approximativen Formulierungen greift (L. Perrone, Approximations origéniennes. Notes pour une enquête lexicale: Εὔκαρπα, Festschr. G. Dorival [Paris 2011] 365/72) u. auch Neologismen prägt (in Ps. 67 hom. 2, 7 fol. 113ᵛ: ἀντινύμφιος in Analogie zu ἀντίχριστος - εἰ δεῖ πλάσαντα ὄνομα εἰπεῖν, wie er selbst hinzufügt). Im unrhetorischen Stil seiner Schriften schlagen sich seine Distanz von der ausgefeilten Rhetorik der Zweiten Sophistik (s. u. Sp. 498f) u. die redliche Klarheit seines Denkens, der es ganz um die Sache geht, sowie sein Probleme auslotender u. Antworten durchspielender Denkstil (s. u. Sp. 527/9) nieder, der mit der Gattung der *Erotapokriseis nur bedingt zusammenhängt (zB. in Joh. comm. 2, 191 [GCS Orig. 4, 89]; L. Perrone, ,Quaestiones et responsiones' in Origene: Cristianesimo nella Storia 15 [1994] 1/50; ders., Perspectives sur Origène et la littérature patristique des ,Quaestiones et responsiones': Dorival / Le Boulluec 151/64).

d. Inhalt: Bibelphilosophie. Inhaltlich sind alle Schriften des O. Ausdruck seiner Verschränkung von Philosophie u. Bibel, u. zwar in beide Richtungen. Einerseits sind die exegetischen Werke philosophisch imprägniert, etwa die metaphysisch-platonische Auslegung von Joh. 1, 1/7 im Johanneskommentar (in Joh. comm. 1, 90/2, 229 [GCS Orig. 4, 20/97]; O'Leary 137/93), die Verteidigung der Willensfreiheit gegen *Astrologie u. Schicksalsglaube bei der Auslegung von Gen. 1, 14 im Genesiskommentar (philoc. 23, 1/11. 14/21 [SC 226, 130/66. 174/204]) u. gegen die deterministische Naturenlehre der Gnostiker (s. u. Sp. 483) im Römerbriefkommentar (in Rom. comm. 1, 1 praef. [37 H. B.] gleich zu Beginn als Hauptanliegen des Kommentars hervorgehoben; vgl. ebd. frg. 1 Ramsbotham = philoc. 25 [SC 226, 212/32]), die Behandlung des Hohenliedes als Teil der Philosophie (in Cant. comm. prol. 3 [SC 375, 128/42]; s. u. Sp. 518), das metaphysisch-ethische Einheitsdenken, das er anhand der Wendung vir unus in 1 Sam. 1, 1 entfaltet (in 1 Sam. hom. 4 [GCS Orig. 8, 5/7]) oder auch die ,Metaphysik des Trishagion' in den Jesajahomilien (in Jes. hom. 1, 2; 4, 1 [ebd. 244f. 257/9]; Fürst / Hengstermann, Homilien aO. 98/161), während viele Partien gerade in den Homilien wie auch der Matthäuskommentar als ganzer eher pastoral-paränetisch orientiert sind. Andererseits stützt sich die Argumentation in den Traktaten weitgehend auf die Interpretation von Bibelstellen, so die Reflexionen über das Gebet auf die Auslegung des Vaterunser (orat. 18/30 [GCS Orig. 2, 340/95]), der eine kleine philosophische Reflexion auf Freiheit als Voraussetzung für die Sinnhaftigkeit des Betens vorgeschaltet ist (ebd. 5/7 [308/16]); der Traktat über das Pascha ist Bibelauslegung (von Ex. 12, 1/11) ebenso wie der Brief an Julius Africanus über die Authentizität der Susannaerzählung (Sus. LXX bzw. Dan. 13), die Aufforderung zum Martyrium besteht zum großen Teil aus einer Montage von Bibelzitaten, u. sogar in der Apologie gegen Kelsos spielt die Bibel eine zentrale Rolle, weil Kelsos sich seinerseits darauf vielfach bezogen hat (H. J. Vogt, Die Exegese des O. in Contra Celsum: StudPatr 21 [Leuven 1989] 356/73; L. N. Fernando, Origen's use of Scripture in Contra Celsum: Dorival / Le Boulluec 243/50).

e. Περὶ ἀρχῶν. Dieser Konnex gilt nicht zuletzt für die als O.' Hauptwerk geltende Schrift Περὶ ἀρχῶν (Berner 63/7). Im Titelwort ἀρχή / principium kreuzt sich die philosophische Frage nach dem ,Prinzip' bzw. ,Ursprung' des Seins mit den bibl. Texten über den ,Anfang', in dem Gott die Welt schafft u. in dem das Wort (*Logos) ist (Gen. 1, 1; Joh. 1, 1; dazu Prov. 8, 22), über die O. zeitgleich mit der Abfassung von Περὶ ἀρχῶν große Kommentare schrieb, u. so mit fundamentalen Prinzipien des christl. Glaubens (schon diskutiert bei Eus. c. Marcell. 1, 4 [GCS Eus. 4, 23]; L. Lies, O.' ,Peri Archon' [1992]). Sie liegt vollständig nur in der lat. Übersetzung des Rufin (von 398) vor (G. Bardy, Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis [Paris 1923]; B. Studer, À propos des traductions

d'Origène par Jérôme et Rufin: VetChr 5 [1968] 137/55; ders., Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lat. Übersetzung von O.' ,De Principiis': Epektasis aO. [o. Sp. 465] 403/14; N. Pace, Ricerche sulla traduzione di Rufino del De Principiis di Origene [Firenze 1990]); dazu kommen große Frg. in philoc. 1, 1/27 (7/33 Robinson = princ. 4, 1, 1/3, 11: Bibelhermeneutik) u. philoc. 21, 1/23 (152/77 R. = princ. 3, 1, 1/24: Willensfreiheit) u. kleinere bei diversen Autoren (Pamph. Caes. apol. 23/7. 40/5. 54/62. 66/84. 102/4. 123. 151/5. 175 mit 70 Zitaten, ediert von A. dell'Era, Le citazioni dal De Principiis di Origene nell'Apologeticus Pamphili pro Origene Rufino interprete [L'Aquila 1984]; Hieron. ep. 124 mit 53 Zitaten; Iust. Imp. ep. ad Menam: AConcOec 3, 208/13 mit 24 Zitaten; weitere Details bei Dorival, Origène 817f). Ihr Aufbau (entdeckt von B. Steidle, Neue Unters. zu O. Περὶ ἀρχῶν: ZNW 40 [1941] 236/43; übernommen u. weiterentwickelt von M. Harl, Recherches sur le περὶ ἀρχῶν d'Origène: StudPatr 3 = TU 78 [1961] 57/67; dies., Structure et cohérence du Peri Archon: Crouzel [Hrsg.] 11/32; P. Kübel, Zum Aufbau von O.' ,De Principiis': VigChr 25 [1971] 31/9; G. Dorival, Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes: RechAug 22 [1987] 67/108; Ch. Kannengiesser, Divine trinity and the structure of Peri Archon: ders. / Petersen 231/49) folgt philosophischen Traktaten der Spätantike (G. Dorival, Remarques sur la forme du Peri Archôn: Crouzel [Hrsg.] 33/45; ders., Apport 206/8; ders., Origène 821/3): Gerahmt von einem Vorwort (princ. 1 praef.), in dem das Programm der folgenden Abhandlungen über kontroverse Fragen (vgl. die griech. Kapitelüberschriften bei Phot. bibl. cod. 8 [1, 8/10 H.]), die wohl auf Lehrvorträge in der Schule des O. zurückgehen, skizziert wird (princ. 1 praef. 4/10), u. einer Anakephalaiosis, in der die behandelten Themen ergänzend zusammengefasst sind (4, 4), werden in zwei Durchgängen (1, 1/2, 3; 2, 4/4, 3) die Themen Gott (Vater, Christus, Hl. Geist), Vernunftwesen u. materielle Welt / *Kosmos (so rekapituliert in 4, 2, 7) erst grundlegend, dann erweiternd u. vertiefend behandelt (modifiziert von M. Simonetti, Osservazioni sulla struttura del De Principiis di Origene: RivFilolIstrClass NS 40 [1962] 273/90. 372/93, der in 1, 7/2, 3 einen Exkurs sieht). In diesem Aufbau verschränkt sich die platonische Dichotomie von Geist u. *Materie mit der bibl.-christl. Unterscheidung von Gott u. Schöpfung zu der Themenfolge, die sich in der Bucheinteilung niedergeschlagen hat: Auf Gott (1, 1/4) u. die geistige Schöpfung (1, 5/8) in Buch 1 folgen die materielle Schöpfung u. ihre Beziehung zu Gott u. zur geistigen Welt in Buch 2 u. 3, gefolgt von einem hermeneutischen Traktat über die Auslegung der Bibel in Buch 4 (Görgemanns / Karpp 16). Die Argumentation in diesem komplexen u. originellen Gefüge stützt sich sowohl auf ,die hl. Schriften' als auch auf ,logisches Schlussfolgern' (princ. 1 praef. 10; vgl. 1, 5, 4; 2, 5, 3; 3, 6, 6), doch bei aller philosophisch-systematischen Prägung der Gedankengänge (s. u. Sp. 531/3) steht die Bibelauslegung in allen Kapiteln im Vordergrund, beispielsweise in der Auslegung von Col. 1, 15, Hebr. 1, 3 u. Sap. 7, 25f im Christologiekapitel (princ. 1, 2, 5/13), in der ausführlichen Diskussion von Bibelstellen im Freiheitstraktat (ebd. 3, 1, 6/24; s. u. Sp. 534/6) u. im Traktat zur Bibelhermeneutik (4, 1/3; s. u. Sp. 517f).

B. Origenes u. die Gnosis. I. Biographisches. O. ist zwar nicht in einem gnost. Milieu aufgewachsen, aber doch in einem Umfeld, in dem die Grenzen zwischen Kirche u. *Gnosis, Orthodoxie u. *Häresie nicht so scharf gezogen waren wie später (W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum[2] [1964] 49/64; Fürst, Intellektuellen-Religion aO. [o. Sp. 462] 19/69). Im Haus der reichen Dame, die ihn unterstützte, kam er in Kontakt mit deren Adoptivsohn, einem offenbar einflussreichen Häretiker (unbekannter Richtung) namens Paulus aus Antiochia, u. ,einer sehr großen Menge von anderen Häretikern', doch habe er, beeilt sich Eusebius zu versichern, nie mit ihnen zusammen gebetet (h. e. 6, 2, 13f). Auch seine Schule wurde von ,Häretikern', womit O. immer Gnostiker meint, frequentiert (O. im Brieffrg. ebd. 6, 19, 12); seinen Mäzen Ambrosius bekehrte er von einer gnost. Gruppe zum kirchl. Christentum (laut ebd. 6, 18, 1 war er Valentinianer; vgl. dazu Orig. in Joh. comm. 5, 8 [GCS Orig. 4, 105]; laut Hieron. vir. ill. 56, 1; 61, 3 [158. 164 C.-G.] Markionit, laut Epiph. haer. 64, 3, 1 [GCS Epiph. 2, 405] Markionit oder Sabellianer), u. den Johanneskommentar schrieb er auf Bitten des Ambrosius explizit gegen die Auslegung des Valentinianers (vgl. in Joh. comm. 2, 100 [GCS Orig. 4, 70]) Heracleon

(frg. 1/48 Völker stammen aus O.' Johanneskommentar; A. Wucherpfennig, Heracleon Philologus [2002]). Nach einem Selbstzeugnis des O. büßten die gnost. Schulen u. a. durch sein Wirken als christlich-kirchlicher Lehrer u. Schriftsteller zu Beginn des 3. Jh. an Bedeutung ein: ,Wir wissen auch dies aus unserer Erfahrung: In unserer Jugend kamen die Häresien zu großer Blüte, u. es schienen viele zu sein, die sich um sie sammelten. All diejenigen, die sich nach den Wissenschaften Christi sehnten, da sie in der Kirche nicht genug über tüchtige Lehrer verfügten, ... trennten sich von der gesunden Lehre; sie wandten sich irgendwelchen beliebigen Lehren zu, u. so kamen ihre Schulen zusammen. Als jedoch die Gnade Gottes eine reichlichere Belehrung ausstrahlte (scil. durch die Lehrtätigkeit des O.), lösten sich tagtäglich die Häresien auf. Ihre angeblichen Geheimnisse wurden entlarvt u. erwiesen sich als Gotteslästerung u. als freche u. gottlose Lehren' (in Ps. 77 hom. 2, 4 fol. 233r). In seinen Schriften distanziert sich O. vehement von den Häretikern bzw. Gnostikern (princ. 2, 7, 1. 9, 5; c. Cels. 2, 27; in Ex. hom. 3, 2 [GCS Orig. 6, 164]; v. Harnack 1, 30/9; 2, 54/81), für die stereotyp *Markion, Valentin u. *Basilides stehen (in Lev. hom. 8, 9 [GCS Orig. 6, 407]; in Num. hom. 12, 2 [ebd. 7, 98]; in Jos. hom. 7, 7; 12, 3 [ebd. 335. 370]; in 1 Sam. hom. 10 [ebd. 8, 19]; in Jer. hom. 10, 5 [SC 232, 406]; sel. in Job 41, 19 [PG 12, 1049]; in Ps. 73 hom. 2, 6 fol. 138r; in Ps. 77 hom. 5, 7 fol. 271r; in Mt. comm. ser. 33. 46 [GCS Orig. 11, 60. 94]; princ. 2, 9, 5; zu Basilides: in Lc. hom. 1, 2 [SC 87, 100]; Crouzel, Origène 204/6). Antignostisch bzw. antihäretisch versteht er sich explizit als ,Mann der Kirche', ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός / vir ecclesiasticus (in Lev. hom. 1, 1 [GCS Orig. 6, 281]; in Lc. hom. 2, 2 [SC 87, 110]; in Tit. frg. 2 bei Pamph. Caes. apol. 33 [ebd. 464, 88]; analoge Wendungen: in Jer. hom. 9, 1 [ebd. 232, 378]; in Joh. comm. 2, 96 [GCS Orig. 4, 69]; c. Cels. 2, 6; in Jos. hom. 9, 8 [ebd. 7, 353]; in Jes. hom. 7, 3 [ebd. 8, 283]; vgl. auch sein Bekenntnis in Lc. hom. 16, 6 [SC 87, 244], er wolle den Namen Jesu tragen u. ,in Tat u. Denken Christ sein u. heißen'; dazu in Jes. hom. 3, 3 [GCS Orig. 8, 257]; Pamph. Caes. apol. 7 [SC 464, 42]).

II. Systematisches. a. Ähnlichkeiten im Systemcharakter. Für O. ist die Gnosis das Phänomen, an dem die Folgen eines falschen u. übermäßigen Gebrauchs der antiken Philosophie ablesbar seien (ep. 2, 3 [SC 148, 190/2]; in Joh. comm. 13, 343 [GCS Orig. 4, 280]; c. Cels. 2, 27; 5, 61; in Jer. hom. 16, 9 [SC 238, 152/4]; in Num. hom. 20, 3 [GCS Orig. 7, 191f]; in Jos. hom. 7, 7; 18, 3 [ebd. 334f. 408f]; Denis 8. 12; Crouzel, Philosophie 153/7. 161). Da er sich freilich selbst weit auf die Philosophie eingelassen hat, werden entgegen seiner antignostischen Selbstverortung immer wieder Einflüsse der Gnosis auf sein Denken diskutiert (Berner 47/55). Da sich O. u. die Gnostiker als philosophisch denkende Christen im selben platonischen Kontext bewegen, weisen ihre Systeme durchaus Ähnlichkeiten im Systemcharakter als solchem auf, u. zwar einerseits hinsichtlich ihrer Denkstruktur in der mythisch-spekulativen Konstruktion der Mannigfaltigkeit der Welt aus der Einheit ihres Ursprungs u. Ziels über Herkunft u. Fall, Abstufung u. Aufstieg der Vernunftwesen (H. Jonas, O.' ,Peri archon'. Ein System patristischer Gnosis: TheolZs 4 [1948] 101/19; ders., Die origenistische Spekulation u. die Mystik: ebd. 5 [1949] 24/45; ders., Gnosis u. spätantiker Geist 2, 1 [1954] 171/223; H. Dembowski, Das Johannesverständnis des O., Diss. Göttingen [1952], gestützt auf in Joh. comm. 10 u. 19 [GCS Orig. 4, 170/225. 298/326]; N. Brox, Erleuchtung u. Wiedergeburt [1989] 60/3), andererseits hinsichtlich ihres Denkverfahrens in einem sich verschieden überlagernden Dreieck aus Platonismus, Gnosis u. Christentum, in dem die christl. Denkabsicht durch die platonische Stufenontologie u. den gnost. Seinsmythos entstellt werde (E. v. Ivánka, Zur geistesgeschichtl. Einordnung des Origenismus: ByzZs 44 [1951] 291/303; ders., Der geistige Ort von περὶ ἀρχῶν zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis u. der christl. Rechtgläubigkeit: Scholastik 34 [1960] 481/502; ders., Plato Christianus [Einsiedeln 1964] 101/48). Auch inhaltlich lassen sich Gemeinsamkeiten u. Unterschiede erkennen; so entsprechen die *Emanationen u. *Hypostasen der gnost. Äonenlehre in der Epinoiailehre des O. den vielfältigen ,Aspekten' des einen Christus (Gögler 178/89). Speziell lasse sich eine ,große Nähe der origeneischen Spekulation zur valentinianischen Gnosis' konstatieren u. diese als ,Konkurrenzbildung zum valentinianischen System' verstehen (H. Strutwolf, Gnosis als System [1993] 358f; zuvor schon G. Quispel, Origen and the Valentinian Gnosis: VigChr 28 [1974] 29/42).

b. Antignost. Freiheitsdenken. Problematisch an dieser Sicht ist allerdings der Zugang, die Denkform des O. als spekulatives, dem Denken sachlich vorgegebenes System im Sinne der Konstruktion aller Realität aus einem zentralen Prinzip zu beschreiben (u. sich dafür ausschließlich auf Περὶ ἀρχῶν zu stützen), weil Denkintention u. Denkbewegung des O. damit nicht erfasst werden (s. u. Sp. 531/3). In der Sache hat O. gegen den gnost. Determinismus in Form einer Naturenlehre (vgl. das Zitat aus Heracleon in Joh. comm. 20, 213/6 [GCS Orig. 4, 359]; J. A. Trumbower, Origen's exegesis of John 8, 19/53: VigChr 43 [1989] 138/54) eine Anthropologie u. Metaphysik des Willens u. der Freiheit konzipiert (die P. Kübel, Schuld u. Schicksal bei O., Gnostikern u. Platonikern [1973] 118 verkennt, wenn er in ihrer vermeintlichen ,rigorosen Starrheit' ,die Grenze seiner Theologie' sieht) u. gegen den gnost. Dualismus die Einheit der Wirklichkeit wie der Bibel aufzuzeigen versucht (princ. 2, 5; 4, 1, 1; Gögler 189/99). Entgegen allen phänotypischen Ähnlichkeiten auf der Außenseite eines aus Περὶ ἀρχῶν konstruierten metaphysischen Systems, das eo ipso häretisch aussieht, ist das gänzlich ungnost. Freiheitsdenken des O. (s. u. Sp. 534/6) sowohl in metaphysischer als auch in anthropologischer Hinsicht ein Gegenentwurf zu dualistischen u. deterministischen Konzepten.

C. Origenes u. das Judentum. I. Kontakte. a. Alexandria. Die jüd. Gemeinde in Alexandria ist nach der Niederschlagung des Aufstands von 115/17 (CorpPapJud 2 nr. 435/50; Eus. h. e. 4, 2) bedeutungslos geworden (CorpPapJud 1, 92f), weshalb es kaum Zeugnisse für jüdisches Leben in Alexandria zZt. des O. gibt. Woher O. die Informationen über Juden u. Judentum in den Schriften der alexandrin. Zeit hat, ist daher unklar, möglicherweise hat er sie von Reisen nach Palästina u. in andere Regionen (s. o. Sp. 466f) mitgebracht (de Lange 8f). Mit dem ,Hebräer' bzw. den ,Hebräern', auf den bzw. die sich O. in Schriften sowohl der alexandrin. als auch der caesareensischen Zeit bezieht (strom. 10 frg. bei Hieron. in Dan. 1, 4, 5a [CCL 75A, 811]; Hieron. in Jer. 5, 67, 3f [ebd. 74, 284]; Orig. in Lament. frg. 3 [GCS Orig. 3, 236]; in Joh. comm. 1, 215; 6, 83. 212 [ebd. 4, 38. 123. 150]; in Ps. prol. frg. 5 [15 Rietz]; sel. in Ps. 3, 8; 77, 45 [PG 12, 1129. 1541]; in Gen. hom. 2, 2 [GCS Orig. 6, 29]; in Hes. hom. 4, 8; 10, 3 [ebd. 8, 369. 420]; in Mt. comm. 11, 9 [ebd. 10, 48]; de Lange 25/7. 30. 132), kann O. auch den hebr. Bibeltext meinen (in Lament. frg. 1 [GCS Orig. 3, 235]; in Gen. frg. 191. 236. 509. 1939 [1, 133. 166; 2, 17f; 4, 251f Petit]; ep. 1, 6 [SC 302, 528/30]) oder sich auf einen jüd. Autor beziehen (mögliche Identifizierungen bei de Lange 27f; hinter in Gen. frg. 160 [CCG 15, 156/8] steht vielleicht Philo quaest. in Gen. 2, 65. 71; hinter in Gen. frg. 1911 [4, 241 P.] vielleicht Joseph. ant. Iud. 2, 75). Ohne sich um differenzierte Konkretion zu bemühen, markiert O. damit die jüd. Herkunft einer bestimmten Auslegung (in Jer. hom. 20, 2 [SC 238, 256]; vgl. in Jes. hom. 9 [GCS Orig. 8, 288]); wo deren Inhalt eher christlicher Natur ist, dürfte unter dem Hebräer, sofern es sich um eine konkrete Person handelt (princ. 4, 3, 14: Hebraeus doctor; in Num. hom. 13, 5 [ebd. 7, 114]: a magistro quodam, qui ex Hebraeis crediderat) ein *Judenchrist zu verstehen sein (princ. 1, 3, 4; 4, 3, 14; in Jes. hom. 1, 2; 4, 1 [ebd. 8, 244. 258]; anders de Lange 43. 132; G. Dorival, Un groupe judéo-chrétien méconnu. Les Hébreux: Apocrypha 11 [2000] 7/36; ders. / R. Naiweld, Les interlocuteurs hébreux et juifs d'Origène à Alexandrie et à Césarée: Andrei 121/6 vermutet hinter den ,Hebräern' eine judenchristliche Gruppe, die zur kirchl. Gemeinde in Alexandrien gehörte).

b. Caesarea. In Caesarea gab es eine griechischsprachige jüd. Gemeinde (de Lange 11. 57) mit einer im 3./4. Jh. bedeutenden rabbin. Schule, deren Anfänge in die Zeit des O. zurückreichen, ferner eine beträchtliche samaritanische (ebd. 1f. 11) u. wohl auch eine judenchristl. ebionitische Gemeinde, für die O. eine wichtige Quelle ist (36f). Um schwierige Bibelstellen zu verstehen, soll man nach O. jüdische Auslegungen einbeziehen (in Joh. comm. 6, 76. 83 [GCS Orig. 4, 122f]; in Mt. comm. 11, 9 [ebd. 10, 48]: zur Bedeutung des Wortes κορβᾶν in Mc. 7, 11 informiert er sich bei einem Juden; de Lange 41). O. sagt selbst, dass er zu exegetischen Fragen viele Rabbinen, die er griechisch als ,Lehrer' (sel. in Hes. 5, 10 [PG 13, 784]) oder ,Weise' bezeichnet (in Ps. prol. frg. 3, 1 [13 R.]; ep. 1, 11 [SC 302, 538]; in Jer. hom. 10, 4 [ebd. 232, 406]; c. Cels. 1, 45. 55; 2, 31; de Lange 34), konsultiert (in Gen. hom. 2 frg. [GCS Orig. 6, 28]; ep. 1, 10 [SC 302, 536]; c. Cels. 2, 31) u. mit ihnen debattiert (ebd. 1, 45. 55); manchmal zitiert er mehr als einen im selben Ab-

satz (ep. 1, 11f [ebd. 302, 538/42]; sel. in Hes. 9, 4 [PG 13, 800f]; de Lange 25); vermutlich war er auch bei Vorträgen von Juden zugegen (in Hes. hom. 4, 8 [GCS Orig. 8, 369]; in Mt. comm. ser. 78 [ebd. 11, 187]; de Lange 21). Bei dem einzigen Namen, der dazu überliefert ist: ‚Patriarch' Ἰούλλος (in Ps. prol. frg. 3, 1 [13 R.]; lat. Hiullus bei Hieron. c. Rufin. 1, 13 [CCL 79, 12f]), könnte es sich, da es zZt. des O. in Caesarea keinen jüdischen Patriarchen dieses Namens gab, um Hillel, den Sohn des Patriarchen Gamaliel III u. Bruder des späteren Patriarchen Juda II (H. Graetz, Hillel, der Patriarchensohn: MGWJud 30 [1881] 433/43), oder um das Oberhaupt einer lokalen jüd. Gemeinde, vielleicht der Schule von Sepphoris / Diocaesarea (de Lange 23f), handeln; ebenso hypothetisch bleibt die Vermutung, wegen seiner Bezeichnung als ‚Weiser' verberge sich dahinter Hoshaiʿa ‚der Große', der zZt. des O. in Caesarea lehrte u. den O. gewiss kannte (ebd. 25. 28; Cadion 60; Dorival / Naiweld aO. 134f; W. Bacher, The church father Origen and Rabbi Horhaya: JewQuartRev 3 [1891] 337/60; G. Stemberger, Ebraismo a Caesarea Maritima: Andrei 96/102; auf einer Kette von unsicheren Annahmen beruht die Hypothese von G. Sgherri, Il ‚Patriarca Iullo': Aevum 50 [1976] 142/50, unter Ἰούλλος sei der jüd. ‚Patriarch' von Alexandria zu verstehen, weil ein solcher Titel nicht belegt ist).

II. Wissen. a. Jüd. Feste u. Bräuche. O. zeigt Interesse an jüdischen Einrichtungen u. Festen, auch wenn es sich nicht um kontroverse Dinge handelt (de Lange 39f); dazu gehören die *Beschneidung (c. Cels. 1, 22; 5, 47f; zu ebd. 5, 48 vgl. Joseph. ant. Iud. 1, 213f) u. die Speisegebote (c. Cels. 5, 49; 8, 29), die Phylakterien (in Mt. comm. ser. 11 [GCS Orig. 11, 21f]), an Festen der Sabbat (in Num. hom. 23, 4 [ebd. 7, 215/7]), Pesach u. Mazzot (c. Cels. 8, 22f; in Joh. comm. 28, 224/43 [GCS Orig. 4, 421/4]; in Lev. hom. 5, 8; 9, 5 [ebd. 6, 348. 426]; in Jer. hom. 12, 13 [SC 238, 44/6]; in Hes. hom. 1, 4 [GCS Orig. 8, 329]; in 1 Cor. frg. 25 [365 J.]; in Ps. 73 hom. 1, 8 fol. 125$^{r/v}$; 2, 2 fol. 130^{r}; in Ps. 77 hom. 1, 3 fol. 220^{r}), Schawuot (in Lev. hom. 9, 5 [GCS Orig. 6, 424/8]; in Ps. 73 hom. 1, 8 fol. 125^{v}/6^{r}), Sukkot (ebd. fol. 126^{r}), Jom Kippur (in Lev. hom. 9, 5 [GCS Orig. 6, 426f]; in Jer. hom. 12, 13 [SC 238, 46/8]; in Ps. 77 hom. 1, 4 fol. 221^{v}), Pilgerfeste (in Lament. frg. 13 [GCS Orig. 3, 240]) u. das Neujahrsfest (in Hes. hom. 1, 4 [ebd. 8, 329]), u. er hat Kenntnis von einigen detaillierteren Regeln zum Sabbat (princ. 4, 3, 2; in Rom. comm. 6, 12 [524 H. B.]). Seine Aussagen über die jüd. Feste beziehen sich allerdings weniger auf die zeitgenössische jüd. Praxis, sondern sind Reminiszenzen an entsprechende Bibelstellen, weil nach seiner antijüdischen heilsgeschichtlichen Theorie (G. Sgherri, Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene [Milano 1982] 110/32) die Feste der Juden vorbei sind (in Ps. 73 hom. 1, 8 fol. 125^{v}; 2, 2 fol. 130^{r}; in Jer. hom. 4, 2; 13, 1; 18, 5 [SC 232, 262; 238, 54. 190]; c. Cels. 2, 8; 4, 22; 8, 42; in Mt. comm. 14, 19 [GCS Orig. 10, 329f]; in Rom. comm. 6, 7. 12 [490f. 524 H. B.]; de Lange 41); nur noch die Christen würden sie in spirituellem u. ethischem Sinne feiern (c. Cels. 8, 22; in Ps. 73 hom. 1, 8 fol. 125^{v}/6^{r}; 2, 3 fol. 132^{r}; in Ps. 77 hom. 1, 4 fol. 221^{v}/2^{r}; in Rom. comm. 6, 7 [495f H. B.]), weshalb er die Teilnahme von Christen u. offenbar besonders Christinnen an jüdischen Festen (auch durch Besuch des Synagogengottesdienstes: in Lev. hom. 5, 8 [GCS Orig. 6, 349]; sel. in Ex. 12, 45f [PG 12, 285/8]) massiv kritisiert (in Jer. hom. 12, 13 [SC 238, 46/8]; in Ps. 73 hom. 2, 3 fol. 131^{v}/2^{v}; in Ps. 77 hom. 1, 4 fol. 221^{r}/2^{r}; de Lange 36. 86).

b. Jüd. Sekten. 1. Samaritaner u. Dositheaner. Während O. von *Pharisäern, Sadduzäern u. Schriftgelehrten nur aufgrund der entsprechenden ntl. Aussagen spricht (de Lange 17), kennt er ‚Sekten' wie die Dositheaner, die Anhänger des Dositheus v. Samaria (princ. 4, 3, 2; in Joh. comm. 13, 162 [GCS Orig. 4, 251]; in Mt. comm. ser. 33 [ebd. 11, 59]; in Lc. hom. 25, 4 [SC 87, 332]; c. Cels. 1, 57; 6, 11 verwechselt er die Dositheaner mit den Simonianern), u. vor allem die Samaritaner aus eigener Anschauung (de Lange 36f). Die von den Römern wegen ihrer als illegal bewerteten Beschneidung verfolgten Samaritaner (c. Cels. 2, 13; in Mt. comm. 17, 29 [GCS Orig. 10, 666]) bezeichneten sich selbst als ‚Hüter' der Tradition u. des Gesetzes (in Joh. comm. 20, 320f [ebd. 4, 374f]; in Hes. hom. 9, 1 [ebd. 8, 407]), lehnten (wie die Sadduzäer) die Auferstehung ab (in Mt. comm. 17, 29 [ebd. 10, 666]; in Num. hom. 25, 1 [ebd. 7, 233]) u. akzeptierten nur die fünf Bücher Mose (in Joh. comm. 13, 154 [ebd. 4, 250]; in Num. hom. 25, 1 [ebd. 7, 233]; c. Cels. 1, 49), deren Ausgabe O. nebst einer (aram. oder griech.) Übersetzung, das Sa-

maritikon (Field aO. [o. Sp. 473] lxxxii/iv), konsultierte.

2. Ebioniten. Die Ebioniten, abgeleitet von 'ebion, ,arm', u. polemisch als Ausdruck von geistiger Armut u. armseligem Glauben gedeutet (princ. 4, 3, 8; c. Cels. 2, 1; in Mt. comm. 16, 12 [GCS Orig. 10, 513]), beschreibt O. als Juden (de Lange 36), die Jesus als Messias akzeptieren (die meisten glauben an seine jungfräuliche Geburt, manche halten ihn jedoch für den Sohn von Josef u. Maria [in Mt. comm. 16, 12 (GCS Orig. 10, 511); in Tit. frg.: PG 14, 1304]) u. weiterhin die Gebote der Tora beachten (c. Cels. 2, 1; 5, 61; in Mt. comm. 11, 12 [GCS Orig. 10, 52]), weshalb sie den Antinomismus des Paulus kritisieren u. seine Briefe ablehnen (c. Cels. 5, 65; in Jer. hom. 19, 12 [SC 238, 222]). Ebionitische Gemeinden waren offenbar eine Konkurrenz für die kirchl. Gemeinden, weshalb O. vor ihnen warnt: ,Dieser hat sein Leben im Ebionismus verbracht, wobei er als Jude lebte, während er meinte, als Christ zu leben' (in Ps. 76 hom. 2, 1 fol. 184r/v).

c. Jüd. Schriften u. Traditionen. 1. Hebr. Bibel u. Sprachkenntnisse. O. kennt die jüd. Bibel, deren hebräische Ausgabe in der Bibliothek des Serapeion zugänglich war (Tert. apol. 18, 8), u. den aus 22 Schriften bestehenden hebr. Kanon (philoc. 3 [SC 302, 260]; de Lange 52/6). Entgegen den enthusiastischen Aussagen des Eusebius (h. e. 6, 16, 1) u. Hieronymus (ep. 39, 1; vir. ill. 54, 6 [154 C.-G.]) konnte er freilich kein Hebräisch (de Lange 21/3; anders Daniélou, Art. Origène 886; G. Sgherri, A proposito di Origene e la lingua ebraica: Augustinianum 14 [1974/75] 223/57): Wenn er eine hebr. Lesart wiedergibt, bleibt er oft vage oder liegt schlicht falsch (Beispiele bei de Lange 152f$_{60}$), u. wenn er auf das Hebräische rekurriert, dann in dem Modus, dass er sich auf Leute beruft, die Hebräisch lesen können (c. Cels. 1, 34; in Num. hom. 14, 1 [GCS Orig. 7, 121]; zu 1 Sam. 1, 1 vergleicht er verschiedene griech. Fassungen, ohne den hebr. Text zu zitieren, obwohl er sich bei ,Hebräern' erkundigt hat, was auf Hebräisch dasteht: in 1 Sam. hom. 4 [ebd. 8, 5]). Für die Erstellung der ersten beiden Kolumnen der Hexapla (s. u. Sp. 516) hatte er möglicherweise jüdische Assistenten (de Lange 58). Aus den Informationen seiner jüdischen Gesprächspartner hat O. vielleicht manches über die Eigenheiten der hebr. Sprache u. einzelner Wörter gelernt, doch fehlen uns die Mittel, seine Kenntnisse genauer zu taxieren (zur Diskussion darüber ebd. 153f. 161). Er besaß ein Bewusstsein von der Originalsprache des AT u. bezog den hebr. Wortlaut, soweit er sich über diesen Informationen zu beschaffen vermochte, ein, um den Text zu verstehen (in Num. hom. 18, 3 [GCS Orig. 7, 172]), räumte diesem aber nicht den Vorrang ein, da er die griech. Übersetzung der LXX als inspiriert ansah (de Lange 50f).

2. Frühjüd. Überlieferungen. Da O. nur pauschal auf seine Quellen rekurriert, ist meist nicht auszumachen, worauf er sich konkret bezieht (v. Harnack 1, 30; de Lange 21). Er zitiert etliche jüdische Apokryphen (v. Harnack 1, 19; de Lange 15; s. u. Sp. 505) u. nimmt Bezug auf hellenistisch-jüdische Autoren wie Aristobulos (c. Cels. 4, 51; vielleicht auch 7, 20) u. Josephus (v. Harnack 2, 51f; de Lange 17; Neuschäfer 165/72; s. u. Sp. 504f), den er öfters namentlich erwähnt, besonders zum Testimonium Flavianum (c. Cels. 1, 16. 47; 2, 13; 4, 11; in Jer. frg. 14 [GCS Orig. 3, 204]; in Lament. frg. 105. 109. 115 [ebd. 273/5]; in Cant. comm. 2, 1, 15 [SC 375, 268]; sel. in Ps. 73, 5f [PG 12, 1529]; in Mt. comm. 10, 17 [GCS Orig. 10, 22]; in Mt. frg. 457 I/II [ebd. 12, 1, 189f]; W. Mizugaki, Origen and Josephus: L. H. Feldman / G. Hata [Hrsg.], Josephus, Judaism, and Christianity [Leiden 1987] 325/37; Z. Baras, The Testimonium Flavianum and the martyrdom of James: ebd. 338/48; L. H. Feldman, Origen and Josephus: VigChr 44 [1990] 105/35; M. Simonetti, Flavio Giuseppe in Origene e in Eusebio: Andrei 203/10; Carriker 159/61). O. kennt die *Haggadah u. Midraschim (de Lange 51f. 123/32) sowie rabbinische theologische Lehren (ebd. 43/7), die in der tannaitischen Lit. überliefert sind, speziell in der Mishnah, die in der Jugend des O. vom jüd. Patriarchen Juda u. seiner Schule herausgegeben wurde, sowie in der Tosefta u. in tannaitischen Midraschim (Mekhilta, Sifra, Sifre), die zu seinen Lebzeiten (am Übergang von der tannaitischen zur amoräischen Periode) oder kurz danach zusammengestellt wurden (ebd. 7f). Schließlich betont O. die Wichtigkeit der rabbin. Ausbildung im jüd. Leben Palästinas, in dem ,sehr viele Juden von Kindheit an bis zum Alter immer lernen' (in Rom. comm. 2, 10 [179 H. B.]; de Lange 59f).

III. Einflüsse. a. Rabbin. Exegese u. Haggadah. O. schätzt den Reichtum der jüd. Ex-

egese u. bezieht sie vielfach in seine exegetischen Überlegungen ein (v. Harnack 1, 7/30; 2, 4/54; S. Krauss, The Jews in the works of the Church Fathers: JewQuartRev 5 [1892/93] 122/57; G. Bardy, Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène: RevBibl 34 [1925] 217/52; H. Bietenhard, Caesarea, O. u. die Juden [1974] 19/38; Cadiou 56/62; Daniélou, Origène 176/9; ders., Art. Origène 889/91; de Lange 103/32; ders., Origen and Jewish Bible exegesis: JournJewStud 22 [1971] 31/52; ders., Jewish influence on Origen: Crouzel [Hrsg.] 225/42). So lassen sich Parallelen u. Analogien im exegetischen Verfahren bei O. u. den Rabbinen ausmachen (Beispiele bei de Lange 109/11. 113/7), doch sind direkte Übernahmen mangels Quellen nur selten zu identifizieren, so für die Unklarheit der Bibel die Allegorie von einem Haus mit zahllosen Zimmern, deren Schlüssel alle vertauscht sind (philoc. 2, 3 [SC 302, 244]; in Rom. comm. 5, 1; 7, 14 [365. 619 H. B.]; die rabbin. Texte hierzu bei de Lange 195f$_{47f}$). Zahlreich sind mögliche Bezüge des O. auf die Haggadah (ebd. 123/32), auf die er meist mit dem Hinweis auf einen oder die ‚Hebräer' rekurriert (s. o. Sp. 483f), beispielsweise bei der Erklärung der Wörter ‚Eden' in Gen. 2, 8 u. ‚Abrech' ebd. 41, 43 (in Gen. frg. 236. 1934 [1, 166; 4, 251f Petit]) oder des Ochsen bzw. Kalbes in Num. 22, 4 (sel. in Num. 22, 4 [PG 12, 577]; in Num. hom. 13, 5 [GCS Orig. 7, 114]; in Ex. hom. 11, 4 [ebd. 6, 256]; in Jos. hom. 16, 5 [ebd. 7, 399]), wie er sich überhaupt oft auf jüdische Etymologien beruft (zB. in Gen. hom. 12, 4 [ebd. 6, 110]; in Ex. hom. 5, 2 [ebd. 185]; in Cant. hom. 1, 6 [SC 37bis, 92]; rabbin. Texte dazu bei de Lange 199$_{102/7}$; K. Metzler, Namensetymologien zur hebr. Bibel bei O.: Kaczmarek / Pietras 169/77) u. betont, dass die Christen die Interpretation der Namen von den Juden lernen (c. Cels. 4, 34); besonders die Exodushomilien sind durchsetzt mit jüdischen Exegesen (zB. in Ex. hom. 5, 5 [GCS Orig. 6, 190] die Ansicht a maioribus traditum, dass für jeden der zwölf Stämme ein eigener Pfad durch das Rote Meer gebahnt worden sei). Nicht hinter jedem Rekurs auf einen ‚Hebräer' steckt freilich rabbinisches Material, da O. darunter auch judenchristliche Traditionen subsumiert (s. o. Sp. 484). Umgekehrt ist möglicherweise auch ein Einfluss des O. auf die rabbin. Exegese festzustellen, etwa auf die moralisch-mystische Auslegung der Opferung Isaaks u. generell des *Opfers (A. Tzvetkova-Glasers, Origène et les rabbins sur la question des sacrifices: Heidl / Somos 353/62; dies. Pentateuchauslegung bei O. u. den frühen Rabbinen [2010] 186/202). Bei allen Ähnlichkeiten in exegetischen Details ist der Abstand zwischen dem theologischen Denken des O. u. der Rabbinen allerdings ebenso wenig zu übersehen (R. Brooks, Straw dogs and scholarly ecumenism. The appropriate Jewish background for the study of Origen: Kannengiesser / Petersen 63/95) wie die Differenz zwischen seinem individuellen Interesse an ihrer Bibelauslegung als Gelehrter u. seiner unnachgiebigen öffentlichen Kritik am Judentum als Kirchenmann u. Prediger (P. M. Blowers, Origen, the Rabbis, and the Bible: ebd. 96/116).

b. Philon. Die wichtigste jüd. Quelle für O. ist der hellenist., im rabbin. Judentum bedeutungslose Jude Philon (de Lange 16f), ‚le vrai héros d'Origène' (Denis 20), auf den er als ‚einen unserer Vorgänger' anspielt (c. Cels. 5, 55; 7, 20 [wo vielleicht Aristobulos gemeint ist: P. Koetschau: GCS Orig. 1, xxix]; in Gen. frg. 1898 [4, 234 Petit]; in Jos. hom. 16, 1 [GCS Orig. 7, 394]; in Jer. hom. 14, 5 [SC 238, 74]; in Mt. comm. 10, 22; 17, 17 [GCS Orig. 10, 30. 635]; in Mt. comm. ser. 69 [ebd. 11, 163]; ähnliche Wendungen in Gen. frg. 193 [1, 134 Petit]; in Ex. hom. 2, 2 [GCS Orig. 6, 156]; in Lev. hom. 8, 6 [ebd. 404]; in Num. hom. 9, 5 [ebd. 7, 61]; in Joh. comm. 6, 217 [ebd. 4, 151]), den er aber nur selten namentlich zitiert (c. Cels. 4, 51; 6, 21 mit dem einzigen Verweis auf eine Schrift Philons: somn. 1, 33/145 über die Jakobsleiter; in Mt. comm. 15, 3 [GCS Orig. 10, 354] mit dem einzigen direkten Zitat: Philo quod det. pot. insid. 176). Nicht nur die Methodik der *Allegorese (Daniélou, Origène 179/90; ders., Sacramentum futuri [Paris 1950] 193/200; ders., Art. Origène 898/902; Gögler 75/97) u. zahlreiche exegetische Gedanken des O. (A. Henrichs, Philosophy, the handmaiden of theology: GreekRomByzStud 9 [1968] 437/50; A. van den Hoek, Mistress and servant. An allegorical theme in Philo, Clement and Origen: Lies 344/9) sind bei Philon vorgeprägt, darunter etwa ein Fünftel seiner Etymologien hebräischer Wörter (de Lange 117/21), sondern sein gesamtes Verfahren der philosophisch-spirituellen Auslegung der Bibel (D. T. Runia, Philo in Early Christian literature [Assen 1993] 157/83; ders., Philo and

the Church Fathers [Leiden 1995] 117/25 = ders., Philo and Origen: Daly 333/9; vgl. auch die Beiträge in Perrone 223/99). Bei vielen Themen lassen sich Verbindungen zwischen Philon u. O. ziehen, beispielsweise bei der Unveränderlichkeit u. Affektlosigkeit Gottes (W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes [1974] 128/38; H. Frohnhofen, Apatheia tou theou [1987] 192/212), im spirituellen Verständnis der Eucharistie (L. Lies, Wort u. Eucharistie bei O. [1978] 59/62; J. Laporte, Philonic models of eucharistia in the eucharist of Origen: Laval Théol. et Philos. 42 [1986] 71/91) u. des *Opfers (J. Laporte, Sacrifice in Origen in the light of Philonic models: Kannengiesser / Petersen 250/76), in der Deutung des Sündenfalls u. der Sündenvergebung (J. Laporte, La chute chez Philon et Origène: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 [1970] 320/35; ders., Models from Philo in Origen's teaching on Original Sin: Laval Théol. et Philos. 44 [1988] 191/203), in der Interpretation des Dekalogs (F. Ledegang, The interpretation of the Decalogue by Philo, Clement of Alex. and Origen: Heidl / Somos 245/53) u. beim mystischen Motiv der ,nüchternen Trunkenheit' (H. Lewy, Sobria ebrietas [1929] 119/28), u. auch in ihrem weltentrückten intellektuellen Habitus lässt sich eine gewisse Geistesverwandtschaft feststellen (vgl. Philo spec. leg. 3, 1/6 mit Orig. in Joh. comm. 6, 8/11 [GCS Orig. 4, 107f]; Fürst 76/9).

D. Origenes u. die antiken Wissenschaften. I. Stellung zur ἐγκύκλιος παιδεία. Über die griech. Allgemeinbildung äußert sich O. nur sehr selten, weil seine Aussagen über den Wert von Bildung durchweg auf die Philosophie fokussiert sind (Neuschäfer 156/8). Die ,Weisheit dieser Welt', wie O. die ἐγκύκλια μαθήματα nach 1 Cor. 2, 6 zusammenfasst (er zählt Dichtung, Grammatik, Rhetorik, Geometrie, *Musik u. Medizin auf), habe über die relevanten Fragen in Metaphysik bzw. Theologie, Physik u. Ethik nichts zu sagen (princ. 3, 3, 2; Denis 17. 24). Gleichwohl fänden sich auch bei den Heiden weise u. kluge Aussagen, die der Christ nicht in aufgeblähtem *Hochmut verachten soll (in Ex. hom. 11, 6 [GCS Orig. 6, 260] mit Rekurs auf 1 Thess. 5, 21; c. Cels. 8, 51). Aus dieser Perspektive schreibt O. den allgemeinen Wissenschaften einen propädeutischen Wert für das Verständnis der bibl. Schriften zu (ebd. 3, 58; ep. 2, 1 [SC 148, 186/8]); explizit nennt er Geometrie u. *Astronomie (ebd.; es ist nicht nötig, dieses Kolon mit Neuschäfer 412_{133} als Interpolation zu werten). Literatur, Grammatik, Geometrie, Arithmetik u. Dialektik, ferner Rhetorik seien Wissenschaften, die ,wir für unseren Unterricht fruchtbar machen u. zur Erläuterung unseres Gesetzes heranziehen' (in Gen. hom. 11, 2 [GCS Orig. 6, 103]); Grammatik, Rhetorik u. Dialektik dürfen ,zum Dienst am Wort Gottes' verwendet werden, also für Exegese u. Verkündigung, aber nicht (im übertragenen Sinn) für das Opfer, ,hoc est in his quae de deo sentienda sunt' (in Lev. hom. 5, 7 [ebd. 347]). Im Kontext des Briefes an Gregor geht es allerdings weniger um das Verhältnis zwischen Wissenschaft u. Theologie als vielmehr um das zwischen Philosophie u. Theologie, wozu O. folgende Hierarchie konstruiert: Wie Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik u. Astronomie von den Philosophen als Hilfsdisziplinen der Philosophie angesehen würden (vgl. Plat. resp. 7, 536d; Sen. ep. 88; Orig. c. Cels. 7, 61), so solle die Philosophie ihrerseits ,gleichsam als Allgemeinbildung oder Propädeutik für das Christentum' fungieren (ep. 2, 1 [SC 148, 186/8]). Da solche Ideen schon bei Philon (congr. erud. gr. 79) u. Clemens (strom. 1, 99, 1; vgl. H. Fuchs, Art. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 390) begegnen, hat O. sie wohl der alexandrin. Tradition entnommen (Crouzel, Philosophie 146f). Gegen den gnost. Missbrauch der Philosophie (ep. 2, 3 [SC 148, 190/2]; s. o. Sp. 481f) ging es O. dabei auch darum, diese nicht gänzlich zu verwerfen, sondern ihr einen brauchbaren Platz zuzuweisen (Denis 8f). – Nach den Informationen Gregors des Wundertäters (paneg. in Orig. 93/183 [SC 148, 135/83]) hat O. dieses Konzept im Lehrprogramm seiner Schule in Caesarea praktiziert (Crouzel, Philosophie 151f; Neuschäfer 159f). Mit der Abfolge von Dialektik (Greg. Thaum. paneg. in Orig. 93/108 [SC 148, 135/41]), Physik (ebd. 109/14 [141/3]), Ethik (115/49 [143/58]) u. Theologie (150/83 [158/83]) folgt es der seit hellenistischer Zeit üblichen Einteilung der philosophischen Fächer (s. u. Sp. 518f); aus der ,Naturwissenschaft' (φυσιολογία) werden, wie im Brief an Gregor, Geometrie u. Astronomie erwähnt (113 [142]). Im Fach Theologie hat O. die Dialektik von Offenheit u. Distanz gegenüber der heidn. Lit. von seinen Schülern explizit eingefordert: Mit Ausnahme der ,Atheisten', also derjenigen Autoren, die Gott u. Vorsehung

leugnen, ist die Theologie sämtlicher griechischer Dichter u. Denker zu studieren (151/3 [158]), ehe sich der Student in der letzten Phase mit der Theologie der Hl. Schriften beschäftigt; Ziel dieses Studienprogramms ist der Erwerb von Urteilsfähigkeit (170/3 [166/8]). Der ,starke' Christ (so O. mit Rekurs auf 1 Cor. 8, 10) darf u. soll alles lesen, dabei aber beim rechten Glauben bleiben (in Num. hom. 20, 3 [GCS Orig. 7, 191f]; v. Harnack 1, 43f). Laut Eusebius (h. e. 6, 18, 2f) hat O. auch schon in Alexandria Unterricht in den φιλόσοφα μαθήματα erteilt, näherhin ,in Geometrie, Arithmetik u. den anderen propädeutischen Fächern (προπαιδεύματα)' (Crouzel, Philosophie 153); das Studium der ,allgemeinen Wissenschaften' (τὰ ἐγκύκλια γράμματα) empfahl er als nicht geringe Grundlage für das Verständnis der göttlichen Schriften u. hielt daher auch für sich selbst die ,Pflege der weltlichen u. philosophischen Fächer' (τὰ κοσμικὰ καὶ φιλόσοφα μαθήματα) für sehr notwendig (Eus. h. e. 6, 18, 4). Trotz der Kenntnisse in den antiken Wissenschaften, über die O. verfügt u. die er partiell heranzieht, zeigt er aber kein (in der Antike generell rares) Forschungsinteresse an naturwissenschaftlichen Fragen (Denis 14f).

II. Fachwissenschaftliches bei Origenes. In O.' Rekurs auf die antiken Fachwissenschaften ist die für christliche Autoren typische Dialektik zu beobachten. O. zieht sie heran u. verfügt offenbar über ungewöhnlich breite (nicht unbedingt tiefe) Kenntnisse; aufgrund der ,Weite der angeschnittenen Problembereiche' u. der ,Benutzung zT. sehr spezieller Fachliteratur' ist ihm ,eine wahrhaft alexandrinische Gelehrsamkeit' zu ,bescheinigen' (Neuschäfer 201f); O. liefert so manche Informationen, die wir sonst nicht haben. In programmatischen Aussagen, besonders in apologetischen Kontexten, werden Literatur- u. Naturwissenschaften aber durchweg abgewertet. In polemischen Äußerungen sind die einzelnen Fächer oft miteinander vermengt, vor allem Dichter u. Philosophen (zB. in Jos. hom. 20, 5 [GCS Orig. 7, 425]; in Iudc. hom. 2, 3 [ebd. 477] werden saecularis literaturae amor, philosophorum sophismata, mathematicorum deceptiones, astrorum simulati cursus u. divinationes subreptitia daemonum fallacia commendatae nebeneinander der caritas dei gegenübergestellt); aufgrund ihrer unterschiedlichen Bedeutung für O. behandle ich die einzelnen Gruppen im Folgenden aber separat.

a. Literaturwissenschaftliches. 1. Antike Literatur. Philosophisch ausgelegt, gesteht O. der antiken Literatur einen propädeutischen Wert für die moralische Erziehung der Jugend zu, auch der christl. (c. Cels. 3, 58), worin er vielleicht Plutarch (aud. poet.) folgt (Neuschäfer 473f$_{81f}$). In explizitem Anschluss an Platon (resp. 10, 605bc) wirft O. allerdings *Homer u. allen Dichtern, ja der ganzen antiken Literatur moralische Verwerflichkeit vor (c. Cels. 4, 36; vgl. 3, 25 gegen die ,anstößigen' Jamben des Archilochos; 6, 78 gegen die unseriöse *Komödie; 7, 6 gegen die Tragödie u. die Satyrspiele; 4, 25 gegen *Demosthenes u. gegen den Sophisten Antiphon, den O. mit dem gleichnamigen Redner verwechselt: Dorival, Apport 193). In Predigten warnt er seine Zuhörer davor, sich von der ästhetischen Qualität der antiken Literatur verführen u. vom Streben nach sittlicher Vollkommenheit abbringen zu lassen (in Jos. hom. 7, 7 [GCS Orig. 7, 334f]; in Hes. hom. 3, 3 [ebd. 8, 350/2]; vgl. in Joh. comm. 4, 2 [ebd. 4, 99]; in Rom. comm. 9, 2 [720 H. B.]; Neuschäfer 258f). Die carmina poetarum gleichen dem lästigen Gequake von Fröschen: In ihrer hohlen u. aufgeblasenen Metrik bringen sie deceptionis fabulae in die Welt (in Ex. hom. 4, 6 [GCS Orig. 6, 178]), die man meiden muss, um ganz für das Wort Gottes zu leben (in Lev. hom. 6, 1 [ebd. 359]). Die ,Bibliothek des göttlichen Wortes', die ein Christ ,in seinem Herzen' errichten soll (s. u. Sp. 521), soll daher ,aus den prophetischen u. apostolischen Schriften' u. den Werken ihrer rechtgläubigen Interpreten (qui eos rectis fidei lineis secuti sunt) zusammengestellt werden, die ,Autoren weltlicher Bücher' aber nicht enthalten, ,weil sie gewiss von erhabenen Dingen (excelsa) reden u. sich einer blühenden Beredsamkeit (florida eloquentia) befleißigen', ,Leben u. Wort bei ihnen aber überhaupt nicht übereinstimmen' (in Gen. hom. 2, 6 [ebd. 37]). Die antike Literatur wird unter Würdigung ihrer Form u. Inhalte wegen ihrer Irrelevanz für das Leben kritisiert, die Vorstellung als solche geht aber auf den ,in die Seele geschriebenen' Logos Platons zurück (Phaedr. 276a; v. Harnack 1, 39; Fürst 106f). – Als Grammatiklehrer (s. o. Sp. 464) war O. mit der antiken Literatur in hohem Maße vertraut (nach Eus. h. e. 6, 3, 9 hat er sich damit ,früher eifrig

beschäftigt'). In den Homilien u. Kommentaren rekurriert er allerdings selten auf sie, weil sich sein ganzes Interesse auf die Erklärung des Bibeltextes richtet, der konsequent im Zentrum steht. In der Apologie gegen Kelsos aber wurde er von seinem paganen Gegner genötigt, sich mit der antiken Bildungstradition auseinanderzusetzen. In dieser Schrift werden antike Autoren deshalb weit zahlreicher u. häufiger genannt (Koetschau aO. [o. Sp. 490] xxiv/xxxi; Dorival, Apport 189f; E. Bammel, Die Zitate in O.' Schrift wider Celsus: Lies 2/6 steht den Kenntnissen des O. skeptisch gegenüber). Aus den Dichtern bezieht sich O. auf Homer, der ihm als bester unter den Poeten gilt (c. Cels. 7, 6; vgl. 4, 91; 7, 36) u. aus dessen Ilias u. Odyssee er offenbar aus dem Gedächtnis zitiert (zB. ebd. 1, 31; 2, 61. 76; 4, 91); auf Hesiod, von dem er die beiden erhaltenen Hauptwerke sowie verlorene Schriften kennt (4, 38; 7, 6); auf Archilochos, dessen Jamben er streng kritisiert (2, 21; 3, 25), ebenso wie Euripides u. die anderen Tragiker (7, 6. 36 mit Berufung auf Aristophanes), aus denen er (wahrscheinlich indirekt) zitiert (2, 20; 4, 30. 77; 5, 23; 7, 50; 8, 44); schließlich auf den Zeushymnus des Kallimachos (3, 43). An Prosaschriftstellern benutzt er Diodor (4, 67; 5, 20), Apollodor (8, 66), Aristander (6, 8, wohl ein Platoniker: Dorival, Apport 199f) u. Moiragenes (c. Cels. 6, 41 für Apollonios v. Tyana; die Vita Philostrats hat O. wohl ignoriert: Koetschau aO. $xxviii_{10}$), vielleicht auch Antiphon u. Demosthenes (c. Cels. 4, 25), besonders aber Plutarch, aus dessen Schriften er vielfach zitiert (ebd. 1, 17. 29; 3, 79; 5, 38; 8, 35; anders Dorival, Apport 194), so aus dem verlorenen Traktat Περὶ ψυχῆς (c. Cels. 5, 57); an entlegeneren Texten kommen dazu die Bücher der Physiognomiker Zopyros, Loxos u. Polemon (ebd. 1, 33) u. Geschichten des Herakleides Pontikos (2, 16). – Eher beschränkt war O.' Kenntnis der griech. Historiker (Redepenning 1, 223f; v. Harnack 2, 87/9; Neuschäfer 173/85). Historisches als solches interessiert ihn wenig (de Lubac 329; Trigg 179/81; Fürst 134/40), weil es für das praktische Leben nicht nötig sei (c. Cels. 2, 21; in Jos. hom. 8, 2. 6 [GCS Orig. 7, 337. 342]), doch verfügt er über Kenntnisse in griechischer u. ‚barbarischer' Geschichte (c. Cels. 2, 21) u. vermag historische Beispiele anzuführen (ebd. 2, 17: Leonidas; 2, 30: Peloponnesischer Krieg u. Augustus; 8, 35: Lykurg u. Zenon). In der Regel bezieht er sich pauschal auf die ‚hellenischen Historien', so für die weite Verbreitung der Beschneidung (in Rom. comm. 2, 9 [171 H. B.]), heroische Selbstopfer für das Gemeinwohl (in Joh. comm. 28, 162 [GCS Orig. 4, 413]), asketisch lebende (in Mt. comm. 15, 15 [ebd. 10, 391]) u. mit dem Tod bestrafte Philosophen (in Joh. comm. 13, 376f [ebd. 4, 285]). Lediglich *Herodot spielt eine größere Rolle, aus dessen Historien er ausführlich zitiert (c. Cels. 3, 26; eher indirekte Rekurse: ebd. 2, 9; 5, 27; 8, 6; princ. 2, 9, 5); auch hinter der Beschreibung der Größe *Babylons (in Jer. frg. 41. 44 [GCS Orig. 3, 254f]) steht Herodot. Thukydides wird nur indirekt zitiert (c. Cels. 8, 21). Für Datierungen beruft sich O. auf die Chronik des Phlegon v. Tralleis (in Mt. comm. ser. 40. 134 [GCS Orig. 11, 79. 273]; c. Cels. 2, 14. 33. 59), einmal erwähnt er das Ἰουδαίων βιβλίον des Philon v. Byblos (ebd. 1, 15). Sein wichtigster historischer Gewährsmann war jedoch Josephus (s. o. Sp. 488). – Die meisten Referenzen beziehen sich auf die philosophische Literatur der Griechen (Redepenning 1, 228/30; Dorival, Apport 192/202; ders., Origène 830/5), vor allem auf Platoniker u. Stoiker. Von Platon (für Anekdoten über ihn: c. Cels. 1, 64; 3, 67) benutzt O. nahezu alle wichtigen Werke (Apologie, Kratylos, Epinomis, Epistulae, Gorgias, Ion, Kriton, Nomoi, Phaidon, Phaidros, Philebos, Politeia, Politikos, Symposion, Theaitetos, Timaios; auffälligerweise fehlt der Parmenides), am häufigsten Phaidros, Politeia, Nomoi, Timaios (den er sehr gut kennt: ebd. 4, 54 erkennt er, dass Kelsos eine Timaios-Stelle verwendet), Phaidon u. die Briefe (ep. 2, 6 u. 7). Er zitiert Platon teils direkt (zB. c. Cels. 4, 39), teils indirekt bzw. aus dem Gedächtnis (ebd. 1, 17. 29 ist Plutarch für das Platonzitat verwendet). Den Platoniker Kelsos u. seine Schrift Ἀληθὴς λόγος kennen wir ausschließlich durch O., der in seiner Apologie gegen ihn große Teile daraus wörtlich wiedergibt (H. E. Lona, Die ‚Wahre Lehre' des Kelsos [2005]). In der stoischen Literatur ist O. sehr belesen (zB. c. Cels. 1, 13; 4, 56; 5, 47; Crouzel, Philosophie 35f). Dazu zählen Zenons Hauptwerk über den Staat (c. Cels. 1, 5, freilich ein verbreitetes Zitat: Plut. repugn. Stoic. 6, 1034B; Clem. Alex. strom. 5, 76, 1; vgl. die Anekdote über Zenon in c. Cels. 8, 35), Chaeremons Schrift über die Kometen (ebd. 1, 59: s. u. Sp. 499), einige Schriften

des *Musonius Rufus (in Ps. 118, 161 frg. [118 Cadiou] mit einem ansonsten unbekannten Frg.: Dorival, Origène 834f), das Lexikon Περὶ Στωϊκῆς ὀνομάτων χρήσεως des Herophilus (in Ps. prol. frg. 4, 2 [14 R.]), vor allem aber Chrysipps Werke (c. Cels. 1, 40; 2, 12; 4, 48; 5, 57; 8, 49; dazu 4, 78 u. 8, 67: Dorival, Apport 212_{114}), darunter Περὶ παθῶν θεραπευτικός (c. Cels. 1, 64; 8, 51) u. Περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν εἰσαγωγή (ebd. 4, 63f; Chadwick 34; J. M. Rist, Beyond Stoic and Platonist. A sample of Origen's treatment of philosophy: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie [1983] 228/38), vielleicht auch Περὶ τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων (c. Cels. 4, 48) u. De fato (woraus das Euripideszitat ebd. 5, 23 stammen könnte); außerdem erwähnt O., dass Epiktet auch von einfachen Leuten gelesen werde, Platon hingegen nur von Gelehrten (6, 2; vgl. 3, 54; 7, 53f). Nicht zuletzt die griech. Werke über die Vorsehung hat er wohl intensiv studiert (4, 3). Von den Pythagoreern zitiert er aus fünf Schriften des Numenios (von denen wir vier nur dadurch kennen), nämlich Περὶ τἀγαθοῦ, Περὶ ἀριθμῶν, Περὶ τόπου, Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς u. einen Traktat mit dem Titel Ἔποψ, ‚Wiedehopf' (c. Cels. 1, 15; 4, 51; 5, 38. 57), u. rekurriert auf anonyme Pythagoreer (ebd. 2, 12; 3, 51; 7, 6) u. sogar auf (pseudepigraphische) Schriften des Pythagoras selbst (5, 57). Zudem greift O. auf Sophisten, Epikureer (zB. 4, 14) u. Peripatetiker (2, 27; 3, 75) zurück, darunter die Schrift Περὶ νομοθετῶν des Hermippus (c. Cels. 1, 15), sowie auf den Kyniker Oinomaos v. Gadara (J. Hammerstaedt, Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus [1988] 25/8: die Kritik an Apollos Mantik c. Cels. 3, 25 gleicht Oinomaos, frg. 1f [71f. 75 Hammerstaedt]). Unsicher ist, ob er Werke des *Aristoteles, vielleicht die Schrift über die Seele (wegen der Definition in princ. 2, 8, 1. 3) u. die Nikomachische Ethik (de Faye, Origène 3, 87_1; Koch 170; Crouzel, Philosophie 34; dagegen: Dorival, Apport 195), studiert hat (G. Bardy, Origène et l'Aristotélisme: Festschr. G. Glotz 1 [Paris 1932] 75/83), auf dessen Lehren er sich deutlich seltener bezieht (c. Cels. 1, 13. 21. 24; 2, 12; 4, 56; 5, 45; 7, 3; 8, 45; princ. 3, 6, 6; in Joh. comm. 13, 126 [GCS Orig. 4, 245]; in Gen. hom. 14, 3 [ebd. 6, 124]; in Rom. comm. 3, 1 [196 H. B.]; sel. in Ps. 35, 6 [PG 12, 1316]). Wohl nur indirekt rekurriert er auf die Vorsokratiker Anaxagoras (c. Cels. 5, 11), Demokrit (ebd. 1, 43; 2, 41; 7, 66; 8, 45), Empedokles (5, 49), *Heraklit (6, 12; 7, 65) u. Pherekydes (4, 89. 97; 6, 43).

2. Grammatik, Rhetorik u. Dialektik. O. beherrscht die Techniken der Grammatik u. Rhetorik u. setzt sie in weit höherem Maß als seine Vorgänger zur Bibelauslegung ein (Redepenning 1, 219/21; Neuschäfer 202/63). Nicht selten trifft man in seinen Texten auf das zugehörige Fachvokabular: σύνθεσις λέξεως, φράσις, περιβολή, κάλλος, τάξις, ἀκολουθία (c. Cels. 1, 62; 3, 20. 39. 68; 6, 1. 58f; 7, 59; in Mt. comm. 12, 39 [GCS Orig. 10, 156]; in Mt. comm. ser. 22 [ebd. 11, 38]; in Joh. comm. 4 [ebd. 4, 98f]; in Gen. hom. 15, 1; 16, 3 [ebd. 6, 127. 139]; in Rom. comm. 4, 9 [339 H. B.]; Neuschäfer 255). In der Regel bezieht sich O. darauf im Zusammenhang mit der paganen Kritik an der sprachlich-stilistischen Dürftigkeit der Bibel. O. teilt diese Wahrnehmung (in Num. hom. 9, 6 [GCS Orig. 7, 62]: nulla arte grammatica expoliti videntur), etwa wenn er Johannes u. Paulus, die er beide als ἰδιώτης τῷ λόγῳ (mit 2 Cor. 11, 6) bezeichnet, mangelnde ἀκολουθία bescheinigt (in Joh. comm. 13, 54 [GCS Orig. 4, 233]; in Rom. comm. 1, 1 praef.; 3, 1; 6, 9 [37. 193. 512f H. B.]; in Rom. frg. 4 [214 Ramsbotham]) u. die Möglichkeit eines Solözismus konzediert (in Joh. comm. 4, 1 [GCS Orig. 4, 98]; Gögler 40). Er gibt solcher Kritik allerdings die Wendung, dass er stilistische Qualität als irrelevant abtut (vgl. auch Greg. Thaum. paneg. in Orig. 102/8 [SC 148, 138/40]): Gerade an der sprachlichen Unzulänglichkeit der Bibel zeige sich ihre sachliche Überlegenheit in puncto Wahrheit (in Joh. frg. 4 [GCS Orig. 4, 487]; in Mt. frg. 301 II [ebd. 12, 1, 134]) u. Allgemeinverständlichkeit (c. Cels. 6, 1f. 58f; in Lev. hom. 7, 6 [GCS Orig. 6, 390]: in vilioribus verbis pretiosus lateat sensus; Redepenning 1, 48f). Indem er den unrhetorischen Charakter der Bibel in diesen Punkten kritisch mit der ästhetisch anspruchsvollen paganen Literatur kontrastiert (in Jer. frg. 36 [GCS Orig. 3, 252]), wertet er ‚den stolzen Dünkel griechischer Beredsamkeit' (in Gen. hom. 10, 2 [ebd. 6, 96]) als ‚überflüssige Kompositionskunst' ab (in Rom. comm. 6, 3 [463 H. B.]). Die ‚Kunst der Dialektik' gleiche Stechmücken, da sie die Seele ‚mit so großer Verschlagenheit einlullt, dass der Getäuschte nicht bemerkt, wie er getäuscht wird' (in Ex. hom. 4, 6 [GCS Orig. 6, 178]), weshalb die impiorum dogmata et

syllogismi philosophorum, die dialectici saeculi qui pro veris falsa confirmant bekämpft werden müssen (in Jos. hom. 18, 3 [ebd. 7, 408f]). Dahinter steht nicht nur die Aussage des Paulus, seine Verkündigung beruhe nicht auf kluger Überredungskunst (ebd. 26, 2 [459]: sermo dei ... non ex arte grammatica vel rhetorica veniens), sondern auf Geist u. Macht (1 Cor. 2, 4f: c. Cels. 1, 2; 3, 20; 6, 59; in Joh. comm. 4 [GCS Orig. 4, 98f]; in Mt. comm. ser. 22 [ebd. 11, 38]), sondern desgleichen Platons Misstrauen gegen die Rhetorik der Sophisten (Neuschäfer 255/7).

b. Naturwissenschaftliches. 1. Einzelne Fächer. O. verfügt über eine breite Gelehrsamkeit in den antiken Naturwissenschaften (Redepenning 1, 222f; v. Harnack 2, 99/105; Neuschäfer 188/96, wo auch die jeweiligen paganen Quellen oder Parallelen in reichem Maße notiert sind). Aus der Meteorologie referiert er, wohl im Anschluss an eine stoische Quelle, Theorien zur Entstehung von Blitzen (in Jer. hom. 8, 4 [SC 232, 366]; *Gewitter). In Astronomie hat er Spezialkenntnisse (vgl. W. Gundel, Art. Astronomie: o. Bd. 1, 836) über die Himmelssphären (princ. 2, 3, 6), über die Größe der Sterne (in Mt. comm. ser. 49 [GCS Orig. 11, 102f]) u. über Kometen mit Berufung auf die Schrift Περὶ κομητῶν des Stoikers Chaeremon (c. Cels. 1, 58f: der Geburtsstern von Betlehem als Glück, nicht wie antik üblich als Unglück verheißender Komet). In Geographie weiß er wohl um die Kugelgestalt der Erde (princ. 2, 3, 6; vgl. W. Wolska-Conus, Art. Geographie: o. Bd. 10, 178), in Geometrie kennt er die Verfahren der Synthese, Analyse u. Analogie (c. Cels. 7, 44; vgl. ebd. prol. 5). In seiner Verteidigung der Willensfreiheit gegen Astrologie u. Fatalismus (über die Chaldäer als Astrologen vgl. in Jer. hom. lat. 3, 4f [GCS Orig. 8, 314f]; in Hes. hom. 1, 10 [ebd. 8, 333]; sel. in Hes. 1, 1 [14, 180 Lommatzsch]) legt er ausgesprochene Detailkenntnisse an den Tag (philoc. 23, 1/11. 14/21 [SC 226, 130/66. 174/204]); seine Unterscheidung, dass die Sterne keine ‚poietische', sondern lediglich eine ‚semantische' Funktion besitzen, geht aber nicht auf Gen. 1, 14 zurück, wie O. das darstellt, sondern entstammt der Philosophie (vgl. Plot. enn. 2, 3 [52], 1). ‚Offenbar aus echter Freude an den Mineralien' schreibt O. in großer ‚Liebe zum Detail' (Neuschäfer 191) Exkurse über den Topas (in Ps. 118, 126f [SC 189, 392/4]; zu weiteren Fassungen dieser Katene: Neuschäfer 191f. 435$_{346/8}$) u. über die Perle (in Mt. comm. 10, 7 [GCS Orig. 10, 6/9]), wobei er für jenen sicher, für diesen wahrscheinlich das mineralogische Handbuch des Xenokrates v. Ephesus (Λιθογνώμων) benutzt (A. Scott, Origen's use of Xenocrates of Ephesus: VigChr 45 [1991] 278/85). *Bernstein gilt ihm als Legierung aus *Gold u. Silber (sel. in Hes. 1, 26 [14, 181 L.]) u. wertvoller als Gold (in Jer. hom. 11, 5 [SC 232, 426]; in Hes. hom. 1, 3 [GCS Orig. 8, 324]), *Diamant als härtestes Mineral (in Jer. frg. 30 [ebd. 3, 214]; in Jer. hom. lat. 3, 1 [ebd. 8, 304f]; zu letzterem vgl. Hieron. in Amos comm. 3, 7, 7/9 [CCL 76, 318f], wohl ebenso aus Xenokrates wie die Bemerkung zum ‚Adlerstein' in c. Cels. 4, 86, den die Adler zum Schutz ihrer Jungen in ihr Nest bringen: K. Schneider / E. Stemplinger, Art. Adlerstein: o. Bd. 1, 94), u. er kennt die Anziehungskraft zwischen *Magnet u. Eisen sowie zwischen Naphta u. Feuer (in Mt. comm. 10, 19 [GCS Orig. 10, 25]). Zoologische u. meist phantasievolle Erläuterungen, die vielfach den entsprechenden Ausführungen im *Physiologus ähneln, finden sich über den *Fuchs u. seine Verschlagenheit u. Wildheit (in Hes. hom. 2, 4 [ebd. 8, 345]; vgl. Physiol. 15 [57/60 Sbordone]; E. Dietz / J. B. Bauer, Art. Fuchs: JbAC 16 [1973] 170f), über den *Hirsch, dem Schlangengift nichts anzuhaben vermag (in Jer. hom. 18, 9 [SC 238, 208]; in Mt. comm. 11, 18 [GCS Orig. 10, 66]; in Mt. frg. 202 [ebd. 12, 1, 97f] über die Schlange u. ihr Gift; c. Cels. 2, 48; in Cant. comm. 3, 11, 12 [SC 376, 602]; in Cant. hom. 2, 11 [ebd. 37bis, 138/40]; vgl. Physiol. 11. 30 [36. 44 S.]), über das Rebhuhn u. seine Bosheit (in Jer. hom. 17, 1f [SC 238, 160/2]), über die Monogamie der Turteltauben (in Cant. comm. 2, 7, 8 [ebd. 375, 398]; in Lev. hom. 2, 2 [GCS Orig. 6, 290f]), über die Fortpflanzung der *Geier ohne Geschlechtsverkehr (c. Cels. 1, 37), über rationales Verhalten bei *Ameisen u. *Bienen (ebd. 4, 81f), über den *Löwen u. den *Panther (in Jer. frg. 3 [GCS Orig. 3, 199f]) sowie darüber, dass aus dem Rückgrat eines toten Menschen eine Schlange, aus dem Aas eines Rindes Bienen, aus dem eines Pferdes Wespen, aus dem eines *Esels Käfer u. überhaupt aus den meisten Kadavern Würmer entstünden (c. Cels. 4, 57. 59). Auch Botanisches findet sich, so die Baumart (cypros) auf Zypern, aus deren Blüte (botrys bzw. botrus, eigentlich ‚Traube') ein wohlrie-

chendes Öl (Henna) bereitet wurde (in Cant. comm. 2, 11, 1f. 9 [SC 375, 456. 460]), über *Myrrhe (eigentlich amoyrum genus quoddam arboris, ‚eine Art Baum ohne Duft' bzw. ‚ohne Frucht') u. Apfelbaum (ebd. 3, 8, 1. 4 [ebd. 376, 568. 570]) u. über verschiedene Baumarten (Weinstock, Feigenbaum, Apfelbaum, *Palme) auf dem Land eines reichen u. mächtigen Bauern (in 1 Sam. hom. 1 [GCS Orig. 8, 1]). Aus der *Musik erwähnt O. nur peripher Harmonien (in Mt. comm. 14, 1 [ebd. 10, 271]) u. Musiker- bzw. Dichterwettstreite (in Ps. 38 hom. 1, 2 [SC 411, 334]) u. warnt vor leichtfertiger Musik (sel. in Job 21, 12 [PG 12, 1035]).

2. Medizin. Angesichts des Selbstverständnisses des Christentums als Religion der Heilung u. des Heils u. des Verständnisses Christi als Heilands / *Arztes (Christus als ἀρχίατρος: in Jer. hom. 18, 5 [SC 238, 192]; in 1 Sam. 28 hom. 6 [GCS Orig. 3, 289]; in Ps. 37 hom. 1, 1 [SC 411, 260]; in Lc. hom. 13, 2 [ebd. 87, 208]; als solcher kann er jede *Krankheit der Seele heilen: c. Cels. 8, 72) zieht O. oft eine Analogie zwischen körperlicher u. seelischer Erkrankung bzw. Gesundung u. spielen Ärzte u. Medizin in metaphorischem Sinn eine große Rolle in seinen Schriften (zB. princ. 2, 7, 3. 10, 6; 3, 1, 15; c. Cels. 3, 3. 22/5. 42; in Jer. hom. 12, 5; 20, 3 [SC 238, 24/8. 260/6]; lat. 2, 6; 3, 4 [GCS Orig. 8, 295f. 313]; in Lev. hom. 7, 1; 8, 1 [ebd. 6, 372. 393f]; in Rom. comm. 2, 5 [120f H. B.]; philoc. 27, 4 [SC 226, 278/82]; D. G. Bostock, Medical theory and theology in Origen: Hanson / Crouzel 191/9; S. Fernández, Cristo médico según Orígenes [Roma 1999]). An Fachmedizinischem (v. Harnack 2, 102/4; Neuschäfer 196/202) lernt man bei O. die Unheilbarkeit von *Krebs (sel. in Prov. 30, 15 [PG 13, 32]; über seine Behandlung: in Hes. hom. 5, 1 [GCS Orig. 8, 371f]), die verbreitete Ansicht von einem *Fieber erregenden Übermaß an Speisen (princ. 2, 10, 4), die physiologische Erklärung der *Epilepsie bzw. Mondsucht aus der stoischen Medizin (Neuschäfer 199f) als Einfluss des feuchten Mondlichtes auf die Gehirnfeuchtigkeit, der er die bibl. Erklärung (Mt. 17, 15) als Besessenheit von einem unreinen Geist entgegensetzt (in Mt. comm. 13, 6 [GCS Orig. 10, 193/6]; F. J. Dölger, Der Einfluß des O. auf die Beurteilung der Epilepsie u. Mondsucht im christl. Altertum: ders., ACh 4, 95/109), die physische Folge von *Kastration (in Mt. comm. 15, 3 [GCS Orig. 10, 356]): Eunuchen haben keinen Bartwuchs u. aus stoischer Quelle eine Vererbungstheorie (in Joh. comm. 20, 35f [ebd. 4, 332f]), ‚die stark an die Grundlagen der Mendelschen Beobachtungen erinnert' (v. Harnack 2, 104); charakteristischerweise modifiziert er diese dahingehend, dass nur die physischen Eigenschaften des Menschen davon geprägt seien, nicht seine geistige Natur u. der Charakter seiner Seele, die vom freien Willen bestimmt werden (in Mt. comm. 13, 26 [GCS Orig. 10, 250f]; Chadwick 44). Ferner verfügt O. über Kenntnisse in Pharmakologie: Er weiß, dass Ysop Atembeschwerden lindert (in Lev. hom. 8, 10 [GCS Orig. 6, 410]), dass Galbanum durch seinen starken Geruch Schlangen vertreibt (ebd. 9, 8 [434]), dass aus Schlangengift hergestellte Medikamente gegen Schlangengift helfen (in Num. hom. 17, 1 [ebd. 7, 154]) u. dass aus dem Eingeweidesaft des Rehs eine Flüssigkeit zur Stärkung der Sehkraft gewonnen wird (in Cant. comm. 3, 11, 12 [SC 376, 602]; in Cant. hom. 2, 11 [ebd. 37bis, 140]). Mit großer Eindringlichkeit weist O. unter Rekurs auf *Hippokrates (flat. 1 [6, 90 Littré]) auf die oft schreckliche, eklige, mühselige u. seelisch belastende Arbeit der Ärzte hin (in Jer. hom. 14, 1 [SC 238, 66]; in 1 Sam. 28 hom. 8 [GCS Orig. 3, 292]; c. Cels. 4, 15; vgl. in Lc. hom. 13, 2 [SC 87, 208]) u. erwähnt ihre Praxis, bei einer großen Zahl von Kranken zuerst die schwersten Fälle zu behandeln (in Joh. comm. 32, 69 [GCS Orig. 4, 435]), sowie die Gefahr zu rascher, aber nicht vollständiger Genesung (princ. 3, 1, 13; vgl. 3, 1, 17; philoc. 27, 4f [SC 226, 278/86]; in Num. hom. 8, 1 [GCS Orig. 7, 51]; in Lev. hom. 10, 4 [ebd. 8, 421f]). Auch von der Vielfalt medizinischer Schulrichtungen weiß er (c. Cels. 3, 12), u. möglicherweise benutzt er *Galens medizinische Traktate De libris propriis, De usu partium corporis u. De ordine librorum suorum (R. M. Grant, Paul, Galen, and Origen: JournTheolStud NS 34 [1983] 533/6 auf der Basis von c. Cels. 1, 8/10).

III. Die Bibliothek des Origenes. a. Biographisches. O. nimmt einen zentralen Platz in der Geschichte des christl. u. antiken Bibliothekswesens ein (Carriker 1/36). Er ist sowohl in seinem Elternhaus als auch in den alexandrin. Bibliotheken mit Büchern aufgewachsen, doch verkaufte er die Büchersammlung seines Vaters (Eus. h. e. 6, 3, 8f; s. o. Sp. 465), die vermutlich die klass. Werke

der griech. Dichter u. Prosaschriftsteller enthielt. Nachdem er den Elementarunterricht für die Anfänger Heraklas übergeben hatte (ebd. 6, 15), lehrte er Geometrie, Arithmetik u. ‚andere grundlegende Wissenschaften' u. führte in die ‚verschiedenen Systeme der Philosophen' ein (6, 18, 3). Für diesen Zweck dürfte er schon in Alexandria eine Bibliothek aufgebaut haben, die vor allem philosophische Werke, aber auch jüdische (gewiss Philon), christliche u. gnostische enthielt, so Heracleons Johanneskommentar (s. o. Sp. 480). Auf seinen Reisen hat O. ebenfalls Bücher erworben, so die Psalterübersetzungen, die er in Nikopolis bei Actium u. ‚an einem anderen Ort' entdeckte (6, 16, 2; dazu kam noch eine in Jericho zZt. des Antoninus Severus gefundene: 6, 16, 3). In Caesarea, wo es seit dem Ende des 2. Jh. ein gemeindliches Archiv mit kirchlichen Dokumenten u. liturgischen Büchern gab (zu schließen aus 5, 25), begründete O. dann eine Bibliothek, die Pamphilus weiter ausbaute (6, 32, 3; Hieron. ep. 34, 1; vir. ill. 75, 1f [180/2 C.-G.]; vgl. 113, 1 [214]: bibliotheca Origenis et Pamphili) u. die Eusebius weiter pflegte sowie für sein umfangreiches Schrifttum nutzte. Ihre vermeintliche archäologische Lokalisierung (A. Negev, The palimpsest of Caesarea Maritima. Excavations and reconstructions: The Illustrated London News 243 [1963] 731) hat sich nicht bestätigt (Carriker 30f). Vermutlich bei der Eroberung Caesareas durch die Araber 640/41 ist sie untergegangen (ebd. 28f).

b. Der Bestand. 1. Bibl. u. christl. Bücher. Die Bibliothek des O. in Caesarea war, die späteren Zuwächse eingerechnet, eine der größten Privat- bzw. Gemeindebibliotheken der Spätantike (Isid. Hisp. orig. 6, 6, 1 gibt die nicht kontrollierbare Zahl von 30 000 volumina an). Ihre genaue Bestückung zZt. des O. zu ermitteln ist nur bedingt, aber in Umrissen doch möglich (vgl. die Liste bei Carriker 299/311). Sie enthielt eine vermutlich einmalige Sammlung an biblischen Schriften in verschiedenen Ausgaben bzw. Übersetzungen (darunter das wegen seiner Größe wohl nie als Ganzes kopierte Original der Hexapla: Hieron. in Ps. comm. 1, 4; 4, 8 [CCL 72, 180. 185]; in Tit. 3, 9 [ebd. 77C, 65]; lediglich die Kolumne mit der LXX wurde in einer von Pamphilus u. Eusebius besorgten Ausgabe separat verbreitet: Hieron. Vulg. Paral. prol. [546 Weber / Gryson]) u. christlichen Texten (auf die O. erstaunlich selten rekurriert), darunter apokryphe Evangelien (in Joh. comm. 2, 87 [GCS Orig. 4, 67]; in Jer. hom. 15, 4 [SC 238, 122]; in Mt. comm. 15, 14 [GCS Orig. 10, 388]; in Lc. hom. 1, 1f [SC 87, 98/100]; v. Harnack 2, 37f; zu weiteren Apokryphen vgl. ebd. 42/8), die Acta Pauli (princ. 1, 2, 3; in Joh. comm. 20, 91 [GCS Orig. 4, 342]; in Jer. hom. 20, 1 [SC 238, 250/2]; v. Harnack 2, 38f), den 1. Clemensbrief (princ. 2, 3, 6; in Joh. comm. 6, 279. 284 [GCS Orig. 4, 163]; sel. in Hes. 8, 3 [14, 205 L.]; ob auch die pseudoclementinischen Schriften darunter waren, ist unsicher: Carriker 199f), den Hirt des *Hermas, den O. für nahezu kanonisch hielt (in Lc. hom. 35, 3 [SC 87, 414]; in Hes. hom. 13, 3 [GCS Orig. 8, 449]; in Rom. comm. 10, 31 [840f H. B.]; v. Harnack 2, 34/6; Carriker 209), den *Barnabasbrief (in Lc. hom. 35, 3 [SC 87, 414/6] von v. Harnack 2, 36 so gedeutet), die Briefe des *Ignatius v. Ant. (in Lc. hom. 6, 4 [SC 87, 144]; Carriker 216f), vielleicht die Problemata Tatians (orat. 24, 5; c. Cels. 6, 51; Carriker 261) u. Werke *Melitos (v. Harnack 1, 21f; Carriker 272), sicher die Schriften des *Clemens v. Alex. (O. spielt an 119 Stellen auf 121 Stellen bei Clemens an, ohne ihn je namentlich zu nennen: A. van den Hoek, Origen and the intellectual heritage of Alexandria: Daly 40/50; vgl. die Beiträge in Perrone 377/427), den Dialog des Jason u. Papiscus (c. Cels. 4, 52; Carriker 305) u. die Sentenzen des Sextus, die O. für christlich hielt (c. Cels. 8, 30: sent. Sext. 109; in Mt. comm. 15, 3 [GCS Orig. 10, 354]: sent. Sext. 13. 273; in Hes. hom. 1, 11 [ebd. 8, 334]: sent. Sext. 352; in Ps. prol. frg. bei Epiph. haer. 64, 7, 3 [GCS Epiph. 2, 416]: sent. Sext. 22. 352; H. Chadwick, The Sentences of Sextus [Cambridge 1959] 107/16; Crouzel, Philosophie 48f). Zu den christl. Büchern gehören auch gnostische Schriften wie der Johanneskommentar Heracleons sowie postum der Nachlass des O., von dem man sich aus der von Pamphilus u. Eusebius abhängigen Werkliste des Hieronymus (ep. 33, 4) eine gute, wenn auch nicht vollständige Vorstellung machen kann (Carriker 235/43; s. o. Sp. 470/2).

2. Jüd. Bücher. An jüdischen Autoren besaß O. eine Schrift des Aristobulos über Allegorien (c. Cels. 4, 51; Carriker 157), von Josephus die Geschichte des Jüd. Krieges (in Lament. frg. 105. 109 [GCS Orig. 3, 273f]) u. die Apologie gegen Apion (c. Cels. 1, 16; 4,

11), vermutlich aber auch die Antiquitates (Carriker 158f), u. von Philon vermutlich alle noch heute vorhandenen Texte (die über diese christl. Benutzung erhalten geblieben sind), nachweislich De gigantibus, De opificio mundi, De ebrietate, Quis rerum divinarum heres sit, Quod deus immutabilis sit, De sobrietate, Quaestiones in Genesim, De confusione linguarum u. Legum allegoriae (Carriker 176_{92}), dazu De somniis (vgl. c. Cels. 6, 21); das von O. benutzte Onomastikon hebräischer Eigennamen (in Joh. comm. 2, 197 [GCS Orig. 4, 90]; in Gen. hom. 12, 4 [ebd. 6, 110]; in Num. hom. 20, 3 [ebd. 7, 191]) wird von Hieronymus (nom. hebr. praef. [CCL 72, 1f]) fälschlich Philon zugeschrieben (entgegen einer älteren Forschungsmeinung hat O. selbst kein etymologisches Wörterbuch verfasst: I. Opelt, Art. Etymologie: o. Bd. 6, 827f). Dazu kommt eine Reihe von apokryphen Schriften (v. Harnack 1, 17/9; 2, 48/50; Carriker 162f. 303): *Henoch (in Joh. comm. 6, 217 [GCS Orig. 4, 151]; in Num. hom. 28, 2 [ebd. 7, 282]; vgl. c. Cels. 5, 52/5), das vermutlich dritte Buch *Baruch (princ. 2, 3, 6), Assumptio Mosis (ebd. 3, 2, 1; in Jos. hom. 2, 1 [GCS Orig. 7, 297]), Testamente der zwölf Patriarchen (ebd. 15, 6 [392]; in Hes. hom. 4, 4 [ebd. 8, 364/6]), Gebet Josefs (in Joh. comm. 1, 221; 2, 188 [ebd. 4, 39. 88]; philoc. 23, 15 [SC 226, 180/2]), eine Abraham-Apokalypse (in Lc. hom. 35, 3 [ebd. 87, 414]), eine Elija-Apokalypse (in Mt. comm. ser. 28. 117 [GCS Orig. 11, 50. 250]), das Apokryphon Jesajas, das in die Ascensio Isaiae eingegangen ist (in Mt. comm. 10, 18 [ebd. 10, 24]; in Mt. comm. ser. 28 [ebd. 11, 50]; ep. 1, 13 [SC 302, 542/4]; in Jes. hom. 1, 5 [GCS Orig. 8, 247]), das Buch ‚Jannes et Mambres' (in Mt. comm. ser. 28. 117 [ebd. 11, 51. 250]) u. weitere Apokryphen, evtl. 4 Esra (v. Harnack 1, 19_2; 2, 50).

3. Pagane Bücher. Aus der paganen Literatur besaß O. vor allem philosophische Bücher. Eine erste Liste von Autoren, die O. ständig benutzt habe, gibt Porphyrios: Platon, Numenios, Cronius, Apollophanes, Longinus, Moderatus, Nicomachus, Pythagoreer, Chaeremon, Cornutus (Eus. h. e. 6, 19, 8; Carriker 125/8). Zweitens kann man aus der Bibliothek des Eusebius, die aus seinen Schriften zu ermitteln ist, rückschließen, dass folgende Autoren u. Werke wahrscheinlich schon in der Bibliothek des O. vorhanden waren: Alexander Polyhistor, *Chaeremon, Chrysipp, Numenios, Oinomaos, Philon v. Byblos, Platon, Plutarch, Zenon, dazu Geschichtswerke u. Handbücher (etwa die Doxographien des Arius Didymus u. PsPlutarch, die Eusebius benutzte) sowie poetische Florilegien (Carriker 8f). Drittens kann man aus allen antiken Autoren u. Werken, die O. in seinen Schriften zitiert oder auf die er rekurriert (s. o. Sp. 494/502), einen Katalog seiner Bibliothek zusammenstellen. Die obigen Namen wären so um ein Buch Περὶ φωνῆς (c. Cels. 2, 72; vgl. 6, 62) zu ergänzen, ferner um das Λιθογνώμων des Xenokrates, möglicherweise um Schriften des Hippokrates u. Galens (Carriker 130) sowie um (alle oder einzelne) Werke von Antiphon, Apollodor, Archilochos, Aristander, Aristophanes, Kallimachos, Demosthenes, Diodor (ebd. 146f), *Euripides, Herakleides Pontikos, Hermippus, *Herodot (ebd. 152f), *Hesiod, *Homer, Loxus, Moiragenes, *Musonius, Phlegon, Polemon, Zopyros u. schließlich vielleicht auch um Werke des Aristoteles (in Jer. hom. 20, 1 [SC 238, 254] zitiert O. wörtlich die Definition der ὁμώνυμα aus Aristot. cat. 1, 1a 1f; Neuschäfer $342f_{207}$. 404_{66}; in Joh. frg. 110 [GCS Orig. 4, 564] ruft er die aristotelische Definition von ῥῆμα auf), doch sieht es danach aus, dass O. bei seinen Rekursen auf Aristoteles (neben den oben notierten Belegen in c. Cels. vgl. in Joh. comm. 1, 90/108 [ebd. 20/3] die Definition von ἀρχή; in Rom. comm. 9, 2 [722 H. B.] die von ἁμαρτία; in Ps. prol. frg. 4, 2 [14 R.] die von τέλος u. σκόπος) durchweg von doxographischen Lexika abhängig ist (Dorival, Apport 195), die aristotelischen Schriften in der Bibliothek in Caesarea also nicht vorhanden waren (Carriker 84f; Denis 16). O. hat sein Wissen oft nicht direkt aus den Referenzautoren, weshalb unsicher bleibt, welche der genannten Autoren tatsächlich in seiner Bibliothek standen, sondern aus rhetorischen (hierher gehört wohl in Joh. comm. 20, 184 [GCS Orig. 4, 355] die Unterscheidung von ἐπιθυμία u. βούλησις sowie sel. in Ps. 2, 5; 4, 5 [PG 12, 1105. 1141] die zwischen θυμός u. ὀργή) u. philosophischen Handbüchern, die ein wertvolles Arbeitsinstrument in seiner Bibliothek bildeten (E. Klostermann, Origeniana: Ntl. Studien, Festschr. G. Heinrici [1914] 245/51; R. Cadiou, Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène: RevÉtGr 45 [1932] 271/85; E. Klostermann, Überkommene Definitionen im Werke des O.: ZNW 37 [1938] 54/61). Eine genaue Quellenbestim-

mung ist in den meisten Fällen nicht möglich, doch benutzte er wohl vor allem stoische doxographische Literatur (Neuschäfer 145/55. 188. 191. 198). Im einzigen sicheren Beleg zitiert O. aus dem Werk des Stoikers Herophilus mit dem Titel Περὶ Στωϊκῆς ὀνομάτων χρήσεως (in Ps. prol. frg. 4, 2 [14 R.]), das Definitionen (ὅροι) philosophischer Zentralbegriffe enthält. Dichterzitate können ebenfalls auf eine Anthologie zurückgehen (Carriker 137).

E. Origenes u. die antike Philosophie. I. Bewertung der Philosophie. a. Kritik an der Philosophie. Wo sich O. explizit über die Philosophie äußert (v. Harnack 1, 39/47; 2, 89/99), tut er dies in der Regel sehr kritisch (in Mt. comm. 12, 1 [GCS Orig. 10, 70]; in Jer. hom. 14, 8 [SC 238, 82]; in Lc. frg. 69 Rauer; in Rom. comm. 3, 1 [200/3 H. B.]; in 1 Sam. hom. 10 [GCS Orig. 8, 19]; in Jes. hom. 3, 1 [ebd. 253]; in Cant. comm. 4, 3, 27 [SC 376, 734]; in Ps. 36 hom. 3, 1 [ebd. 411, 126/8]; de Faye, Origène 1, 49; Crouzel, Philosophie 139/41; ders., Origène 207/15; A.-M. Malingrey, ‚Philosophia'. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque [Paris 1961] 161/73). Von der ‚trügerischen Nahrung der Philosophie' soll man sich fernhalten, da sie von der Wahrheit wegführt (in Lev. hom. 10, 2 [GCS Orig. 6, 444]); es gibt keine Weisheit der Welt, der nicht irgendeine immunditia beigemengt ist (ebd. 7, 6 [391]; vgl. c. Cels. prol. 5 mit Verweis auf den ‚leeren Trug' der Philosophie in Col. 2, 8). Als zentrale biblische Referenz dient ihm die Verwerfung der Weisheit der Welt als Torheit durch Paulus (1 Cor. 1, 19/25; 3, 18f: in 1 Cor. frg. 16 [247 J.]; c. Cels. 3, 44/8; 6, 12/4; 7, 44; in Ex. hom. 4, 6 [GCS Orig. 6, 177]; Crouzel, Philosophie 157/9). Umgekehrt setzt er sich in ebenfalls sehr kriegerischen Tönen mit Kritik der Philosophen am Christentum auseinander. In seinen Predigten (in Ex. hom. 4, 6. 9 [GCS Orig. 6, 178. 182]; in Num. hom. 20, 3 [ebd. 7, 192]; in Jos. hom. 7, 1. 7 [ebd. 327f. 334f]) scheint er sich dabei heftiger zu äußern als in seinen Kommentaren (in Cant. comm. 2, 1, 34 [SC 375, 280]) u. Traktaten (c. Cels. 8, 38), was auf das Konto der Rhetorik der Abgrenzung zu buchen ist, deren sich O. in den Mahnungen an seine Gemeinde befleißigt (gegenüber der Philosophie genauso wie gegenüber dem Judentum, wie in Lev. hom. 12, 5 [GCS Orig. 6, 463]: cessantibus vel philosophorum sophismatibus vel superstitionibus Iudaicis, gegenüber letzterem freilich häufiger: s. o. Sp. 486). Einzelne Philosophen u. philosophische Traditionen werden von O. kaum einmal namentlich genannt, u. es begegnen auch nur selten Zitate aus philosophischen Texten (außer in der Kontroverse mit Kelsos: Koetschau aO. [o. Sp. 490] xxixf), doch wenn sie genannt werden (meist in c. Cels.), werden sie sehr häufig u. überraschend stark bis hin zur Abwertung kritisiert (Denis 16/25; Crouzel, Philosophie 19/67; Dorival, Apport; ders., Origène 828/42).

b. Einstellung zu einzelnen Philosophen u. Schulen. 1. Epikureer (u. Kyniker). Als Anhänger der Lust (in Lev. hom. 8, 9 [GCS Orig. 6, 406], die einzige Stelle außerhalb von c. Cels., an der *Epikur genannt wird; v. Harnack 1, 43; vgl. in Iudc. hom. 1, 1; 4, 1; 5, 5 [GCS Orig. 7, 467. 488. 495], wo auch Kyniker gemeint sein könnten, die in Ex. hom. 4, 6 [ebd. 6, 178] mit Ungeziefer verglichen werden, da sie zu allen anderen unverschämten Täuschungen hinzu auch noch voluptas u. libido als höchstes Gut anpreisen; *Kynismus) u. Leugner der Vorsehung (c. Cels. 3, 75) nehmen die Epikureer den untersten Rang unter allen Philosophen ein (ebd. 2, 27), ja seien so wenig Philosophen wie die Gnostiker Christen (5, 61); ihre Tapferkeit bestehe lediglich darin, ein Übel zu ertragen, um nicht größere zu erleiden (5, 47). Weil sie die Vorsehung ablehnen (in Rom. comm. 3, 1 [200f H. B.], das ist der Hauptvorwurf; dazu kommt Kritik am Atomismus: c. Cels. 4, 14. 75; in 1 Cor. frg. 16 [247 J.]), werden sie von O. (wie von Clem. Alex. strom. 1, 1, 2) als Atheisten (im antiken Sinn) gebrandmarkt (c. Cels. 1, 8. 10. 13. 21; 2, 13. 42; 3, 75; 4, 75; 5, 3; in 1 Cor. frg. 16 [247 J.]; vgl. princ. 2, 1, 4); ihre Anbetung der Götter sei nur geheuchelt, um sich dem Aberglauben der Masse anzupassen (c. Cels. 7, 66). Die Heftigkeit von O.' Kritik hängt rhetorisch-apologetisch auch damit zusammen, dass er Kelsos fälschlich für einen Epikureer dieses Namens aus dem 2. Jh. hält (ebd. 1, 8. 10; 2, 60; 3, 35. 49. 80; 4, 75) u. er entgegen seiner Zweifel an dieser Identifizierung (ebd. 4, 54) weiter gegen seinen angeblichen Epikureismus polemisiert (Markschies 128/41). – Die Kyniker kann O. auch positiv werten, so Krates für die Aufgabe seines Reichtums (in Mt. comm. 15, 15 [GCS Orig. 10, 391]; Dorival, Origène 835).

2. Aristoteles u. Peripatetiker. O. schätzt Aristoteles kaum mehr als Epikur u. kriti-

siert Peripatetiker oft zusammen mit Epikureern (c. Cels. 1, 24. 43; sehr polemisch: ebd. 2, 27; 5, 45; 7, 3; 8, 45), insbesondere für seine Beschränkung der Vorsehung auf die supralunare Sphäre (1, 21; in Rom. comm. 3, 1 [201f H. B.]; in Rom. frg. 1 [130 Scherer]; sel. in Ps. 35, 6 [PG 12, 1316]; die Idee stammt aus dem pseudoaristotelischen Traktat De mundo, wird aber von den christl. Theologen unisono Aristoteles selbst zugewiesen), weil damit keine Beziehung zwischen Gott u. Mensch möglich ist (c. Cels. 3, 75) u. Gebete u. Opfer nutzlos sind (ebd. 2, 13). In mancher Kritik erweist sich O. als Platoniker, so wenn er wie andere Platoniker, mithin nicht als Christ, sondern aufgrund seiner philosophischen Grundeinstellung, wie Alcinous u. Atticus (Koch 265. 269) Kritik an der zu humanen (c. Cels. 1, 10) peripatetischen Güterlehre (philoc. 26, 1 [SC 226, 234/8]; in Rom. comm. 3, 1 [201 H. B.]; in Rom. frg. 1 [130 Sch.]; frg. in Ps. 4, 7 [74 Cadiou]) u. wie Atticus u. Calvisius Taurus (Koch 271. 274) am fünften Element übt (princ. 3, 6, 6; in Joh. comm. 13, 126 [GCS Orig. 4, 245]; vgl. c. Cels. 4, 56) u. wie Alcinous (Koch 272f) die Kritik des Aristoteles an der platonischen Ideenlehre (anal. post. 1, 22, 83a) zurückweist (c. Cels. 1, 13; 2, 12). Trotz dieser Polemik hat er manche Gedanken der aristotelischen Tradition (vermittelt über stoische u. mittelplatonische Quellen: Karpp 216; s. o. Sp. 506) doch aufgegriffen (Crouzel, Philosophie 34), insbesondere die Metriopathie aus der peripatetischen Psychologie u. Ethik, die mit der stoischen Apathie (in 1 Cor. frg. 23 [500 J.]) innerhalb eines aretalogischen Schemas zwei aufeinanderfolgende Stufen der praktischen Tugend bildet, die ihrerseits wieder Grundlage der theoretischen ist (Ch. Hengstermann, Leben des Einen. Der Tugendbegriff des O.: F. W. Horn / U. Volp / R. Zimmermann [Hrsg.], Ethische Normen des frühen Christentums [2013] 433/53). Auch die Polarität von Aktualität u. Potenzialität (in Joh. comm. 2, 157 [GCS Orig. 4, 81]; in Joh. frg. 7 [ebd. 489]; in Mt. comm. 12, 32 [ebd. 10, 142]; in Rom. comm. 8, 2 [648f H. B.], wo sie in stoischer Variante präsentiert wird) u. seine Ausführungen über ἀρχή (in Joh. comm. 1, 90/124 [GCS Orig. 4, 20/5]) u. αἰτία (princ. 3, 1, 2/5) lassen neben einem stoischen einen aristotelischen Hintergrund erkennen (s. u. Sp. 536f).

3. Stoa u. Stoiker. Mit stoischem Gedankengut ist O. aus direkter Kenntnis stoischer Autoren (s. o. Sp. 496f) u. durch stoische Lexika (s. o. Sp. 506f) sehr vertraut (Dorival, Origène 826). Was er daraus aufgreift, ist Gemeingut im Mittelplatonismus; er verhält sich also erneut wie ein Platoniker. Da die Stoiker anders als Epikureer u. Peripatetiker an die Vorsehung glauben (c. Cels. 4, 54. 74. 81), rekurriert O. vielfach positiv auf einzelne stoische Anschauungen, speziell in der Ethik (Crouzel, Philosophie 37), u. finden sich zahlreiche parallele Ideen, Begriffe u. Metaphern (c. Cels. 3, 69; princ. 2, 6, 6; differenziert dargestellt bei Chadwick; vgl. Dorival, Apport 199), so zur Absolutheit der Tugenden (c. Cels. 5, 28. 47), zur Rationalität der Tiere u. ihrer Unterlegenheit gegenüber dem Menschen (ebd. 4, 81), zum stoischen Weisen (in Joh. comm. 2, 112f [GCS Orig. 4, 72f]; c. Cels. 6, 48; in 1 Cor. frg. 17 [353 J.]; in Cant. comm. 4, 2, 18 [SC 376, 710]) u. zur Ehemoral (c. Cels. 7, 63; F. J. Dölger, O. über die Beurteilung des Ehebruchs in der Stoischen Philosophie: ders., ACh 4, 284/7; vgl. H. Crouzel, Virginité et mariage selon Origène [Paris 1963]); auch zur Erklärung von Lots Inzest mit seinen Töchtern (Gen. 19, 30/8) zieht er eine stoische Überlegung heran (c. Cels. 4, 45; in Gen. hom. 5, 3f [GCS Orig. 6, 61f]). Energische Kritik übt er hingegen an der stoischen Theologie u. Kosmologie, u. zwar am Materialismus in der Seelen- (c. Cels. 7, 37) u. Gotteslehre (in Joh. comm. 13, 125/8; 20, 158f [GCS Orig. 4, 244f. 351]; c. Cels. 1, 21; 3, 75; 4, 5. 14; 5, 12; 6, 71; 8, 49; in Rom. comm. 3, 1 [202 H. B.]) u. dem damit einhergehenden Pantheismus (c. Cels. 5, 7), womit er einerseits als Platoniker die akademische Kritik (Carneades) aufgreift (Chadwick 34/6), andererseits gegen den verbreiteten christl. Anthropomorphismus vorgeht (Crouzel, Philosophie 43; G. Hällström, Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria [Helsinki 1984] 64/9), sowie an der Ekpyrosis (c. Cels. 6, 71; 8, 72) u. einem endlosen Kreislauf identischer Welten (ebd. 4, 12. 67f; 5, 20. 23; princ. 2, 3, 4), den er als Verstoß gegen die Willensfreiheit (s. u. Sp. 551) dezidiert ablehnt (Chadwick 40f).

4. Pythagoreer. Eine ähnliche, astrologisch konfigurierte Theorie zyklischer Wiederkehr kritisiert O. aus demselben Grund an den Pythagoreern (c. Cels. 5, 21) ebenso wie die Seelenwanderung (ebd. 3, 75; 5, 41. 49; 8, 28).

Ansonsten redet er von ihnen mit ausgesprochener Hochachtung (3, 51), besonders über *Numenios (1, 15), ,den bei weitem besten Erklärer Platons' (4, 51), den Porphyrios in seiner Liste der Lektüre des O. unter den Pythagoreern aufzählt (s. o. Sp. 505; R. Somos, Origen and Numenios: Adamantius 6 [2000] 51/69). Die enge Verbindung von (Neu-)Pythagoreismus u. (Mittel-)Platonismus spiegelt sich darin, dass O. von den Anhängern des Pythagoras u. Platons, die an die Unsterblichkeit der Seele u. an ein glückseliges Leben glauben (c. Cels. 3, 80), wie von einer einzigen Schule redet.

5. Platon. Der Höhepunkt des griech. Denkens u. überhaupt des menschlichen Denkens außerhalb der Bibel ist für O. Platon, der neben Philon (u. durch diesen in Kombination mit der Bibel vermittelt; s. o. Sp. 490f) einen enormen Einfluss auf seine Denkform, die zutiefst platonisch ist (s. u. Sp. 561/5), ausgeübt hat (Crouzel, Philosophie 49f). Wie der Platoniker Kelsos (A. Miura-Stange, Celsus u. O. [1926]) greift O. zentrale platonische Vorstellungen auf, setzt sich aber auch kritisch mit ihnen auseinander (O'Leary 195/240). So rezipiert er neben verschiedenen Bezugnahmen (c. Cels. 4, 62 auf Theaet. 176a zur Frage der Quantität der Übel in der Welt; c. Cels. 6, 8 auf ep. 6, 323d; c. Cels. 6, 12f auf ep. 6, 322de; c. Cels. 3, 80; 6, 19f; 7, 44 auf Phaedr. 247c; c. Cels. 7, 30f auf Phaed. 109d/110e; vgl. c. Cels. 6, 15f; 7, 58; s. u. Sp. 552 zu leg. 4 u. Jes. 6) die platonische Opposition zwischen unsichtbarem Sein, Wahrheit u. Wissen vs. sichtbarem Werden, Irrtum u. Meinen bzw. Glauben (Plat. resp. 6, 506b/509b: c. Cels. 7, 45), die Unsterblichkeit der Seele (Phaed. 81d; Phaedr. 246b/d: c. Cels. 2, 60; M.-B. v. Stritzky, Die Bedeutung der Phaidrosinterpretation für die Apokatastasislehre des O.: VigChr 31 [1977] 282/97), an der er aber (wie bei den Pythagoreern) die Seelenwanderung ablehnt (c. Cels. 1, 13. 20; 4, 17), die Theorie der magischen Kraft von Götternamen (Phileb. 12bc: c. Cels. 1, 25; 4, 48), die er gegen die Skepsis der Epikureer u. Peripatetiker verteidigt (ebd. 1, 24; G. Bardy, Origène et la magie: RechScRel 18 [1928] 126/42; J. Dillon, The magical power of names in Origen and later Platonism: Hanson / Crouzel 203/16) u. die Erlaubtheit einer Lüge unter bestimmten Bedingungen (resp. 3, 389b: strom. 6 frg. bei Hieron. c. Rufin. 1, 18 [CCL 79, 17f]; T. Adamik, Origène et le mensonge: Perrone 1213/7; Fürst 179/82. 287/90; ders., Art. Lüge [Täuschung]: o. Bd. 23, 633. 637f zu c. Cels. 4, 18f; in Jer. hom. 19, 15; 20, 1/4 [SC 238, 238/48. 250/72]). In Plat. ep. 2, 312e/313a meint O. (wie schon Iustin. apol. 1, 60, 7 u. Clem. Alex. strom. 5, 103, 1) die Trinität entdecken zu können (c. Cels. 6, 18f), u. die Ideenlehre, die Plat. ep. 7, 342ab skizziert, deutet O. auf die heilsgeschichtl. Etappen der mystischen Erkenntnis (c. Cels. 6, 9; Crouzel, Connaissance 213/5; ders., Philosophie 56f). Auch die drei Seelenteile Platons (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία; Phaedr. 246ab; resp. 4, 434d/441c; Tim. 69c/72d) greift er auf (in Hes. hom. 1, 16 [GCS Orig. 8, 339f]; in Lc. frg. 54 Rauer; sel. in Ps. 17, 29 [PG 12, 1236]), obgleich er selbst dieser Einteilung reserviert gegenübersteht (princ. 3, 4, 1) u. seinerseits ein komplexes Modell aus platonischen u. paulinischen Elementen schafft (s. u. Sp. 541/4). Auch in der Schöpfungslehre weicht er insofern von Platon ab, als Gott nach O. nicht nur den Geist (so Tim. 69cd), sondern Geist u. *Materie schafft; gegen die mittelplatonische Einstufung der Materie als eines eigenständigen Prinzips (zB. Alcinous did. 8/10: Materie, *Ideen, Gott; ebd. 14: Ewigkeit des Kosmos) wendet sich O. gegen die Ewigkeit der Materie (princ. 3, 5; in Gen. frg. bei Eus. praep. ev. 7, 20 [GCS Eus. 8, 1, 402f]) u. vertritt die creatio ex nihilo (princ. 1 praef. 4; 1, 3, 3; 2, 1, 4f; in Joh. comm. 1, 103 [GCS Orig. 4, 22]; in Jes. hom. 4, 1 [ebd. 8, 258]). Direkt widerspricht er dem locus classicus des mittleren Platonismus, ,den Schöpfer u. Vater des Universums zu finden sei schwierig u. ihn allen mitzuteilen unmöglich' (Tim. 28c), in dem die Möglichkeit der Gotteserkenntnis für eine Elite behauptet ist (so die Sicht des Kelsos: c. Cels. 6, 66; 7, 36. 42): Es sei dem Menschen vielmehr unmöglich, Gott zu erkennen, wenn ihm dies nicht durch Offenbarung geschenkt werde (in Lc. hom. 3, 1/3 [SC 87, 120/2]; s. u. Sp. 529), u. er sei für alle unaussprechlich (c. Cels. 7, 42/5; vgl. 2, 72; 4, 15; 6, 68; Crouzel, Connaissance 112/30; J. S. O'Leary, Knowledge of God. How prayer overcomes Platonism: Heidl / Somos 447/68), weshalb er der Aussage Platons in ep. 7, 341cd zustimmt, das höchste Gute sei unaussprechlich (c. Cels. 6, 3). Der platonische Christ O. argumentiert hier also mit Platon gegen Platon u. die Platoniker. Sein Hauptvorwurf an Platon ist der (auch später immer wieder erhobene) der Idolatrie: Ob-

wohl er besser als alle anderen Philosophen von Gott gedacht habe, habe er doch nicht die richtigen Konsequenzen für die Gottesverehrung daraus gezogen (ebd. 6, 3/5. 17; Crouzel, Philosophie 69/101; Th. Kobusch, Das Christentum als die wahre Philosophie: Lies 442/6; Kobusch, O. 31/4; Fürst 460/71).

c. Wert der Philosophie. Ungeachtet dieser vielfältigen Kritik schreibt O. der Philosophie doch einen Wert zu (v. Harnack 1, 45f). Dieser liegt zum einen in ihrer Verwendbarkeit für apologetische Zwecke (in Gen. hom. 11, 2 [GCS Orig. 6, 103]; in Ex. hom. 4, 9 [ebd. 182]; Crouzel, Philosophie 149f), vor allem aber in ihrem propädeutischen Sinn (ebd. 144/8. 158f; Kobusch, O. 27/9): Wie die antiken Wissenschaften generell (s. o. Sp. 491f) dient sie als Vorbereitung auf die Theologie u. speziell als Hilfe für die Erklärung der Bibel (ep. 2, 1/3 [SC 148, 186/92]). Zu diesem Zweck plädiert O. für eine philosophische Ausbildung der christl. Theologen (c. Cels. 3, 58; in Ex. hom. 2, 2 [GCS Orig. 6, 156f]) u. gehört die Lektüre der antiken philosophischen Literatur zum Pflichtprogramm in seiner Schule (Greg. Thaum. paneg. in Orig. 150/83 [SC 148, 158/72]; zu den Gefahren: in Num. hom. 20, 3 [GCS Orig. 7, 191/6]). Biblisch rechtfertigt O. die Benutzung heidnischer philosophischer Literatur mit der allegorischen Deutung der goldenen u. silbernen Gefäße, welche die Israeliten aus Ägypten mitnahmen (ep. 2, 2f [SC 148, 188/90]; vgl. in Jos. hom. 6, 1 [GCS Orig. 7, 323]), u. der Heirat einer Nichtjüdin nach Beschneidung ihrer *Haare u. Nägel (in Lev. hom. 7, 6 [ebd. 6, 390f]). – Entgegen der Verwerfung der ‚Weisheit der Welt' bei Paulus (s. o. Sp. 507) kann O. der Philosophie auch einen positiven Stellenwert zuschreiben: In ‚menschlicher Weisheit' als dem ‚Wissen von den göttlichen u. menschlichen Dingen sowie ihren Ursachen' (c. Cels. 3, 72; in Jer. hom. 8, 2 [SC 232, 358]; in Mt. comm. 17, 2 [GCS Orig. 10, 578]; sel. in Prov. 1, 2 [PG 13, 17/20]), wie er mit der stoischen Definition im Anschluss an Philon sagt (congr. erud. gr. 79; A. H. B. Logan, Origen and Alexandrian wisdom christology: Hanson / Crouzel 124f), ‚manifestiert sich eine gewisse Größe' (c. Cels. prol. 5; vgl. 1, 64; 3, 68). Sie gilt ihm als ‚neutrales' Vermögen, von dem aus man sich zur göttlichen Weisheit hin entwickeln kann (in Rom. comm. 4, 9; 6, 9 [339f. 513f H. B.]; in Rom. frg. 9 [230 Sch.]; Denis 21); sie ist ein γυμνάσιον τῆς ψυχῆς, deren Ziel u. Vollendung die göttliche Weisheit ist (c. Cels. 6, 13; Crouzel, Connaissance 451/60). In dieser Perspektive sieht er eine erstaunlich weitgehende Kongruenz zwischen der Philosophie u. der Bibel im Gottesbegriff (Monotheismus, Schöpfung der Welt durch Gottes Wort), in der Ethik u. in der Physik (in Gen. hom. 6, 2; 14, 3 [GCS Orig. 6, 67f. 123f]; Denis 18f; v. Harnack 1, 39/41) u. sogar in der Eschatologie, denn viele Philosophen glauben an die Unsterblichkeit der Seele, an ein künftiges Gericht u. die Vergeltung guter Werke (in Lev. hom. 7, 6 [GCS Orig. 6, 390]). Die Differenz macht die Bibel: Wie die Häretiker lehnen die Philosophen die bibl. Aussagen darüber ab, weil sie die einfachen Worte nicht geistig zu deuten verstehen (ebd.). Insgesamt beschreibt O. damit sein Verhältnis zur Philosophie ausgesprochen dialektisch, aber auch sehr differenziert (Dorival, Apport 203; Neuschäfer 161) u. kenntnisreich (er hat sich nicht nur oberflächlich mit Philosophie befasst, so dass ihm die Unvereinbarkeiten entgangen wären; anders Denis 15f).

II. Philosophie u. Exegese. a. Grundsätzliches. In den programmatischen Aussagen des O. über die Philosophie u. Philosophen wird die enge Verschränkung, die zwischen Philosophie u. Exegese bzw. Theologie in seiner Bibelauslegung u. in seinem theologischen Denken tatsächlich anzutreffen ist, nicht greifbar. Natürlich hat O. (wie andere christl. Theologen) bestimmte philosophische Aussagen u. Theorien verworfen, aber über die viel grundsätzlichere Frage, inwieweit die Denkform der Philosophen, besonders der Platoniker, sein christliches Denken beeinflusst hat, ist damit noch nichts gesagt (O'Leary 13). Mit der schlichten Dialektik von kritischer Distanzierung bei gleichzeitiger propädeutischer Nutzung ist die tatsächliche Komplexität des von ihm geschmiedeten Amalgams nicht zu erfassen. Das Herz der christl. Vision des O. ist die Kontemplation der Ankunft des Wortes Gottes in der Welt u. in der Seele, wie es die bibl. Offenbarung nach seiner Wahrnehmung bezeugt. Doch kann man im Blick darauf nicht Vernunft gegen Offenbarung setzen (gegen Crouzel, Philosophie 11f). Denn gerade dieser Fokus auf die Seele u. ihre Begegnung mit dem göttlichen *Logos ist platonisch. Die Komplexität dieser Verschränkung ist viel-

leicht besser so erfasst: Die biblisch geprägte spekulative Vision des O. ist theologisch, folgt aber einem philosophischen Rahmen u. umfasst philosophische Fragen, auf die O. allerdings Antworten gibt, die dazu tendieren, den Beitrag der Philosophen als überflüssig erscheinen zu lassen (O'Leary 20), gewissermaßen mit der Bibel u. mit der Philosophie gegen die Philosophie. Um dieses facettenreiche Geflecht zu erhellen, ist die Bedeutung der antiken Wissenschaft u. Philosophie für die Exegese sowie das Verhältnis zwischen Philosophie u. Theologie in der Denkform des O. zu analysieren.

b. Exegese als Wissenschaft. 1. Methodik. Indem O. nicht-christliches Wissen aus allen Bereichen (s. o. Sp. 494/502) zur Erklärung der Bibel heranzieht, schafft er die nach antiken Maßstäben wissenschaftliche Form der Textauslegung in umfangreichen Kommentaren (Hanson 360/2; Gögler 39/59; Trigg 244/6; Fürst 85/93). Wie die kaiserzeitl. Philosophie in der Kommentierung der ,Klassiker' Platon u. Aristoteles (P. Hadot, Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque: M. Tardieu [Hrsg.], Les règles de l'interpretation [Paris 1987] 14/23; L. Fladerer / D. Börner-Klein, Art. Kommentar: o. Bd. 21, 289/96) expliziert sich die entstehende christl. Theologie wesentlich als Kommentierung der Bibel. In diese führt O. systematisch die ihm als ehemaligem Grammatiklehrer (s. o. Sp. 464) wohlvertrauten Techniken der alexandrin. Philologie ein: Textkritik (διορθωτικόν), Wort- u. Sacherklärung (γλωσσηματικόν u. ἱστορικόν), Erläuterungen zur Grammatik, Rhetorik u. Metrik eines Textes (τεχνικόν u. μετρικόν), die Identifizierung der jeweils sprechenden Person (τὸ πρόσωπον τὸ λέγον; dazu jetzt in Ps. 77 hom. 1, 2 fol. 217r: ὡς ἔθος ἡμῖν ἐπὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν προφητείων ζητεῖν τί τὸ πρόσωπον τὸ λέγον, οὕτως καὶ ἐνθάδε ζητητέον τίς ὁ λέγων) sowie die Würdigung seines Inhalts (κρίσις ποιημάτων; Hanson 162/86; Neuschäfer 85/285 mit zahlreichen Belegen). Den textwissenschaftlichen Standards seiner Zeit gemäß erörtert O. in den Proömien zu seinen Kommentaren (M. Skeb, Exegese u. Lebensform. Die Proömien der antiken griech. Bibelkommentare [Leiden 2007] 137/278; A. Fürst, Origen. Exegesis and philosophy in Early Christian Alexandria: J. Lössl / J. W. Watt [Hrsg.], Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity [Farnham 2011] 16/25) ohne festes Schema (Skeb aO. 14/68. 119/27. 209f; anders Neuschäfer 57/84; Markschies 80f; R. E. Heine, The introduction to Origen's commentary on John compared with the introductions to the ancient philosophical commentaries on Aristotle: Dorival / Le Boulluec 3/12) die ,Prolegomena', die vor der Lektüre u. Erklärung des Textes im Schulunterricht zu besprechen sind (in Joh. comm. 1, 88 [GCS Orig. 4, 19]: τὰ πρὸ τῆς συναναγνώσεως τῶν γεγραμμένων; in Cant. comm. prol. 1, 8 [SC 375, 86]), nämlich Hauptthema des Buches, Position im Lesezyklus, Titel (ebd.), Gattung (ebd. prol. 1, 1 [80]; in Joh. comm. 1, 88 [GCS Orig. 4, 19] mit den schulbuchmäßigen Ausführungen ebd. 1, 27/31 [9f] über die Gattung ,Evangelium') u. Aufbau (13, 1 [226]) sowie die Technik der prosopologischen Auslegung (in Cant. comm. prol. 1, 1/3 [SC 375, 80/2]; philoc. 7, 1 [ebd. 302, 326]). O. rückt seine exegetischen Werke explizit in den Kontext wissenschaftlicher philosophischer Kommentare seiner Zeit, indem er ein methodisch strukturiertes u. kontrollierbares Auslegungsverfahren auf die Bibel anwendet (Markschies 63/89. 195/222).

2. Die Hexapla. Eine verlässliche Textgrundlage als Arbeitsinstrument für die Auslegung schafft O. (bzw. mit der immensen Arbeit wohl betraute Mitarbeiter) mit der sechsspaltigen Synopse des AT (Hexapla) (in Homilien u. Kommentaren diskutiert er gelegentlich Textvarianten: in Gen. hom. 3, 5 [GCS Orig. 6, 45]; sel. in Ps. prol.; 2, 1. 10. 12; 4, 5; 29, 8; 71, 19 [PG 12, 1069. 1101. 1112. 1116f. 1144f. 1296]; in Ps. 118, 119 [SC 189, 380]; in Jer. hom. 14, 3; 15, 5; 16, 5 [ebd. 238, 68/70. 122/4. 142/4]; in Hes. hom. 11, 1 [GCS Orig. 8, 424]; in Mt. comm. 16, 16 [ebd. 10, 531]). In der ersten Spalte steht der hebr. Text in hebräischer Schrift, in der zweiten eine griech. Transkription als Lesehilfe für den unpunktierten hebr. Konsonantentext (G. Mercati, Il problema della colonna 2 dell'Esaplo: Biblica 28 [1947] 1/30. 173/215; R. G. Jenkins, The first column of the Hexapla: A. Salvesen [Hrsg.], Origen's Hexapla and fragments [Tübingen 1998] 88/102; G. J. Norton, Observations on the first two columns of the Hexapla: ebd. 103/24, gegen die Skepsis von Nautin 303/39; s. o. Sp. 487f), in der dritten die pedantisch wörtliche Übersetzung Aquilas, in der vierten die in gutem Griechisch gehaltene des Symmachus, in der

fünften die LXX, in der sechsten die Übersetzung des Theodotion, im Psalter ergänzt um weitere Übersetzungen (E. Tov, Die griech. Bibelübersetzungen: ANRW 2, 20, 1 [1987] 180; Daniélou, Art. Origène 885/8). Mit Hilfe der diakritischen Zeichen der alexandrin. Homerphilologie kennzeichnet O. literarkritisch (nicht textkritisch) die Abweichungen der LXX vom hebr. Text (zu Unrecht bestritten von A. Grafton / M. Williams, Christianity and the transformation of the book [Cambridge, Mass. 2006] 86/132): Obeloi für überschüssige Passagen, Asteriskoi für fehlende, die er aus Theodotion ergänzt (orat. 14, 1 [GCS Orig. 2, 332]; ep. 1, 7 [SC 302, 530/2]; in Mt. comm. 15, 14 [GCS Orig. 10, 388]; in Rom. comm. 6 frg. 2 [192 Sch.]).

c. Bibl. Hermeneutik. Die philologische Methodik, die O. auf die Bibel anwendet, fundiert er hermeneutisch mit einer christl. Wissenschaftstheorie (Fürst 93/100), indem er eine Analogie zwischen der Selbstoffenbarung Gottes in der Schrift u. in der Natur postuliert: Beide gehen auf denselben Schöpfer zurück (in Col. comm. 3 frg. bei Pamph. Caes. apol. 120 [SC 464, 196]), die Welt via Schöpfung, die Schrift durch Inspiration (princ. 4, 1; in Ex. hom. 4, 2 [GCS Orig. 6, 172]; in 1 Sam. 28 hom. 4 [ebd. 3, 286]; A. Zöllig, Die Inspirationslehre des O. [1902]; Hanson 187/209). Beide beruhen auf demselben Prinzip der Rationalität, dem Logos (Christus), der als schaffendes, bewahrendes u. erlösendes Prinzip alles in der kreatürlichen Welt des Seins ebenso bis ins Kleinste durchdringt wie in der Textwelt der Bibel (philoc. 2, 4f; vgl. 1, 28. 30 [SC 302, 246. 200/2. 232]; in Ps. 37 hom. 1, 1 [ebd. 411, 258/60]; in Cant. comm. 3, 13, 27f [ebd. 376, 640]; in Joh. comm. 13, 279 [GCS Orig. 4, 268]), weshalb Weltdeutung u. Schriftdeutung die beiden Wege zur Erkenntnis Gottes sind u. Analogien vom einen zum anderen Bereich gezogen werden können (J. W. Trigg, Origen [London 1998] 69/72). Diese Analogie liefert die hermeneutische Grundlage für die Verknüpfung von Philosophie u. Exegese sowie die Anwendung philologisch-wissenschaftlicher Methoden auf den Bibeltext u. etabliert das Prinzip der Rationalität in der christl. Theologie u. Schriftauslegung (Fürst 130f; c. Cels. 1, 9. 42; 6, 7; in Num. hom. 13, 4 [GCS Orig. 7, 112] will er gerade schwierige bibl. Geschichten rationalibus et dignis divina lege sensibus explicare; in c. Cels. 5, 22f zieht sich O. für die Auferstehung des Fleisches nicht auf den Ausweg zurück, für Gott sei alles möglich [dazu ebd. 3, 70], sondern sucht nach einer vernünftig nachvollziehbaren Vorstellung: de Faye, Origène 3, 33/5; O'Leary 59f). – Auf dieser Basis versteht O. die Bibel ihrerseits als eine Art Philosophie, deren Dreiteilung in *Ethik, Physik u. Theologie bzw. ‚Epoptik' (aus Plat. conv. 210a; Phaedr. 250c; vgl. Plut. Is. et Os. 77, 382D), wie das dritte Glied in der röm. Kaiserzeit genannt wird (P. Hadot, Die Einteilung der Philosophie im Altertum: ZsPhilosForsch 36 [1982] 422/44; Neuschäfer 80/2), O. im Anschluss an Clem. Alex. strom. 1, 176, 1/3 (vgl. Orig. sel. in Ps. 76, 21 [3, 109 Pitra]) in der Bibel mannigfach zu entdecken meint, besonders in der Abfolge der Bücher Sprichwörter, Kohelet u. Hoheslied (in Cant. comm. prol. 3, 1. 5/7. 14/21 [SC 375, 128. 132. 136/42]; in Gen. hom. 6, 2f; 14, 3 [GCS Orig. 6, 67f. 123f]; in Ex. hom. 3, 3 [ebd. 166]; in Lc. frg. 218 Rauer; J. Kirchmeyer, Origène, Commentaire sur le Cantique, prol.: StudPatr 10 = TU 107 [1970] 230/5; S. Leanza, La classificazione dei libri salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Bibbia e scienze profane da Origene agli scrittori medioevali: Augustinianum 14 [1974] 651/66; Crouzel, Philosophie 22/5; Kobusch, Philosophie 58/63. 138/51; ders., O. 29/31; ders., Die Begründung eines neuen Metaphysiktyps durch O.: Bienert / Kühneweg 61/8). Aus diesem Grund besteht das Grundverfahren der Exegese des O. nicht darin, analog dem philologischen Prinzip des Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν (Porph. in Il.: 56 Sodano; Neuschäfer 276) die Bibel aus der Bibel zu erklären, auch wenn er zur Erklärung schwieriger Wörter u. Stellen biblische Parallelen heranzieht (programmatisch formuliert in Joh. comm. 2, 142 [GCS Orig. 4, 78]; princ. 4, 3, 5; ferner: in Ex. hom. 8, 2 [ebd. 6, 219f]; in Lev. hom. 12, 4 [ebd. 460]; in Num. hom. 12, 1 [ebd. 7, 93]; in Jos. hom. 23, 2 [ebd. 442]; in Jer. hom. 19, 13 [SC 238, 224/8]; in Ps. 118, 83 [ebd. 189, 322]; in Joh. comm. 20, 212; 32, 263/6 [GCS Orig. 4, 359. 461f]; in Mt. comm. 16, 4 [ebd. 10, 473/8]; Neuschäfer 280/5; de Lubac 362/9), sondern darin, alles verfügbare ‚weltliche' Wissen zur Aufhellung der bibl. Texte heranzuziehen, die aufgrund ihrer ἀσάφεια (princ. 4, 3; c. Cels. 3, 21; in 1 Sam. frg. 10 [GCS Orig. 3, 298]; in Cant. comm. 1,

1, 11 [SC 375, 184]; in Mt. frg. 138 I [GCS Orig. 12, 1, 69]; in Joh. comm. 6, 172f [ebd. 4, 143f]; in Rom. comm. 1, 1 praef. [37 H. B.]; philoc. 2, 2f; 5, 1; 7, 1; 9 [SC 302, 242/4. 284/6. 326. 350/8]; vgl. M. Harl, Origène et la sémantique du langage biblique: VigChr 26 [1972] 174/81) nicht einfach aus sich heraus verständlich sind (Warnung vor προπέτεια beim Erklären der Bibel: princ. 4, 2, 2; in Joh. comm. 5, 2 [GCS Orig. 4, 101]; ep. 2, 4 [SC 148, 192]; philoc. 1, 28 [ebd. 302, 200]). – Das zugehörige Verfahren, das der platonischen Metaphysik entstammt (Porphyrios bei Eus. h. e. 6, 19, 8 behauptet, O. habe es bei den Stoikern Chaeremon u. Cornutus gelernt), bei O. allerdings ein Erbe der alexandrin. Tradition ist (Chadwick 43), ist die *Allegorese (Hanson 9/129; Gögler 60/119), gemäß der die sichtbare Wirklichkeit ein Abbild der unsichtbaren ist, der sichtbare Buchstabe des Textes also auf die unsichtbare Wahrheit darin zu befragen ist (in Lev. hom. 5, 1 [GCS Orig. 6, 333f]; de Lubac 116). Wie der materielle Kosmos ein Symbol der wahren, geistigen Wirklichkeit ist, ist die bibl. Geschichte ein ‚historisches Bild' (in Joh. comm. 10, 17 [GCS Orig. 4, 174]: εἰκὼν ἱστορική) für das Heilswirken Gottes, weshalb der Buchstabe der Bibel in allen Details möglichst genau zu analysieren ist (in Gen. hom. 8, 1 [ebd. 6, 77]; in Ex. hom. 10, 2 [ebd. 247]; in Lev. hom. 14, 1 [ebd. 478]; in Num. hom. 25, 6 [ebd. 7, 241]; in Mt. comm. 10, 14 [ebd. 10, 17]), um den darin verborgenen Sinn aufzuspüren (in Joh. comm. 1, 34. 46 [ebd. 4, 11. 13]; princ. 4, 2, 1. 7; 4, 3, 6), ‚die Geschichte wie eine Leiter zu benutzen u. die Spuren der Wahrheit an einer Stelle in den Buchstaben zu suchen' (in Joh. comm. 20, 10 [ebd. 4, 329]; vgl. ebd. 10, 130 [194]; de Lubac 327). Die meisten Geschichten (princ. 4, 3, 4), aber nicht alle (Bsp. dafür ebd. 4, 3, 1; R. P. C. Hanson, History and allegory: Theology 59 [1956] 499f) fasst O. als historische Wahrheit auf u. nimmt sie ‚wortwörtlich' (ἐπὶ τῷ ῥητῷ; in Jer. hom. 7, 1 [SC 232, 340]; in Joh. comm. 13, 166 [GCS Orig. 4, 252]; in Jos. hom. 11, 1 [ebd. 7, 362]; de Lubac 115/28), löst den Bibeltext also nicht in lauter Allegorien auf (vgl. die diesbezügliche Kontroverse zwischen de Lubac u. Hanson), sondern unterscheidet zwischen historischen u. fiktionalen Anteilen (princ. 4, 3, 5; Fürst 126/40).

d. Bibl.-christl. Paideia. Mit Hilfe einer hermeneutisch-philosophisch fundierten u. methodisch-philologisch durchgeführten Bibelexegese begründet O. die christl. Kultur mit der Bibel, der vera oder divina philosophia (in Cant. comm. prol. 3, 8. 17 [SC 375, 132. 138f]; in Gen. hom. 11, 2 [GCS Orig. 6, 103]), als Fundament u. Zentrum (Fürst 100/14); die Erforschung der Schriften ist die τέχνη τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη τῶν ἐπιστημῶν (in Joh. comm. 13, 303 [GCS Orig. 4, 272]). Da der zugehörige Wahrheitsbegriff ein praktischer ist (c. Cels. 8, 48), wird Exegese wie in der spätantiken Philosophie (H. D. Saffrey, Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius: RevScPhilosThéol 68 [1984] 169/82) zu einer Lebensform (Kobusch, Philosophie 34/40), einer geistigen Übung sowohl für den Exegeten als auch für die Adressaten der Kommentare u. Predigten (P. W. Martens, Origen and Scripture [Oxford 2012]). Das Nachdenken über den Text als Kontemplation heiliger Worte gilt als Weg des eigenen intellektuellen u. ethischen Fortschritts; so ist für O. das Johannes-Ev. ein Protreptikos zum Glauben an Jesus (in Joh. comm. 1, 18 [GCS Orig. 4, 7]) u. seine Auslegung (wie analog das Kommentieren etwa für Simplic. in Aristot. cael.: CommAristotGr 7, 731; in Aristot. cat.: ebd. 8, 438; in Epict.: 138 Dübner) Ausdruck der Widmung seines Lebens an Gott (in Joh. comm. 1, 12; 6, 7; 10, 2 [GCS Orig. 4, 5f. 107. 171]), den er um Hilfe bei seinem Streben nach Erkenntnis anfleht (ebd. 1, 89; 6, 10; 20, 1; 28, 6; 32, 1 [19. 108. 325. 389f. 425]). Das menschliche Leben steht im Zentrum der Schriftauslegung des O., der ein starker ethischer Impuls eignet (Schockenhoff 23/94; vgl. auch Markschies 35/62 zur Absicht der Predigten). – Die Analogie zwischen Schrift u. Welt wird daher erweitert um eine Analogie zwischen Schrift u. Seele (Fürst 155/62): Beide besitzen dieselbe Struktur, insofern beider Quelle das göttliche Wort ist (in Gen. hom. 10, 5; 13, 3f [GCS Orig. 6, 99. 116/21]; in Num. hom. 12, 2 [ebd. 7, 100]). In der Schrift verkündet Christus sich selbst (in Joh. comm. 13, 165 [ebd. 4, 251]: Χριστὸς ἑαυτὸν εὐηγγελίσατο), u. je tiefer der Mensch in den Sinn der Schrift, die Selbstoffenbarung des Logos (ebd. 1, 37 [11f]; in Jer. hom. 9, 1 [SC 232, 376/8]; in Jes. hom. 1, 5 [GCS Orig. 8, 247f]; in Mt. comm. ser. 28 [ebd. 11, 53]), eindringt, umso mehr versteht er den verborgenen Sinn seines eigenen Daseins (princ. 4,

2, 7f; de Lubac 404/15; Harl), das seinerseits in Christus als dem wahren ‚Wert einer Menschenseele' (in Rom. comm. 3, 4 [7] [235 H. B.]) gründet. Platons philosophischer Eros wird zum exegetischen Eros der Begegnung mit dem göttlichen Wort (in Cant. comm. prol. 2, 46; 1, 1, 11; 2, 10, 11. 11, 3; 3, 11, 1/3 [SC 375, 122f. 184. 452. 456; 376, 598]; P. C. Miller, ‚Pleasure of the text, text of pleasure'. Eros and language in Origen's commentary on the Song of Songs: JournAmAcadRel 54 [1986] 241/53; F. Cocchini, Eros in Origene: dies., Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana [Bologna 2006] 57/70), das O. häufig sehr persönlich (u. vielleicht analog zur Anrede meus Socrates bei Apul. Socr. 174f) als ‚mein Herr' oder (seltener) ‚mein Jesus' anspricht (zB. in Jes. hom. 1, 2. 4f; 2, 1f; 3, 1f; 4, 4; 6, 3 [GCS Orig. 8, 244/9. 252f. 255. 262. 271]; in Lc. hom. 12, 1; 18, 1; 22, 4 [SC 87, 198. 264. 302]), womit er die Jesus-Mystik begründet (ebd. 15, 2 [232/4]; de Lubac 75/9; I. Hausherr, Noms du Christ et voies d'oraison [Roma 1960] 43/52; P. Tzamalikos, Origen. Philosophy of history and eschatology [Leiden 2007] 435/8). Indem jeder Christ in seinem Herzen die ‚Bibliothek des göttlichen Wortes' errichtet (in Gen. hom. 2, 6 [GCS Orig. 6, 37]; in Ex. hom. 9, 4 [ebd. 242]; in Jer. hom. 2, 3; 4, 6 [SC 232, 246/8. 276; s. o. Sp. 494]) u. exegetisch tätig ist (in Gen. hom. 12, 5 [GCS Orig. 6, 112]; in Num. hom. 12, 1 [ebd. 7, 94]), wird die Bibel zum Fundament der christl. Lebensführung: Exegese ist Psychagogie, animarum eruditio et spiritalis doctrina (in Gen. hom. 10, 2 [ebd. 6, 95]; vgl. in Ex. hom. 1, 5 [ebd. 151]). – Der dreifache Sinn der Schrift in Analogie zu Körper, Seele u. Geist des Menschen (princ. 4, 2, 4; in Lev. hom. 5, 1. 5 [ebd. 6, 334. 344]) meint nicht methodisch drei Bedeutungsebenen des Textes, einen buchstäblichen, einen moralischen u. einen mystischen Sinn (de Lubac 169/200; Hanson 235/58; M. F. Wiles, Origen as biblical scholar: P. R. Ackroyd [Hrsg.], The Cambridge history of the Bible 1 [1970] 467/70), zumal O. in der konkreten Bibelarbeit nur zwei unterscheidet: den wörtlichen u. den übertragenen Sinn (Görgemanns / Karpp 709_{14}; Crouzel, Origène 79), sondern entspricht den Etappen des Weges der Seele von der Reinigung von *Affekten u. falschen Handlungen bei den ‚einfachen' Christen bzw. Anfängern über die stufenweise Erkenntnis des Logos bei den Voranschreitenden u. Fortgeschrittenen bis hin zur Vervollkommnung der ‚vollkommenen' Christen im beständigen Verlangen nach der Schau Gottes (in Cant. comm. prol. 3, 22 [SC 375, 142]; in Num. hom. 27 [GCS Orig. 7, 255/80]; R. Gögler, Die christologische u. heilstheologische Grundlage der Bibelexegese des O.: TheolQS 136 [1956] 12f; K. J. Torjesen, ‚Body', ‚soul', and ‚spirit' in Origen's theory of exegesis: AnglTheolRev 67 [1985] 17/30). Aufgabe des exegetischen Lehrers ist es, die Bibel als pädagogisches Hilfsmittel dafür zu erschließen u. didaktisch auf die unterschiedlichen Grade an Verständnisvermögen bei den Rezipienten zu beziehen (dies., Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis [Berlin 1986]; E. A. Dively Lauro, The soul and spirit of Scripture within Origen's exegesis [Leiden 2005]; vgl. auch de Lubac 214/32). Mit diesem Akzent auf Paränese u. Pädagogik schafft O., vorbereitet durch Philon (E. Früchtel, Philon u. die Vorbereitung der christl. Paideia u. Seelenleitung: F. R. Prostmeier [Hrsg.], Frühchristentum u. Kultur [2007] 19/33), eine bibl. Paideia u. eine christl. Kultur (F. M. Young, Biblical exegesis and the formation of Christian culture [Cambridge 1997] 49/116. 221/64), die Bibelauslegung als meditative Übung zum Zweck der Seelenbildung im Dialog mit den geistigen Errungenschaften der Zeit u. in geistiger Freiheit ist (in Rom. comm. 7, 9 [600 H. B.]; Hanson 365; de Lubac 96f).

III. Philosophie u. Theologie. a. Das Selbstverständnis des Origenes. 1. Frageinteresse. O. will ganz dezidiert kein Philosoph sein, sondern Exeget u. Theologe, u. ein solcher ist er auch, allerdings in einer überaus komplexen Verschränkung mit einer philosophischen Haltung u. Denkweise (Denis 25f; Koch 308). Das Frageinteresse des O. ist nicht genuin ein philosophisches. Er ist zwar in philosophischen Theoriebildungen bewandert; so kennt er beispielsweise die platonische u. die stoische Position dazu, was οὐσία sei, u. vermag die verschiedenen Bestimmungen präzise vorzutragen (orat. 27, 8 [GCS Orig. 2, 367f], wohl aus einem Handbuch; vgl. c. Cels. 6, 71; in Joh. comm. 13, 123 [ebd. 4, 244]; Markschies 174/87). Desgleichen vermag er im Anschluss an Aristoteles (metaph. 1, 3, 983a; 5, 1, 1012b/1013a), der wohl durch stoische Lexika vermittelt ist (D. T. Runia, Festugière revisited. Aristotle in

the Greek patres: VigChr 43 [1989] 16/9), die verschiedenen Begriffsbestimmungen von ἀρχή zu erläutern (in Joh. comm. 1, 90/108 [GCS Orig. 4, 20/3]; vgl. ebd. 13, 244 [262f], ferner das Referat aus dem Genesiskommentar zu Gen. 1, 1 bei Calc. comm. 276 [280f Waszink]; E. Früchtel, Ἀρχή u. das erste Buch des Johanneskommentars des O.: StudPatr 14 = TU 117 [1976] 122/44; Köckert 240/2); weitere Bestimmungen philosophischer Begriffe aus Handbüchern begegnen zu τέλος u. θεός (Referat der stoischen Schuldefinitionen: in Ps. prol. frg. 4, 2f [14f R.]; Neuschäfer 404_{66}; vgl. aber auch Aristot. metaph. 2, 2, 994b), zu κόσμος (princ. 2, 3, 6; vgl. SVF 2, 527), zu ὕλη (princ. 4, 4, 6; vgl. 2, 1, 4; in Joh. comm. 13, 429 [GCS Orig. 4, 293]; Runia, Aristotle aO. 7), zu ἐπιθυμία (in Rom. frg. 38 [13f R.]), zu παράδοξα (in Joh. comm. 2, 112 [GCS Orig. 4, 72f]) u. zur epikureischen, stoischen u. peripatetischen Auffassung von ἀγαθά u. κακά (philoc. 26, 1 [SC 226, 234/8]); dazu kommen offenbar gute Kenntnisse in stoischer Logik (c. Cels. 7, 15; L. Roberts, Origen and Stoic logic: TransProcAmPhilolAss 101 [1970] 433/44, korrigiert von J. M. Rist, The importance of Stoic logic in the Contra Celsum: Neoplatonism and Early Christian thought, Festschr. A. H. Armstrong [London 1981] 64/78). Ungeachtet solcher Kenntnisse sind die Fragestellungen u. Argumentationen des O. im Zusammenhang mit den Urthemen antiken Denkens nicht philosophisch angelegt. Am Sein ‚im eigentlichen Wortsinn, das beständig u. unkörperlich ist' u. das zu erörtern ‚langwierig u. kompliziert ist' (c. Cels. 6, 64), ist er nicht interessiert. Die Definitionen von οὐσία zieht er lediglich heran, um den bibl. Neologismus ἐπιούσιος (Mt. 6, 11 par. Lc. 11, 3) in platonischem Sinn mit einer falschen Etymologie zu erklären (orat. 27, 7/9 [GCS Orig. 2, 366/9]; die richtige Ableitung von ἐπιέναι lehnt er ab: ebd. 27, 13 [371/3]); die fundierten Ausführungen über die Bedeutungen von ἀρχή verfolgen nicht den Zweck, eine metaphysische Reflexion darüber anzustellen, sondern den Sinn dieses Begriffs in Joh. 1, 1 zu klären (in Joh. comm. 1, 109/24 [ebd. 4, 23/5]); die Bedeutungen von κόσμος werden nur im Blick auf ihre Verwendung in der Bibel untersucht (princ. 2, 3, 6); lediglich zu ὕλη finden sich eher fachphilosophische Überlegungen (ebd. 4, 4, 6/8), weil der Begriff in der Bibel nur in Sap. 11, 17 vorkommt, wie O. zutreffend beobachtet (princ. 4, 4, 6). Das wohl beste Beispiel für seinen Umgang mit philosophischen Themen ist die Frage nach dem Bösen (Koch 99/112; Crouzel, Plotin 430/42): Plotin (enn. 1, 8 [51], 1) ist derjenige, der die eigentlich philosophische Frage stellt: Was ist das Böse? Gibt es das Böse wirklich? O. hingegen bestreitet, dass diese Frage philosophisch zu beantworten sei, u. rekurriert auf Offenbarung als einzige Quelle für eine Antwort, die er in der mythischen Figur des Teufels u. seiner Engel (vgl. Mt. 25, 41) bzw. Dämonen findet (c. Cels. 4, 62/6). Indem er die Ursache für das Böse dann aber nicht wie Kelsos in die *Materie oder in die Natur, sondern als Mangel an Gutem bzw. Sein (in Joh. comm. 2, 91/9; 20, 184 [GCS Orig. 4, 68/70. 355]; in Joh. frg. 3 [ebd. 486f]; princ. 2, 9, 2; in Cant. comm. 4, 1, 13 [SC 376, 684]) in eine falsche Willensentscheidung u. die daraus resultierenden Handlungen verlegt (c. Cels. 4, 65f; princ. 1, 6, 2. 8, 3; 2, 9, 2; in Mt. comm. 10, 11; 12, 4; 13, 23 [GCS Orig. 10, 12f. 73. 243]; in Rom. comm. 10, 3 [791 H. B.]; philoc. 26, 1. 7 [SC 226, 234/8. 256/62]), gibt er eine Antwort von eminenter philosophischer Bedeutung (s. u. Sp. 550), doch unterscheidet sich der Argumentationsverlauf bei O. stark von einer im strengen Sinn philosophischen Reflexion (O'Leary 46/8). O. weigert sich immer, in spekulative Detaildiskussionen einzusteigen; sein Fokus auf das Verstehen der Bibel u. sein mystagogisches Interesse (s. o. Sp. 519/22; *Mystagogie) stehen dem Interesse am reinen Denken entgegen (Crouzel, Plotin 12f; O'Leary 53). Die Fragen des O. kommen aus der Bibel u. aus der kirchl. Tradition bzw. dem kirchl. Bekenntnis (ecclesiastica et apostolica traditio bzw. praedicatio: princ. 1 praef. 2/10; Crouzel, Plotin 13; O'Leary 45; s. u.). Seine Selbstbezeichnung als ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός dient zwar primär der Abgrenzung von der Gnosis (s. o. Sp. 481), grenzt zugleich aber von der Philosophie ab: O. stilisiert sich selbst dezidiert als Mann der Bibel u. der Kirche (de Faye, Origène 3, 269/84; Koch 306/8; Lieske 74/90; Vogt 298/315; O'Leary 33f). In einer Psalmenhomilie distanziert er sich von den Berufen des Grammatikers u. des Philosophen u. stellt ‚die Wissenschaften Christi' (τὰ μαθήματα τοῦ Χριστοῦ), also die Profession des Theologen, der als Exeget Gottes Wort erforscht u. verkündet, als einzig erstrebenswerte, weil nie

endende Beschäftigung hin: ‚Unser Lehrer u. Herr verfügt über so viele Wissenschaften, dass er nicht etwa für zehn Jahre verkünden kann wie der Grammatiker, der dann nicht mehr weiß, was er lehren wird, oder auch wie der Philosoph, der seine Überlieferung verkündet u. nichts Neues mehr zu sagen hat. Dagegen sind die Wissenschaften Christi so viele, dass er für die ganze Ewigkeit verkünden wird' (in Ps. 74 hom. 6 fol. 161ᵛ).

2. Fragehaltung u. Theologieverständnis. Die Art u. Weise, wie O. biblische u. kirchliche Fragen angeht, ist allerdings stark philosophisch geprägt (Denis 2). Gleich mit den ersten Worten von Περὶ ἀρχῶν verortet er sich im philosophischen Diskurs der Antike: Es geht um bene beateque vivere (εὖ ζῆν) u. um die scientia (γνῶσις) quae provocat homines ad bene beateque vivendum (princ. 1 praef. 1), also um die leitende Frage aller antiken philosophischen Schulen nach dem guten u. richtigen Leben u. dem Glück des Menschen sowie nach dem dafür erforderlichen Wissen; entsprechend konzentriert O. am Schluss der Apologie gegen Kelsos die Kontroverse auf die protreptische Aufgabe, die Menschen ‚durch gesunde Lehren zum besten Leben anzuleiten' (c. Cels. 8, 76). Mit dieser Konzentration auf Moral u. Lebensführung kommen Christentum u. Philosophie sich sehr nahe (de Faye, Origène 3, 12f; Fürst 163/5). O. stellt die Frage nach der Eudämonie als Christ, als einer von ‚allen, die glauben u. überzeugt sind (credunt et certi sunt), dass die Gnade u. Wahrheit durch Jesus Christus geworden ist (vgl. Joh. 1, 17), u. die wissen (norunt), dass Christus die Wahrheit ist gemäß dem, was er selbst gesagt hat: Ich bin die Wahrheit (Joh. 14, 6)' (princ. 1 praef. 1). In diesen Worten (griech. bei Eus. c. Marcell. 1, 4 [GCS Eus. 4, 23]; s. o. Sp. 478) sind Bibel u. Philosophie insofern verschränkt, als sich die Begriffe πεπιστευκότες καὶ πεπεισμένοι einerseits im NT (2 Tim. 1, 12), andererseits bei Platon (Gorg. 454e) finden; ihre Verwendung bei O. entspricht aber nicht dem logischen Zusammenhang bei Platon u. ist auch nicht Ausdruck des platonischen Gegensatzes von ‚Meinen' (δόξα) u. ‚Wissen' (ἐπιστήμη; O'Leary 90f), sondern steht dem Timotheusbrief nahe (Görgemanns / Karpp 83_1). – Auf der Basis der christl. Glaubensüberzeugung, die mit dem Anspruch auf wahres Wissen einhergeht, sucht O. nach Quellen u. Kriterien einer christl. Antwort auf die allgemein menschliche Frage nach dem guten u. glücklichen Leben u. findet diese in ‚den Worten u. der Lehre Christi', d. h. in der Bibel (näherhin antignostisch in deren beiden Teilen: AT u. NT) u. in der kirchl. Tradition (princ. 1 praef. 1f; vgl. 4, 2, 2). Den sich daraus ergebenden Problemen begegnet er mit ausgesprochen philosophischem Erkenntniswillen: Die apostolische Verkündigung (Bibel u. Tradition) enthält zwar klare, für alle verständliche Aussagen (manifestissime tradiderunt) über die Tatsachen der Heilsgeschichte (quia sint); deren Begründung (ratio assertionis) sowie ihre exakte Bedeutung (quomodo) u. Herkunft (unde; vgl. in Jes. hom. 3, 1; 6, 3 [GCS Orig. 8, 253. 272] die Unterscheidung zwischen quae salvator faciebat u. cur facta sint) ist aber Aufgabe für weitere Forschung (inquisitio divinae scientiae), die die Apostel theologisch begabten Christen späterer Generationen hinterlassen haben. Die Theologen beschreibt O. nicht nur biblisch als vom Hl. Geist mit hervorragenden Geistesgaben (spiritus dona excellentia), besonders der Gabe der Rede der Weisheit u. der Erkenntnis (sermonis sapientiae et scientiae gratiam; vgl. 1 Cor. 12, 7f) Beschenkte, sondern auch philosophisch als Christen, die ‚eifriger', ‚neugieriger' (studiosiores) sind, ja direkt als ‚Liebhaber der Weisheit' (amatores sapientiae), also als φιλόσοφοι (princ. 1 praef. 3). Diese Beschreibung von Theologie u. Theologen entspricht dem antiken Verständnis von Philosophie u. Philosophen: das Staunen als Anfang (Plat. Theaet. 155d, aufgegriffen von Greg. Thaum. paneg. in Orig. 111 [SC 148, 142]: O. erweckt ein λογικὸν θαῦμα in seinen Schülern) u. die Neugier als Movens aller Erkenntnis (de Faye, Origène 3, 5/8) sowie die Liebe zur u. das Streben nach ‚Weisheit' (sapientia) als ‚Übung' (exercitium, ἄσκησις), worin die für die Philosophie charakteristische Verbindung dieser intellektuellen Grundhaltung mit der persönlichen Lebensführung angezeigt ist (s. o. Sp. 520). Der dezidiert bibl. u. kirchl. Christ O. beschreibt die Aufgabe der Theologie u. sein Selbstverständnis als Theologe also genauso dezidiert philosophisch. Den philosophischen Drang nach Verstehen fundiert O. biblisch mit Joh. 5, 39: ‚Erforscht die Schriften!' (princ. 4, 3, 5; in Joh. comm. 5, 6; 6, 109. 303 [GCS Orig. 4,

103. 129. 168]; in Joh. frg. 37. 48 [ebd. 513f. 523]; in Rom. comm. 3, 4 [7]; 7, 15 [232. 626 H. B.]; c. Cels. 3, 33; 5, 16; 6, 7. 37; in Jes. hom. 2, 2 [GCS Orig. 8, 251] sagt er dazu: ‚Täten wir doch alle, was geschrieben steht') u. Mt. 7, 7 par. Lc. 11, 9: ‚Sucht u. ihr werdet finden!' (in Joh. comm. 10, 131 [ebd. 4, 194f]; in Mt. comm. 10, 9; 14, 25 [ebd. 10, 10. 346f]; in Rom. comm. 5, 1 [361 H. B.]; c. Cels. 6, 7; orat. 10, 2 [GCS Orig. 2, 320f]; ep. 2, 4 [SC 148, 192/4]; princ. 2, 9, 4; Pamph. Caes. apol. 5 [ebd. 464, 40]). Das Motto aus Hos. 10, 12 LXX: ‚Zündet euch selbst das Licht der Erkenntnis (lumen scientiae) an!' (princ. 1 praef. 10; vgl. in Joh. comm. 1, 36 [GCS Orig. 4, 11]: τὸ φῶς τῆς γνώσεως; in Cant. comm. 2, 5, 19 [SC 375, 364]) ist nicht falsch verstanden, wenn man es als Vorform des Mottos der Aufklärung liest, das Wagnis des eigenen Denkens einzugehen (Fürst 10f. 130f). – In dem Maße, in dem sich die christl. Theologie als Wissenschaft (s. o. Sp. 515f) u. der christl. Theologe als Philosoph begreifen, begründen sie im Rekurs auf die Verfahrensweisen u. Quellen philosophischen Denkens ihre Autonomie innerhalb u. gegenüber der kirchl. Tradition (O'Leary 43. 45). O. verliert beim Nachdenken über Bibel u. Glaube nie die Erfordernisse der allgemein-menschlichen Vernunft aus dem Blick, worin er wiederum einem Trend der Philosophie folgt, die bei der Auslegung autoritativer Texte ebenso vorgegangen ist (ebd. 78). Man kann daher keine Opposition ‚freies Denken versus Bindung an Autorität' aufmachen; vielmehr bilden auf philosophischer wie auf kirchlicher Seite autoritative Traditionen (darunter in der kaiserzeitl. Philosophie auch zunehmend religiöse Quellen: R. Hirsch-Luipold [Hrsg.], Religiöse Philosophie u. philosophische Religion der frühen Kaiserzeit [2009]; P. van Nuffelen, Rethinking the gods. Philosophical readings of religion in the post-hellenic period [Cambridge 2011]) die Grundlage für freies Forschen. Auch kann man nicht davon ausgehen, dass O. aufgrund eines radikalen religiösen Gegensatzes philosophische Methoden lediglich instrumentell verwendet (so Crouzel, Philosophie 11f). Bei aller Distanzierung von der Philosophie (s. o. Sp. 507f) fungiert sie nicht einfach nur als Hilfsmittel (s. o. Sp. 513f), sondern formt grundlegend die Art seines theologischen Denkens.

b. Der Denkstil des Origenes. 1. ‚Théologie en recherche'. Auf die nicht dogmatische, sondern zetetische u. insofern philosophische Frage- u. Denkhaltung des O. haben schon Pamphilus (apol. 3 [SC 464, 36]: non quasi definitiva pronuntiare sententia nec statuto dogmate terminare, sed inquirere ... et discutere) u. Athanasius (decr. Nic. syn. 27, 1 [AthanWerke 2, 1, 23]: ζητῶν καὶ γυμνάζων) hingewiesen, u. dies ist seitdem insbesondere an Περὶ ἀρχῶν immer wieder aufgefallen (Bardy 1494. 1514; Hanson 183; H. Crouzel, Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes?: BullLitEccl 76 [1975] 246; ders., Actualité d'Origène: NouvRevThéol 102 [1980] 395f); O. bietet ‚freie Forschung von hypothetischem Charakter' (Berner 69). Er verkündet nicht Lehren, sondern weist auf Probleme hin u. stellt Fragen, zu denen er Antwortmöglichkeiten durchspielt u. dabei entweder eine bestimmte Option favorisiert oder mehrere Lösungen stehen lässt (Schockenhoff 312). Diese ‚théologie en recherche', wie H. Crouzel das experimentelle Denken des O. mit einer berühmt gewordenen Formel charakterisierte (Traité aO. 248; ders., Actualité aO. 394/8; ders., Origène 216/23), wäre aber anachronistisch missverstanden, würde man sie teleologisch als sich ‚noch unsicher' vorantastende Theologie im ‚noch nicht' ausgereiften Anfangs- oder Frühstadium auffassen, die ‚noch nicht' zum sicheren Gang der späteren Dogmatik gefunden habe. Denkhaltung u. Denkbewegung des O. stehen vielmehr beständig unter dem Vorzeichen eines wachen Bewusstseins von der Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit. In diesem Sinne spielt die (wenig erforschte) Kategorie des Geheimnisses eine zentrale Rolle in seiner Spiritualität (Crouzel, Philosophie 190; H. U. v. Balthasar, Le mysterion d'Origène: RechScRel 26 [1936] 513/62; 27 [1937] 38/64 = ders., Parole et mystère chez Origène [Paris 1957]). Sein Erkenntnisdrang geht mit einer prononcierten Reserve gegen allzu forsche Erkenntnisgewissheit einher. Diese regula pietatis (princ. 1, 5, 4; 4, 3, 14; in Joh. comm. 2, 172 [GCS Orig. 4, 85]; in Mt. comm. 15, 37 [ebd. 10, 460f]; in Rom. comm. 3, 4 [7] [229f H. B.]; philoc. 2, 5 [SC 302, 246/8]), die der Theologe neben der regula fidei bzw. veritatis stets zu beachten hat (R.-C. Baud, Les ‚règles' de la théologie d'Origène: RechScRel 55 [1967] 161/208) u. in deren Sinn er gar nicht Lehren oder gar Dogmen verkünden, sondern ‚nur' Probleme u. mögliche Lösungen erörtern

kann, begründet O. im Verweis auf ‚die Tiefe des Reichtums der Weisheit u. Erkenntnis Gottes' u. ‚die Unerforschlichkeit seiner Wege' (princ. 4, 3, 14) religiös-biblisch mit Rom. 11, 33 u. ähnlichen Bibelstellen (Jes. 41, 22f; Koh. 7, 23f LXX; Sir. 16, 21: ‚Das meiste von Gottes Werken liegt im Verborgenen') u. kritisiert demgemäß die Behauptung der Möglichkeit der Gotteserkenntnis für eine Elite im Anschluss an Plat. Tim. 28c (s. o. Sp. 512), doch geht aus seinem Hinweis darauf, ‚dass wir unser Nichtwissen bezüglich der großen Dinge u. derer, die über uns sind (zu diesem griech. Sprichwort: ParoemGr 2, 95c), nicht verkennen' (Pamph. Caes. apol. 7 [SC 464, 42]: ignorantiam nostri non ignoramus), hervor, dass dahinter auch das Wissen des Sokrates um sein Nichtwissen steht (Plat. apol. 21d: ἃ μὴ οἶδα οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι).

2. Theologie im Dialog. Der sokratisch-platonische Grundsatz, Philosophie im Gespräch zu treiben, wird von O. in Aufforderungen an den Leser, selbst Überlegungen anzustellen u. sich ein Urteil zu bilden, umgesetzt (princ. 2, 6, 7. 8, 4f; in Mt. comm. 16, 17 [GCS Orig. 10, 535]; c. Cels. 8, 76; Crouzel, Traité aO. 250/6; M. Frede, Origen's treatise against Celsus: M. Edwards / M. Goodman / S. Price [Hrsg.], Apologetics in the Roman Empire [Oxford 1999] 135/8). Wie Sokrates mit seiner Technik maieutischen Fragens u. wie Platon mit seinen Dialogen, die als Gespräch mit dem Leser gestaltet sind, pflegt O. ‚ganz in der Art des Sokrates' (Greg. Thaum. paneg. in Orig. 97 [SC 148, 136]: μάλα Σωκρατικῶς) das Gespräch mit seinen Schülern u. sucht in seinen Schriften das Gespräch mit dem Leser: ‚Origenes Socraticus' lehrt, Fragen zu stellen, u. seine Antwortversuche sind, auch wenn er Chancen u. Risiken eines Gedankens erörtert u. seine eigene Option deutlich macht, Angebote zum Nachdenken u. Weiterfragen. Die Werke des O. sind eine Herausforderung u. Anleitung zum Denken, eine Einladung zum Theologietreiben (Crouzel, Théologie 120f; ders., Philosophie 191. 202; ders., Traité aO. 246/50; Schockenhoff 102). Diese Protreptik u. Pädagogik, die den Respekt vor der Freiheit des Diskussionspartners didaktisch u. literarisch umsetzt, reflektiert das Ideal des Lehrers Christus (Trigg 38), vor allem aber den sokratisch-platonischen Urimpuls allen Philosophietreibens (A. Fürst, O. u. seine Bedeutung für die Theologie- u. Geistesgesch. Europas u. des Vorderen Orients: ders. [Hrsg.], Erbe aO. [o. Sp. 461] 11/6). – Zu dem ‚Ethos dialogischer Wahrheitsfindung' (Schockenhoff 312), dem der Denkstil des O. verpflichtet ist, gehört das Einbeziehen aller erreichbaren Traditionen u. Standpunkte in die eigenen Überlegungen. Der geistige Horizont des O. umfasst daher neben christlichen Traditionen umfangreiches Gedankengut aus der jüd. (s. o. Sp. 487/91) u. griech. (s. o. Sp. 493/502) antiken Welt u. wohl auch aus der ägypt. (G. Bostock, Egyptian influence on Origen: Crouzel [Hrsg.] 243/56; ders., Origen, the ‚son of Horus', in his Egyptian milieu: Heidl / Somos 61/80; P. O. Scholz, Griechisch oder altägyptisch? Zur Frage nach den Wurzeln der theologischen Spekulationen des O.: Kaczmarek / Pietras 933/53). Möglicherweise sind iranische Einflüsse festzustellen, allerdings nur solche allgemeiner Art im Blick auf asketisch-dualistische Vorstellungen (H. Waldmann, Ansätze zur Integration östl. Gedankengutes bei O. [Mazdaismus, Zurvanismus]: Lies 459/64), u. speziell in der Christologie lassen sich Anklänge an indisch-buddhistisches Gedankengut ausmachen, doch bleiben genauere Zusammenhänge ganz unsicher (H. de Lubac, Textes alexandrins et bouddhiques: RechScRel 27 [1937] 336/51; ders., Aspects du Bouddhisme [Paris 1951] 93/124; ders., Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, s. Anselme et la philosophie chrétienne [ebd. 1979] 58/66). Der Auseinandersetzung über verschiedene Meinungen, speziell im innerchristl. Streit, spricht O. einen produktiven Wert für die Suche nach der Wahrheit zu: Für das Leben bedeutsame u. wichtige Dinge führen zu unterschiedlichen Ansichten über sie, wie man an den Schulbildungen in der Medizin u. in der Philosophie sehen kann (etwa an den vielen Schulen, die auf Sokrates zurückgehen); ebenso, argumentiert O. gegen den Vorwurf des Kelsos, das Christentum beruhe auf nichts als Streit u. Aufruhr, verhält es sich im Christentum (u. davor schon im Judentum), da es ‚den Menschen als etwas Wertvolles erschien' u. ‚weil auch zahlreiche Gelehrte sich bemühten, das Wesen des Christentums zu begreifen'; ein ‚weiser Christ' wird, wer sämtliche Häresien gründlich studiert hat (c. Cels. 3, 12f mit Rekurs auf 1 Cor. 11, 19; vgl. c. Cels. 5, 61. 63; in Num. hom. 9, 1 [GCS Orig. 7, 54f]; É. Junod, De la nécessité

et de l'utilité des hérésies chrétiennes selon Origène: H.-D. Altendorf u. a. [Hrsg.], Orthodoxie et hérésie dans l'église ancienne [Genève 1993] 101/24). Diese Dialogbereitschaft geht, nicht anders als im Streit der Philosophenschulen, zusammen mit einer klaren u. massiven Kritik an häretischen (u. philosophischen) Ansichten (vgl. das Frg. aus dem Komm. zu Tit. 3, 10f bei Pamph. Caes. apol. 33 [SC 464, 80/90]); bei aller Offenheit lässt O. nie einen Zweifel über seinen eigenen Standpunkt aufkommen (s. o. Sp. 481).

3. Origenes als Systematiker. Schließlich gehört zum Denkstil des O. die Frage, ob er als Systematiker bezeichnet u. seine Theologie als System beschrieben werden kann, wie das in den frühen modernen O.-Deutungen der Fall ist (Überblick über die systematischen Deutungen bei Berner 9/63; dazu gehören u. a. Harnack, DG[4] 1, 650/97; de Faye, Origène 3; ders., Origène est-il exégète ou dogmaticien?: RevHistPhilRel 3 [1923] 97/105). H. Crouzel hat sich energisch gegen die Anwendung dieser Begriffe auf O. gewandt (Philosophie 179/215), was insofern berechtigt ist, als nicht einmal sein ‚systematisches' Hauptwerk Περὶ ἀρχῶν ‚den Charakter einer vollständigen Dogmatik des christl. Glaubens' trägt: ‚Sie ist den großen theologischen Summen des MA u. ihrer klassifikatorischen Organisation des verfügbaren Wissens nicht vergleichbar. Noch weniger will sie dem strengen Systemanspruch idealistischer Denkansätze genügen' (Schockenhoff 312). Verglichen mit solchen Systemen hat O. kein ‚System' vorzuweisen. In Περὶ ἀρχῶν legt er vielmehr einen ‚Problemaufriss über die ‘Grundlagen’ von Welt u. Geschichte' vor, der ‚nicht in ein fertiges ‘System’, sondern auf einen noch unabgeschlossenen Denkweg führt' (ebd.). Auch wenn man Περὶ ἀρχῶν neben die systematischen Traktate spätantiker Platoniker hält, wirkt die Schrift nicht wie ein ‚System'. Diesen Eindruck erwecken Darstellungen, die das Denken des O. im Sinne platonischer u. gnostischer Systembildungen der röm. Kaiserzeit beschreiben (s. o. Sp. 482), dabei aber methodisch den schweren Fehler begehen, das ‚System' des O. nicht aus seinem Gesamtwerk, sondern einzig aus Περὶ ἀρχῶν zu rekonstruieren u. sich dabei (in einem Zirkelschluss) auf Testimonien späterer Autoren (Epiphanius, Theophilus, Hieronymus, Justinian) sowie auf die Anathematismen von 543 u. 553 (s. o. Sp. 471), die sich gegen zeitgenössische origenistische Weiterentwicklungen richten, zu stützen, weil darin sein System deutlicher zum Ausdruck komme (so explizit H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 2, 1 [1993] 178). Gegenüber solchen Zugriffen ist es berechtigt, Werke u. Denken des O. von ‚Systemen' abzugrenzen. – Allerdings führt es in die Irre, ihn deswegen nicht mehr als systematischen Denker betrachten zu wollen (O'Leary 62/6 gegen Crouzel, Philosophie 189/95). In Περὶ ἀρχῶν beabsichtigt O., ‚aus grundlegenden Elementen (scil. der kirchl. Verkündigung) ein zusammenhängendes organisches Ganzes' (elementis ac fundamentis omnem seriem quandam et corpus) herzustellen, u. zwar methodisch ‚durch Beispiele u. Lehrsätze, die man entweder in den hl. Schriften gefunden oder durch logisches Schlussfolgern u. konsequente Verfolgung des Richtigen entdeckt hat' (princ. 1 praef. 10; vgl. 1, 5, 4; 2, 5, 3; 3, 6, 6; c. Cels. 4, 9); er will ‚so das Kerygma u. seine einzelnen Bausteine zu dem ‘einen Körper der Wahrheit’ (in Joh. comm. 13, 303 [GCS Orig. 4, 272]: τὸ ἓν σῶμα τῆς ἀληθείας) zusammenfügen, der durch die Arbeit der Theologie langsam heranwachsen soll' (Schockenhoff 95). Auch wenn die Darstellung nicht ‚systematisch-lehrbuchmäßig' ausfällt, ist mit dem Wort corpus (σῶμα) doch ‚ein Anspruch auf organische u. systematische Einheit verbunden' (Görgemanns / Karpp 99_{34}). Diese Einheit, die nicht in einer subjektiven, mystischen Spiritualität im (falschen) Gegensatz zu einem objektiven, spekulativen Rationalismus zu suchen ist (gegen Crouzel, Philosophie 209f. 215), hat O. nicht fertig vor sich, so dass er sie nur noch in ihren einzelnen Bestandteilen ‚darzulegen' bräuchte; ‚der eine Körper der Wahrheit' entsteht vielmehr in dem langen Prozess des Tradierens u. Forschens, an dem er sich selbst beteiligt (Vogt 300f; Schockenhoff 97). Dieses systematische Anliegen geht nicht nur aus Περὶ ἀρχῶν, sondern aus allen Werken des O. hervor. Auch in seinen Kommentaren u. Homilien wird durchweg das klar konturierte Konzept von Gott, Mensch, Welt u. Geschichte greifbar, das er in Περὶ ἀρχῶν in stärker systematisierter Weise vorlegt u. das alle seine exegetischen Überlegungen steuert. Gerade in seiner *Exegese erweist sich O. hinsichtlich seiner Grundoptionen u. leitenden Perspek-

tiven als höchst systematischer Problemdenker. Sein systematischer Anspruch zielt freilich nicht darauf, von einer zentralen Idee als oberstem Konstruktionspunkt aus ein durchgehend konsistentes, auf Einheitlichkeit zielendes ‚System' zu entwerfen. Der Eigenart seines Problemtiefen multiperspektivisch auslotenden Denkstils angemessener ist es vielmehr, O.' Denken in einem ‚offenen Sinngefüge mehrerer regulativer, miteinander kommunizierender Leitideen' anzuordnen (Schockenhoff 101f). Die leitenden ‚Kristallisationspunkte' seines Denkens sind a) Freiheit, Verantwortung u. Schuldfähigkeit des Menschen, b) Gottes Vorsehung u. die Erziehung des Menschengeschlechts u. c) die Gerechtigkeit u. Güte Gottes (ebd. 105/62). In diesem Gefüge von Gehalten, die miteinander verbunden sind u. sich gegenseitig bestimmen, bewegt sich das Denken des O., u. insofern er die damit verbundenen Grundannahmen in allen Überlegungen kohärent im Blick zu halten versucht (was ihm nicht immer widerspruchsfrei gelingt), ist seine Denkform systematisch. Entscheidender als der Streit ‚über die Alternative von geschlossenem Systemdenken u. erörterndem Problemdenken' ist dabei die Einsicht, dass unter den regulativen Ideen des O. dem Freiheitsbegriff eine zentrale Rolle zukommt, allerdings nicht ‚als ein höchster Systembegriff', von dem aus das ‚System' konstruiert wäre (so verstanden bei de Faye, Origène 3, 179), sondern als ‚ein Postulat, das die durchgängige Rücksicht bestimmt, unter der O. alle Themenfelder seines theologischen Entwurfs bedenkt' u. allen Kristallisationszentren u. Themenkomplexen ein ‚neues Gepräge gibt' (Schockenhoff 103f), ‚die Angel, um die sich christliche Philosophie dreht' (Kobusch, O. 35). Der Denkstil des O. ist zuvörderst von seinem ‚Freiheitsdenken ganz eigener Art' (Schockenhoff 103; vgl. ebd. 21) geprägt.

c. *Freiheitsdenken. 1. Freiheit als Glaubensgut.* Der Hauptbeitrag des O. zur Theologie u. Philosophie u. sein zentrales Erbe ist sein Freiheitsdenken (vgl. vor allem die Texte in philoc. 21/3. 25/7 [152/210. 226/56 R.]; Kobusch, Bedeutung; ders., O. 35/42; Schockenhoff 105/31; Benjamins 50/121; vgl. auch die Beiträge in Fürst / Hengstermann Autonomie aO. [o. Sp. 462]). Freiheit, ‚eine Frage von allerhöchster Bedeutung' (princ. 3, 1, 1), gehört für O. zum Kernbestand des kirchl. Kerygmas: est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam esse rationabilem liberi arbitrii et voluntatis (ebd. 1 praef. 5). Ein solcher Satz ist zwar weder in der Bibel noch in der kirchl. Verkündigung explizit formuliert, jedoch ‚denknotwendige Voraussetzung' (Schockenhoff 105) der Gebote u. Verbote in der Bibel (princ. 3, 1, 6. 19/21) sowie der Verkündigung eines gerechten Gerichtes Gottes, in dem jeder Mensch seine Taten verantworten muss (ebd. 3, 1, 1. 21; philoc. 23, 1; 26, 1 [SC 226, 134. 236]). Aus diesem Grund fügt O. einem Glaubensbekenntnis in Kurzform, in dem trinitarisch vom einen Gott als Schöpfer (mit Herm. mand. 1, 1, von O. oft zitiert), von Jesus Christus als Herrn u. als wahrem Gott u. wahrem Menschen sowie vom Hl. Geist die Rede ist, als gleichsam vierten Artikel den freien Willen als Voraussetzung für Lohn u. Strafe hinzu (in Joh. comm. 32, 187/9 [GCS Orig. 4, 451]). Entsprechend seinem Theologieverständnis (s. o. Sp. 526) ist Freiheit damit eine Aufgabe für theologische Reflexion. Im dritten Buch von Περὶ ἀρχῶν versucht er daher, die Existenz der Freiheit philosophisch recht knapp (princ. 3, 1, 2/5, dazu orat. 6, 1/3 [ebd. 2, 311/3]) u. biblisch ausführlich (princ. 3, 1, 6/24) zu begründen (de Faye, Origène 3, 179/98; R. Calonne, Le libre arbitre selon le traité des principes d'Origène: BullLitEccl 89 [1988] 243/62), doch ist sein grundlegendes Argument ein philosophisches.

2. Freiheit versus Prädestination. Es gibt, so O., ‚Myriaden' (μυρία) von Stellen in der Bibel, die nur sinnvoll sind, wenn der Mensch über Willens- u. Entscheidungsfreiheit verfügt (princ. 3, 1, 6, wo er einige klug ausgesuchte zitiert, zB. Mich. 6, 8; Dtn. 30, 19); immer wieder weist Gott in der Bibel die Menschen auf ihren freien Willen hin (in Jer. hom. 18, 6 [SC 238, 202]), denn ‚das, was in unserer Macht steht, ist frei' (ebd. 18, 3 [186]: τὸ γὰρ αὐτεξούσιον ἐλεύθερόν ἐστι). Zahlenmäßig gering sind dagegen einige Stellen, die im gegenteiligen Sinne verstanden werden können (princ. 3, 1, 7; vgl. in Rom. comm. 7, 13/6 [617/33 H. B.]): die Verhärtung von Pharaos *Herz (Ex. 4, 21; 7, 3; in Ex. hom. 4, 1 [GCS Orig. 6, 171f] sammelt O. sorgfältig alle Stellen); das ‚Herz aus Fleisch', das Gott dem Menschen an Stelle des ‚Herzens aus Stein' einsetzt (Hes. 11, 19f); der Verstockungsbefehl an Jesaja (Jes.

6, 9f, von O. anhand seiner ntl. Verwendung in Mt. 13, 13/5 u. Mc. 4, 11f diskutiert); einige Stellen aus Paulus (Phil. 2, 13; Rom. 9, 16; in ebd. 9, 18/21 das Töpfergleichnis aus Jer. 18, 1/17). Gegen die Verwendung dieser Stellen durch Gnostiker als Argumente gegen die Freiheit u. für einen dualistischen Determinismus (princ. 3, 1, 8: ‚Sie führen Naturen ein, die zugrunde gehen u. unfähig sind zur Rettung, u. andere Naturen, die gerettet werden u. unfähig sind zum Zugrundegehen'; 2, 9, 5; 3, 1, 18. 23; philoc. 27, 2 [SC 226, 274/6]) sucht O. nach Auslegungen, die nicht deterministisch u. mit seinem Freiheitsdenken vereinbar sind, was ihm bei einigen geringere (so bei der Verstockung Pharaos, die eine Folge seiner ihm innewohnenden Schlechtigkeit u. eine erzieherische Maßnahme sei: princ. 3, 1, 8/14; philoc. 27, 4/8 [ebd. 226, 278/98]; ebd. 27, 13 [310/4] = in Cant. comm. 2, 2, 16/9 [ebd. 375, 306/8]; in Rom. comm. 7, 14 [621 H. B.]; in Mt. comm. ser. 145 [GCS Orig. 11, 299]; W. J. P. Boyd, Origen on Pharaoh's hardened heart: StudPatr 7, 1 = TU 92 [1966] 434/42; L. Perrone [Hrsg.], Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio [Genova 1992]), bei anderen größere Schwierigkeiten bereitet (so princ. 3, 1, 15: das ‚Herz aus Stein' wird ersetzt durch ein ‚Herz aus Fleisch', wenn man sich dem Wirken der göttlichen Erziehung anvertraut). Unabhängig davon, wie überzeugend seine Exegesen dazu sind (so verbindet er princ. 3, 1, 21/4 das bes. deterministische Töpfergleichnis in Rom. 9, 18/21 mit 2 Tim. 2, 20f, wonach der Mensch sich selbst zu einem ‚Gefäß der Ehre' oder ‚der Unehre' macht, u. erklärt die paulinischen Aussagen mit der Präexistenz der Seelen [s. u. Sp. 550]; ebenso in Num. hom. 9, 6 [GCS Orig. 7, 61f]; vgl. auch princ. 2, 9, 7f; in Jer. hom. 18, 1. 3 [SC 238, 176/8. 184/6]; in Rom. comm. 7, 15 [625/8 H. B.]), bezeugen diese Reflexionen die Redlichkeit seines Denkens: O. schreibt sich diese einmalige Sammlung deterministisch deutbarer Bibelstellen als Gegenargument selbst in seinen eigenen Text, diskutiert sie ausgiebig u. verschweigt nicht die Schwierigkeiten u. Aporien (vgl. in Ex. hom. 4, 2 [GCS Orig. 6, 172f]), so wenn er zum Verstockungsbefehl in Jes. 6, 9f bekennt, dass die Verteidigung der Willensfreiheit hier schwieriger werde (princ. 3, 1, 16f; vgl. in Jes. hom. 6, 3. 5/7; 9 [ebd. 8, 271f. 275/9. 288f]; ferner in Joh. frg. 92 [ebd. 4, 554/6] über Joh. 12, 39f; Fürst / Hengstermann, Homilien aO. [o. Sp. 476] 67/74). Trotz dieser Einsicht geht er jedoch nicht so weit zuzugestehen, dass es prädestinatorische Aussagen in der Bibel gibt (bes. Jes. 6, 9f), sondern versucht, auch solche Stellen mit seinem Freiheitsbewusstsein zu vereinen; sein Denken stößt hier an die auch von ihm nicht in Frage gestellten Grenzen der altkirchl. Apologetik u. Harmonistik mit dem Grundsatz der Widerspruchsfreiheit der Bibel. Dennoch hat er nicht seine Freiheitslehre gegen die Bibel entwickelt u. sie gewaltsam aus ihr herausgeholt (gegen de Faye, Origène 3, 197; O'Leary 81f), sondern zu Recht in den bibl. Schriften die ‚Religion der Freiheit par excellence' (Schockenhoff 116) gefunden u. gegen die gnost. Naturen- u. Prädestinationslehre das Zeugnis ‚aller Schriften' aufgerufen, ‚die die Entscheidungsfreiheit sichtbar machen u. die Sünder beschuldigen, die recht Handelnden aber anerkennen' (in Mt. comm. 10, 11 [GCS Orig. 10, 12]; vgl. 11, 14 [57]).

3. Freiheit als Postulat der praktischen Vernunft. Philosophisch argumentiert O. für die Freiheit gegen den Determinismus in der gnost. Naturenlehre (vgl. in Joh. comm. 20, 287 [GCS Orig. 4, 370]; in Mt. comm. 13, 11 [ebd. 10, 209/11]; orat. 5, 2/5 [ebd. 2, 308/11]; Benjamins 2f) u. in der Astrologie (vgl. dazu das lange Frg. aus der Kommentierung von Gen. 1, 14 in philoc. 23, 1/11. 14/21 [SC 226, 130/66. 174/204]; ebd. 23, 12f = c. Cels. 2, 20 zum selben Thema; ferner in Jer. hom. 18, 6 [ebd. 238, 200/2]), die er mit aller Kraft bekämpft (Koch 115. 280/91), sowie gegen den stoischen Fatalismus (D. Amand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque [Amsterdam 1973] 275/325; s. o. Sp. 510). Von diesen apologetischen Stoßrichtungen abgesehen, geht es ihm grundsätzlich darum, ‚die Möglichkeit freien ethischen Handelns in dieser Welt' aufzuzeigen (Schockenhoff 111_{68} gegen entsprechende Engführungen in der Forschung). Im Hintergrund steht die zeitgenössische Debatte über Determinismus u. Freiheit (Benjamins 9/49), wie sie in Alexander v. Aphrodisias' Περὶ εἱμαρμένης (um 200) zu greifen ist. In Auseinandersetzung mit den Meinungen der Peripatetiker u. der Stoiker über das Schicksal u. τὸ ἐφ' ἡμῖν (fat. 1) plädiert Alexander, ausgehend von der Ursachenlehre des *Aristoteles (eth. Nic. 3, 1, 1109b 30/5, 1113a 15), gegen eine physiolo-

gische, schicksalhafte Determinierung für die unbeschränkte u. nicht konditionierte Fähigkeit des Individuums, in einer bestimmten Situation auch anders handeln zu können, als die äußeren Umstände u. seine physische u. ethische Veranlagung es vorgeben, u. in diesem Sinne für Wahlfreiheit u. Verantwortung (fat. 3/6; R. W. Sharples, Alexander of Aphrodisias on fate [London 1983] 6f. 17f. 21f; A. Zierl, Alexander v. Aphrodisias über das Schicksal [1995] 8/16. 160f; Benjamins 31/9). In direktem Rekurs auf die aristotelische Ethik (de Faye, Origène 3, 87_1. 173; Koch 205; Karpp 215; H. Langerbeck, The philosophy of Ammonius Saccas and the connection of Aristotelian and Christian elements therein: JournHellStud 76 [1956] 67/74) oder stoisch vermittelt (Görgemanns / Karpp 469_{12}), besonders durch Epiktet (vgl. diss. 2, 18, 15/26 mit princ. 3, 1, 4), in Kombination mit platonischen Elementen (B. D. Jackson, Sources of Origen's doctrine of freedom: Church History 35 [1966] 13/23; Dorival, Apport 196) führt O. mit Hilfe einer in einfacher Form auch bei Clemens v. Alex. (strom. 2, 110, 4/111, 2) vorliegenden Reflexion auf verschiedene Arten von Bewegung (princ. 3, 1, 2; orat. 6, 1 [GCS Orig. 2, 311f]; Ph. J. van der Eijk, O.' Verteidigung des freien Willens in De Oratione 6, 1/2: VigChr 42 [1988] 339/51) u. psychologisch feinfühligen Beobachtungen zum Zusammenspiel von äußeren u. inneren Ursachen für eine Handlung (princ. 3, 1, 4f) einen phänomenologischen Aufweis der Freiheit: Kraft seiner Vernunft hat der Mensch Handlungsoptionen (ebd. 3, 1, 3); ‚die Seele hat immer die freie Selbstbestimmung' (orat. 29, 13 [GCS Orig. 2, 387]; in Rom. comm. 5, 10 [449f H. B.]: libertas arbitrii semper naturae rationabili permanebit; vgl. Albin. didasc. 26, 2; Calc. 180 [208f Waszink]). Herkunft, Umfeld, Charakter (Veranlagung) u. Gewohnheiten beeinflussen das Handeln, aber determinieren es nicht, zumal es die Möglichkeit erzieherischer Einwirkung gibt, die zu überraschenden Verhaltensänderungen führen kann (princ. 3, 1, 5; vgl. c. Cels. 3, 69: auch in schwerer u. aussichtsloser Lage vermag der Mensch viel durch προαίρεσις u. ἄσκησις); äußere Einflüsse stehen nicht in unserer Macht, aber es steht in unserem Vermögen, so oder anders darauf zu reagieren, u. zwar nach den Maßstäben der Vernunft (princ. 3, 1, 3. 5). Ohne so tief in die komplexe philosophische Detaildiskussion einzusteigen, wie Alexander dies tut (ein weiteres Bsp. für seine spekulative Enthaltsamkeit: s. o. Sp. 523/5), bringt O. die entscheidende Argumentationslinie auf den Punkt, indem er Freiheit als Fundament des menschlichen Daseins aus der täglichen Lebenserfahrung begründet: Die Freiheit kann theoretisch weder bewiesen noch widerlegt werden, aber praktisch ist sie nicht zu leugnen, sondern ein a priori menschlichen Handelns; wenn wir in bestimmten Situationen loben oder tadeln, belohnen oder bestrafen, geschieht dies unter der Voraussetzung, dass es einen freien Willen gibt u. die Betroffenen die Möglichkeit hatten, anders zu handeln (orat. 6, 2 [GCS Orig. 2, 312]; vgl. princ. 3, 1, 3; c. Cels. 4, 67). Ähnlich wie Alexander (fat. 1f) argumentiert O. für die Freiheit als universal evidentes u. relevantes Postulat der praktischen Vernunft (Kobusch, Bedeutung 99; Schockenhoff 106).

d. Freiheitsanthropologie. 1. Der Mensch als Wesen der Freiheit. Ausgehend von diesem Postulat bestimmt O. den Menschen als Wesen der Freiheit (Kobusch, Bedeutung 98/100; vgl. E. Früchtel, Zur Interpretation der Freiheitsproblematik im Johanneskomm. des O.: ZsRelGeistGesch 26 [1974] 310/7). Er sieht das Wesen des Menschen nicht in einer statischen Natur, sondern dynamisch im Willen (Th. Kobusch, Der Begriff des Willens in der christl. Philosophie vor Augustinus: J. Müller / R. Hofmeister Pich [Hrsg.], Wille u. Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit u. Spätantike [2010] 277/300). Der Mensch verfügt nicht einfach nur (mehr oder weniger eingeschränkt) über Freiheit, sondern ist Freiheit; seine Freiheit bestimmt sein Wesen, seine ‚Natur' (in Joh. comm. 20, 174 [GCS Orig. 4, 353]; vgl. c. Cels. 3, 69; princ. 1, 6, 3; 2, 6, 5; in Rom. comm. 8, 10 [698 H. B.]: arbitrii libertas naturam fecerit unicuique; Daniélou, Origène 204). Eben darin ist er Bild Gottes (s. u.): Die Freiheit ist das Gottgleiche im Menschen (Kobusch, Bedeutung 103). Der Unterschied zwischen Gott u. Mensch liegt darin, dass der Mensch sich diese Freiheit nicht selbst gemacht hat, sondern frei geschaffen ist (princ. 3, 5, 4), während Gott libertas ingenita ist (in Lev. hom. 16, 6 [GCS Orig. 6, 502]). Während bei Gott Sein, Gutsein u. Freisein darin koinzidieren, in Freiheit unwandelbar das Gute zu wollen, ist das Wesen des Menschen abhängig von

seinen Freiheitsentscheidungen wandelbar (princ. 1, 2, 4. 8, 4; 2, 6, 3. 9, 2. 6f; 3, 1, 23; in Joh. comm. 32, 255 [ebd. 4, 459]; in Mt. comm. 15, 10 [ebd. 10, 373/7]; in Rom. comm. 5, 10 [449f H. B.]; c. Cels. 5, 21; 6, 44; in Num. hom. 16, 4 [GCS Orig. 7, 140]: mutabilis enim est homo, immutabilis vero deus; Benjamins 50/4). – Aus der Freiheit des Wählen-Könnens u. Wählen-Müssens ergibt sich die prekäre Situation des Menschen zwischen Gelingen u. Verfehlen seines Lebensziels. Ausgehend von der hebr. Wendung ‚Mensch-Mensch' in Lev. 17, 8 u. Hes. 14, 4 (LXX: ἄνθρωπος ἄνθρωπος) beschreibt O. dies so, dass der Mensch Gott werden, aber auch zum Tier verkommen kann (in Hes. hom. 3, 8 [GCS Orig. 8, 355/8]; vgl. in Gen. hom. 5, 4 [ebd. 6, 62]; in Jer. hom. 16, 1 [SC 238, 132/4]; H. Rahner, Das Menschenbild des O.: ErānosJb 15 [1947] 197/248). Die Rede von der Tierwerdung bzw. Vertierung des Menschen meint nicht Seelenwanderung im Sinne des Eingehens einer sündhaften Seele in einen Tierkörper, was O. ablehnt (in Joh. comm. 6, 66 [GCS Orig. 4, 120]; in Mt. comm. 10, 20; 11, 17; 13, 1 [ebd. 10, 27. 64f. 172/6]; in Rom. comm. 6, 8 [503 H. B.]; c. Cels. 3, 75; 4, 83; 5, 29; 6, 36; 7, 32; 8, 30; vgl. Pamph. Caes. apol. 173/88 [SC 464, 262/78]; G. Dorival, Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux?: H. Crouzel [Hrsg.], Origeniana secunda [Roma 1980] 11/32; U. Bianchi, Origen's treatment of the soul and the debate over metensomatosis: Lies 270/81; N. Brox, Die frühchristl. Debatte um die Seelenwanderung: Concilium 29 [1993] 427/30; M. Maritano, L'argomentazione scritturistica di Origene contro i sostenitori della metensomatosi: Dorival / Le Boulluec 251/76; ders., Argomenti ‚filosofici' di Origene contro la metensomatosi: Perrone 503/36), sondern ethisch die Verrohung des Menschen durch ‚bestialisches' Verhalten, wenn ‚der Wille sich aus Nachlässigkeit oder Leichtsinn bloßen Naturantrieben überlässt u. sich so vom göttlichen Leben selbst entfremdet' (Kobusch, Bedeutung 100; vgl. c. Cels. 4, 86; Crouzel, Théologie 201/5). Illusionslos redet O. besonders in den Predigten von den Gefährdungen des Menschseins u. der Schlechtigkeit der Menschen, verschärft bei kirchlichen Amtsträgern, deren Versagen er noch härter kritisiert, weil die Ansprüche an sie höher sind (in Num. hom. 2, 1; 9, 1 [GCS Orig. 7, 9f. 56]; in Joh. comm. 32, 131/3 [ebd. 4, 444f]; c. Cels. 3, 9; v. Harnack 1, 69/71. 76; 2, 129/41; Vogt 31f; W. Schütz, Der christl. Gottesdienst bei O. [1984] 50/3). Bei aller Betonung der Willensfreiheit ist er sich auch des Phänomens der Willensschwäche aufgrund der ‚Macht der Gewohnheit' im Sündigen, die die Umsetzung eines ethischen Vorsatzes (πρόθεσις, propositum) in konkrete Taten behindert, sowie als beständige Bedrohung der moralischen Identität sehr bewusst (in Rom. comm. 6, 9f [506/19 H. B.]; in Rom. frg. 8. 38. 42/4 [216. 13f. 16 R.]; vgl. in Joh. comm. 10, 28 [GCS Orig. 4, 176f]; princ. 1, 6, 3; 2, 6, 5) u. setzt ausgehend von Rom. 7, 14/25 die antike Diskussion über das Akrasieproblem dahingehend fort, dass er neben Vernunft u. Affekt den Willen als entscheidende dritte Größe einführt (Müller 242/84). ‚Mensch-Mensch' wird der Mensch, ‚wenn wir gütig u. sanftmütig sind', wenn nicht nur der ‚äußere' Mensch, sondern auch der ‚innere' ein Mensch ist u. kein Tier (in Hes. hom. 3, 8 [GCS Orig. 8, 356]). Durch richtiges, ethisches Verhalten kann der Mensch das ‚Bild des Schöpfers' in sich realisieren u. Gott werden. Im Gefolge des philosophischen Lebensziels der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Plat. Theaet. 176b; vgl. Tim. 90d; hier findet O. eine große Übereinstimmung zwischen Platon u. der Bibel: princ. 3, 6, 1; H. Crouzel, L'imitation et la ‚suite' de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens, ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques: JbAC 21 [1978] 34/7; K. Comoth, ‚Homoiosis' bei Platon u. O.: Bienert / Kühneweg 69/74) redet O. (wie andere frühchristl. Theologen) nicht nur von ‚Angleichung' an Gott, sondern von ‚Gottwerdung' des Menschen: Es geht darum, in der *Nachahmung u. Nachfolge Christi ‚nicht mehr Mensch' zu sein, sondern (nach Ps. 81, 6 LXX) Gott (in Joh. comm. 1, 9; 2, 138; 20, 242 [GCS Orig. 4, 5. 77f. 364]; in Mt. comm. 16, 29 [ebd. 10, 573f]; in Jer. hom. 15, 6 [SC 238, 126]; in Lc. hom. 29, 7 [ebd. 87, 366/8]), denn Gott ‚erhebt den Menschen über die menschliche Natur u. wandelt ihn zu einer besseren u. göttlicheren Natur um' (c. Cels. 5, 23), weshalb O. eindringlich mahnt: ‚Lasst uns mit aller Kraft davor fliehen, Menschen zu sein! Lasst uns eilen, Götter zu werden! Denn in dem Ausmaß, als wir Menschen sind, sind wir Lügner, so wie der Vater der Lüge ein Lügner ist' (in Joh. comm. 20, 266 [GCS Orig. 4, 367]). O. meint

das nicht als Verleugnung des Menschseins, sondern als seine Vollendung: Indem der Mensch gleichsam durch Verdoppelung seines Menschseins mehr wird als ein ‚einfacher' Mensch, verwirklicht er das ‚Bild Gottes' (den Gott-Menschen Jesus Christus) in sich, das er als Geschöpf Gottes immer schon ist u. bleibt (in Gen. hom. 13, 4 [ebd. 6, 119]), u. wird wahrer Mensch bzw. Gott wie der Gott-Mensch Christus im ‚Haus der Freiheit', in der ‚Mutter der Freiheit', im ‚Paradies der Freiheit', wie O. das ‚himmlische Jerusalem' nennt (in Ex. hom. 8, 1 [ebd. 217f]). Die Gottesebenbildlichkeit (Crouzel, Origène 130/7) ist bei O. einerseits ein kreatürliches Faktum der menschlichen Existenz, die Freiheit des Personseins, unsere ‚Hauptsubstanz' (in Joh. comm. 20, 182 [GCS Orig. 4, 355]: ἡ προηγουμένη ὑπόστασις); der Mensch ist laut Gen. 1, 26f ‚nach dem Bild' Gottes geschaffen, d. h. nach Christus, denn dieser ist laut Col. 1, 15 (vgl. Hebr. 1, 3) das ‚Bild des unsichtbaren Gottes' (in Gen. hom. 1, 13 [ebd. 6, 15/8]; princ. 1, 2, 6; 3, 6, 1; in Jer. hom. 2, 1 [SC 232, 238/40]; c. Cels. 6, 63; Crouzel, Théologie 147/79. 217/45). Da der Mensch aber die ‚Ähnlichkeit' mit dem ‚Bild' durch die Sünde beeinträchtigt, womit O. (nach Clem. Alex. strom. 2, 131, 4; 5, 94) eine wirkmächtige logische Unterscheidung der beiden Begriffe εἰκών u. ὁμοίωσις in Gen. 1, 26f vorlegt (in Gen. hom. 1, 13 [GCS Orig. 6, 17f]; c. Cels. 4, 30), ist die Gottesebenbildlichkeit andererseits dynamisch, insofern der Mensch sie in der Freiheit seiner Handlungen zu dem machen soll, als was sie gedacht ist (orat. 29, 15 [ebd. 2, 389/91]; princ. 3, 6, 1; in Joh. comm. 20, 182f [ebd. 4, 355]; Th. Kobusch, Bild u. Gleichnis Gottes. Elemente menschlicher Freiheit: Mots médiévaux offerts à R. Imbach [Porto 2011] 143/51).

2. Seelenlehre. Die innere Spannung dieser Freiheitsanthropologie kommt in der Seelenlehre des O. zum Ausdruck, in der sich platonische Trichotomie u. paulinische Dichotomie verschränken (Karpp 186/229; Crouzel, Origène 123/37; J. Dupuis, ‚L'esprit de l'homme'. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène [Paris 1967]). Platonisch (vgl. Plat. resp. 4, 434d/441c) bestimmt O. die ‚Seele' (ψυχή, anima) als etwas Mittleres zwischen ‚Körper' (σῶμα, corpus) u. ‚Geist' (νοῦς, mens), paulinisch zwischen ‚Fleisch' (σάρξ, caro) u. ‚Geist' (πνεῦμα, spiritus) (princ. 2, 8, 4; in Ps. 38 hom. 2, 8 [SC 411, 394/6]). Die vielfachen Verwirrungen, die dieses Konzept ausgelöst hat, beruhen meist auf der Verwechslung von νοῦς u. πνεῦμα (im Dt. beides ‚Geist'), doch auch abgesehen davon ist sein Konzept reichlich komplex. Geist (νοῦς) u. Körper bzw. Leib bezeichnen die Geistigkeit u. die Körper- / Leiblichkeit als Grundmerkmale des Menschseins. Die Seele steht dazwischen, da ihr sowohl Vernunft u. Denken (u. damit Anteil am Geistigen) als auch, als Lebensprinzip des Psychischen bzw. Animalischen, Emotionalität u. Affektivität (u. damit Anteil am Körperlichen) eignen. Sie kann zum Niedrigeren, den Affekten, dem Triebhaften, dem Körperlichen (zu den diversen Ausdrücken dafür: Crouzel, Origène 124) streben oder im Streben nach dem Höheren (dem πνεῦμα: s. u.) nicht mehr nur teilweise, sondern im Idealfall ganz Geist (νοῦς) werden, der stoisch als ‚leitender Seelenteil' (ἡγεμονικόν, principale) u. biblisch synonym als Herz (in Rom. comm. 2, 7 [9f] [136 H. B.]: das ‚Herz' als ‚die vernunftbegabte Kraft der Seele') qualifiziert wird u. alles Körperliche beherrscht. Was O. ‚Seele' nennt, ist keine eigenständige dritte Größe, sondern gefallener νοῦς (princ. 2, 8, 3f: O. erklärt unterschiedliche intellektuelle Begabung mit verschieden tief gefallenem νοῦς); sie bezeichnet den ständig wechselnden Zustand des Menschen zwischen Geist (νοῦς) u. Körper, was in der falschen, schon auf Platon (Crat. 399e), Aristoteles (an. 1, 2, 405b 26/9) u. Chrysipp (SVF 2, 804/8) zurückgehenden Etymologie der Seele (ψυχή) als erkaltetes (von ψύχεσθαι) Feuer zum Ausdruck kommt (princ. 2, 8, 3, dazu die Frg. bei Epiphanius, Hieronymus u. Justinian): Mit der Metaphorik vom Feuer, das Gott ist u. das der Mensch in sich entfachen bzw. werden soll (in Ps. 38 hom. 1, 7 [SC 411, 348/52]), wendet sich O. gegen die Kälte u. Lauheit der otiosi u. der mali (ebd. 1, 3 [336]) u. wirbt dafür, als Christ in der Wärme der Liebe (princ. 2, 6, 5) im Geiste zu brennen (ebd. 1, 1, 1: Gott als Feuer u. Geist in Dtn. 4, 24 u. Joh. 4, 24; princ. 2, 6, 6; in Joh. comm. 13, 144 [GCS Orig. 4, 248]: πῶς ἐστιν ὁ θεὸς φῶς καὶ πῦρ καὶ πνεῦμα; in Lc. hom. 26, 1 [SC 87, 338]: dupliciter igitur appellatur deus et spiritus et ignis; in Cant. comm. 2, 2, 21 [ebd. 375, 310/2]; vgl. den Titel v. Balthasars: ‚Geist u. Feuer'). Im Prinzip dasselbe drückt O. mit der paulinischen Begrifflichkeit von πνεῦμα u. σάρξ aus (princ. 2, 8, 4): Wenn sich

die Seele bzw. der Geist (νοῦς) als leitender Seelenteil der Führung durch den Geist (πνεῦμα) überlässt, wird sie ‚geistlich' (pneumatisch, spirituell), u. zwar als ganze, d. h. auch in ihrem niederen, körperlichen Seelenteil, wenn sie sich aber gegen den Geist (πνεῦμα) stellt u. dem Fleisch zuwendet, wird sie als ganze ‚fleischlich' (sarkisch) u. bestimmt das Körperliche auch über den höheren Seelenteil (in Rom. comm. 1, 21 [18]; 6, 1 [88. 458 H. B.]; in Rom. frg. 31 [365/7 R.]; Crouzel, Origène 125). Die Seele steht zwischen dem ‚Denken des Geistes (πνεῦμα)' u. dem ‚Denken des Fleisches' (Rom. 7, 21/3; 8, 6f; Gal. 5, 16/8; vgl. 1 Cor. 6, 16f), von dem jeweils der ganze Mensch aus Geist (νοῦς) u. Körper bestimmt wird. – Dieses anthropologische Schema beschreibt den ‚geistigen Kampf' der Seele zwischen den nicht ontologischen, sondern ethischen Größen ‚Fleisch' u. ‚Geist' (in Rom. comm. 6, 8 [499f H. B.]; princ. 3, 4, 2/5; H. Crouzel, L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel: RevAscétMyst 31 [1955] 377/83; Müller 258/65). Die Gottesebenbildlichkeit aus Gen. 1, 26f liegt für O. (mit Philo opif. m. 134) im ‚inneren, unsichtbaren, unkörperlichen, unverderblichen, unsterblichen Menschen' (in Gen. hom. 1, 13; 13, 3f [GCS Orig. 6, 15. 116/21]; in Gen. frg. 73 Petit [CCG 15, 72/7]; in Jer. hom. 1, 10 [SC 232, 216]; in Rom. comm. 7, 2 [565 H. B.]; princ. 1, 2, 6; c. Cels. 6, 63; Kobusch, Philosophie 64/71; Ch. Markschies, Art. Innerer Mensch: o. Bd. 18, 289/93), näherhin im höheren Seelenteil (νοῦς, ἡγεμονικόν, Herz; die Erschaffung des ‚äußeren Menschen' hingegen sieht O. in Gen. 2, 7 beschrieben: in Joh. comm. 20, 182f [GCS Orig. 4, 355]; in Mt. comm. 14, 16 [ebd. 10, 321f]; in Jer. hom. 1, 10 [SC 232, 216]; c. Cels. 4, 37; 6, 63; 7, 66; dial. 12. 15 [ebd. 67, 80/2. 86/8]; A. L. Jacobsen, Genesis 1/3 as source for the anthropology of Origen: VigChr 62 [2008] 213/32). Die Gottwerdung des Menschen erfolgt durch Angleichung an Christus, den göttlichen Logos, u. an den Hl. Geist, das göttliche Pneuma, indem der Mensch seinen Geist (νοῦς) am Geist (πνεῦμα) Gottes orientiert, dadurch geheiligt u. so befähigt wird, die ihm kreatürlich geschenkte Gabe des Geistes (νοῦς) im Sinne von Vernunft u. Denken (λόγος) richtig zu gebrauchen, dauerhaft am göttlichen Logos (Christus) auszurichten, dadurch seinerseits Sohn bzw. Kind Gottes u. wie der Sohn Gott zu werden (Hengstermann 85) u. damit das Sein in ewiger Glückseligkeit zu erlangen, das Gott der Schöpfer immer schon für ihn vorgesehen hat (princ. 1, 3, 7f; orat. 29, 13 [GCS Orig. 2, 387f]). – Eine nicht einfache Frage des origeneischen Menschenbildes ist die Bedeutung der Körperlichkeit des Menschen, die in der Regel im Zusammenhang mit der Frage nach der Auferstehung diskutiert wird (schon in der ersten, von *Methodius ausgelösten Kontroverse: H. Crouzel, Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité: Gregorianum 53 [1972] 679/716). Entgegen dem Vorwurf, O. lehre platonisch die Auflösung der Leiblichkeit des Menschen u. die reine Geistigkeit der Auferstehung (Crouzel, Philosophie 196/8), denkt er eher mit Paulus (1 Cor. 15, 42/4) an eine ‚Verwandlung' des Leibes u. einen ‚verklärten', ‚pneumatischen' Auferstehungsleib (princ. 2, 10, 1; c. Cels. 5, 22; Crouzel, Origène 129. 319/31); die ‚verherrlichten' Körper der Auferstandenen gleichen den ätherischen Leibern der Engel (in Mt. comm. 17, 30 [GCS Orig. 10, 671]; in Mt. comm. ser. 50 [ebd. 11, 2, 110]; H. Chadwick, Origen, Celsus and the resurrection of the body: HarvTheolRev 41 [1948] 83/102; D. J. Bostock, Quality and corporeity in Origen: Crouzel [Hrsg.] aO. [o. Sp. 539] 323/37; H. Crouzel, La doctrine origenienne du corps ressuscité: BullLitEccl 81 [1980] 175/200. 241/66; ders., Philosophie 34; G. Dorival, Origène et la résurrection de la chair: Lies 291/321). Dafür spricht auch, dass er mehrmals betont, nur die Trinität sei ‚unkörperlich' bzw. ‚körperlos' zu denken (hervorgehoben in princ. 1 praef. 8f, ausführlich thematisiert ebd. 1, 1, 1; vgl. 1, 6, 4; 2, 2, 2; 4, 3, 15). Auch seine Theorie der ‚geistigen / geistlichen Sinnlichkeit', die in der christl. Mystik Schule machte (K. Rahner, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène: RevAscétMyst 13 [1932] 113/45; J. Dillon, Aisthesis Noete. A doctrine of spiritual senses in Origen and in Plotinus: Hellenica et Judaica, Festschr. V. Nikiprowetsky [Leuven 1986] 443/55), würde darauf hindeuten, dass O. die somatische Form (εἶδος σωματικόν; dazu Dorival, Origène 829) des Menschen als bleibend konstitutiv für seine Identität angesehen hat (princ. 2, 10, 2f; Th. Kobusch, Die Auferstehung des Leibes: D. Frede / B. Reis [Hrsg.], Body and soul in ancient philosophy [Berlin 2009] 504/6; G. Ch.

Stead, Individual personality in Origen and the Cappadocian fathers: U. Bianchi / H. Crouzel [Hrsg.], Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa [Milano 1981] 170/91).

3. Freiheit u. Gnade. In der soteriologischen Verschränkung von tricho- bzw. dichotomischem Menschen- u. trinitarischem Gottesbegriff ist Gnade nicht als Gegensatz von Freiheit konzipiert, sondern als deren Ermöglichung (Schockenhoff 116/23). Insofern sich der Mensch in Freiheit selbst bestimmt u. dabei seinem innersten Streben nach einem guten u. glücklichen Leben (princ. 1 praef. 1: s. o. Sp. 525f) gemäß handelt, realisiert er sein Wesen als das Wesen der Freiheit, als das Gott es geschaffen u. gewollt hat. Als Abbild Gottes (bzw. Christi) ist das Hegemonikon der Seele (das Herz) der göttliche Quell menschlicher Freiheit u. gleichsam der Sitz der Willensfreiheit (c. Cels. 4, 66). O. kann von beiden Polen derart einseitig reden, dass es widersprüchlich klingt: Antignostisch u. antideterministisch hebt er hervor, ,dass es unsere eigene Leistung ist, gut zu leben, u. dass Gott dies von uns fordert als etwas, das nicht von ihm ist oder von einem anderen kommt oder, wie manche meinen, von der Schicksalsnotwendigkeit, sondern als unser eigenes Werk' (princ. 3, 1, 6); angesichts des Phänomens der Willensschwäche meint er jedoch: ,Wer nicht seine eigene Schwäche gespürt hat u. die Gnade Gottes, der wird sich einbilden, es sei seine eigene sittliche Leistung, was ihm von der himmlischen Gnade geschenkt wird' (ebd. 3, 1, 12). Menschliches Tun u. göttliche Hilfe beschreibt O. als im Grunde inkommensurable Größen, die beide erforderlich sind, bei denen aber, vergleicht man sie doch, die unendliche Gnade Gottes den endlichen Beitrag des menschlichen Willens unendlich übersteigt, so ,dass auch von der Seite des Menschen etwas geschehen ist, doch wird man die Leistung in Dankbarkeit Gott dem Vollender zuschreiben' (ebd. 3, 1, 19 zu Rom. 9, 16; vgl. philoc. 26, 7 [SC 226, 256/62]; in Rom. comm. 7, 14 [621f H. B.]). O. betont die zeitliche u. sachliche Priorität der Gnade (vgl. in 1 Sam. hom. 5 [GCS Orig. 8, 8/10], wo er die enge Verschränkung von Gnade u. Bekehrung darlegt), weil der Mensch das Gute als solches nicht zu erschaffen vermag (in Joh. frg. 45. 125 [ebd. 4, 519/21. 569f]), weil keiner von sich aus die Macht hat, *Kind Gottes zu werden (in Joh. comm. 20, 288f [ebd. 4, 371]), weil uns unverdient als reines Geschenk zuteil wird, dass wir sind u. dass wir (als Bild Gottes) gut sind (in Rom. comm. 10, 38 [850 H. B.]; in Rom. 6 frg. 5 [204 Sch.]), u. weil keiner dem Gebenden zuvorkommen u. so seine Gnade vorwegnehmen kann (in Joh. comm. 6, 181 [GCS Orig. 4, 145]; C. Blanc: SC 157 [Paris 1970] 44), u. er betont zugleich, dass das, was dem Menschen als Fähigkeit u. Möglichkeit gegeben ist, nämlich in Freiheit gut zu leben, nicht gelingen kann, wenn der Mensch es sich nicht in Freiheit durch sein eigenes Tun aneignet u. erringt (princ. 2, 9, 2; 3, 2, 3). Diese Dialektik von Gnade u. Freiheit bestimmt O. nicht näher, weil menschliches Erkennen hier an eine unüberwindliche Grenze stößt (Schockenhoff 121f). – Neben ,allen Anlagen u. Antrieben, die Gott dem Menschen verliehen hat, damit er sich um die Tugend bemühen u. darin fortschreiten kann' u. neben der ,Kraft des Verstandes, mit der er erkennen kann, was er tun bzw. meiden soll' (in Rom. comm. 3, 3 [6] [223 H. B.]), hat Gott dem Menschen auch das Gesetz als Hilfe (ebd. 2, 6 [8] [132]) gegeben. Zum breiten Gesetzesbegriff des O. zählen die Tora (Gesetz des Mose), die Geschichtsbücher, Psalmen u. Propheten des AT, das Gesetz im übertragenen, ,geistigen' Sinn u. (mit Rom. 2, 14/6) das natürliche Gesetz (W. A. Banner, Origen and the tradition of natural law concepts: DumbOPap 8 [1954] 51/82; J. Lössl, O. u. die Begriffe ,Naturgesetz' u. ,Gewissen' nach Röm. 2, 14/6: Fürst [Hrsg.], Erbe aO. [o. Sp. 461] 77/100), das jedem Menschen ins Herz geschrieben ist u. ,gebietet, was zu tun ist, u. verbietet, was man meiden soll' (philoc. 9, 2 [SC 302, 354] über Rom. 7, 7; vgl. in Rom. frg. 37. 39 [13f R.]; in Rom. comm. 2, 6f [8/10]; 3, 3f [6f]; 5, 1. 6; 6, 8 [130/8. 221/35. 358/91. 412/7. 496/506 H. B.]; in Num. hom. 10, 3 [GCS Orig. 7, 73f]; R. Roukema, The diversity of laws in Origen's commentary on Romans [Amsterdam 1988]; Th. Heither, Translatio religionis. Die Paulusdeutung des O. in seinem Komm. zum Römerbrief [1990] 152/68; Th. P. Scheck, Origen and the history of justification. The legacy of Origen's commentary on Romans [Notre Dame 2008] 13/62), u. es gibt auch ein Gesetz Christi (in Rom. comm. 2, 6 [8] [131f H. B.]). Das natürliche Gesetz in der Seele äußert sich im Gewissen, das nicht das Herz oder die Seele des Menschen ist, sondern ,der

Geist (spiritus, πνεῦμα), der der Seele wie ein Erzieher (paedagogus) u. Führer (rector) beigesellt ist, um sie zum Besseren zu ermahnen oder wegen der Schuld zu züchtigen u. anzuklagen', u. das ,in überaus großer Freiheit' (ebd. 2, 7 [9f] [137]; in Mt. comm. ser. 18 [GCS Orig. 11, 33]; sel. in Ps. 30, 6 [PG 12, 1300]; J. Stelzenberger, Syneidesis bei O. [1963]; Crouzel, Origène 125). Das ganze Konzept ist erneut antignostisch: Das Gesetz im umfassenden Sinn u. speziell im Sinne des mosaischen Gesetzes ist ebenso gut u. gerecht wie der gute u. gerechte Gott der ganzen Bibel (in Rom. comm. 3, 3 [6]; 6, 8 [226f. 505 H. B.]; princ. 2, 4f; Schockenhoff 146/62). Jedoch geht es basal um ein intimes Zusammenspiel von Gnade u. Freiheit: Im Gewissen, in dem Gott zum Menschen spricht (in Rom. comm. 7, 16 [633 H. B.]), tritt ihm nicht ein Erzieher von außen entgegen, sondern ist innerlich mit ihm verbunden; ,sittliche Forderungen müssen nicht als ein externes Gebot an ihn herangetragen werden, sondern erwachsen in ihm selbst durch die graduell sich entwickelnde vernünftige Einsicht in das sittlich Gute u. Böse' (Müller 247). Sünde ist damit zwar auch ein Verstoß gegen Gott, aber mehr noch gegen sich selbst, weniger gegen ein äußeres als vielmehr gegen ein inneres Gebot. Der Mensch ist autonom sich selbst Gesetz, u. zugleich ist ihm dieses Gesetz, ,das jeder aufgrund göttlicher Anordnung (dispensatio, οἰκονομία) u. Gabe (munus) von Natur aus (naturaliter) in sich trägt' (in Rom. comm. 5, 1 [380 H. B.]) theonom (aber nicht heteronom) in eben der Freiheitsgestalt ins Herz geschrieben, dass er dadurch nicht deterministisch zum Handeln genötigt wird u. auch nicht gnostisch-intellektualistisch (u. sokratisch-platonisch) aus richtiger Erkenntnis eine gute Lebensführung resultiert, sondern das Wollen des Guten, auch wenn dieses als solches erkannt ist, einer freien Entscheidung bedarf (princ. 3, 1, 4. 2, 4; Müller 247/52. 274/81; anders A. Dihle, Die Vorstellung vom Willen in der Antike [1985] 125f, der den Willensbegriff des O. intellektualistisch als Funktion der Vernunft deutet). – Das entscheidende ethische Vorbild für den Menschen ist der inkarnierte Gottessohn (princ. 3, 6, 5), dessen Seele sich in Freiheit beständig Gott zuwendet (ebd. 2, 6, 3/5. 8, 2. 4; c. Cels. 6, 47; Fédou 125/63). Durch die Teilhabe an dem ,Gesalbten' (princ. 2, 6, 3) ist allen vernünftigen Seelen die Möglichkeit eröffnet, durch ein sittlich gutes Leben ihrerseits zu ,Gesalbten' (χριστοί) u. ,Gottessöhnen', ja ,Göttern' (θεοί: vgl. in Lc. hom. 29, 7 [SC 87, 368]: te quoque necesse erit deum fieri in Christo Iesu) zu werden (in Joh. comm. 6, 42. 252 [GCS Orig. 4, 115. 157f]; c. Cels. 6, 79; princ. 2, 6, 6; Pamph. Caes. apol. 116 [SC 464, 192]). Die Menschwerdung, die O. antidoketisch als real verteidigt (in Joh. comm. 6, 172 [GCS Orig. 4, 143]; c. Cels. 1, 69; 2, 9; Williams 410f), ist der entscheidende Akt u. Höhepunkt der Heilsgeschichte (princ. 2, 3, 3; 3, 5, 6), da mit ihr die ,Fülle der Herrlichkeit Gottes' auf Erden anbricht (in Jes. hom. 1, 1f; 4, 2 [GCS Orig. 8, 244f. 259f]), die Jesus in Person ist (in Eph. frg. 9 [398 Gregg]; princ. 1, 2, 10; Fürst / Hengstermann, Homilien aO. [o. Sp. 476] 147/55), wie er die Vernunft in Person (αὐτολόγος), die Weisheit in Person (αὐτοσοφία) u. die Wahrheit in Person (αὐτοαλήθεια) ist (c. Cels. 3, 41; 6, 47. 63), auch die Gerechtigkeit in Person (αὐτοδικαιοσύνη: in Jer. hom. 15, 6 [SC 238, 126]), die ,von Gott redet u. seinen wahren Jüngern das Wesen Gottes verkündet' (c. Cels. 2, 71). Das Ziel der Menschwerdung besteht in der Ankunft des Wortes Gottes im Herzen jedes Menschen (in Jes. hom. 4, 2 [GCS Orig. 8, 259]; Gruber 200f), die kein historisch einmaliges Ereignis u. insofern ,nicht etwas fundamental Neues' (Koch 320) ist, sondern sowohl vor (in den *Patriarchen u. Propheten: in Joh. comm. 1, 37 [GCS Orig. 4, 11f]; princ. 1 praef. 1) als auch nach der irdischen Existenz Jesu (c. Cels. 2, 9; 5, 12) immer wieder geschehen ist u. weiterhin geschehen soll. Die gnadenhafte Immanenz des ,Christus selbst, der in uns lebt' (in Mt. comm. ser. 33 [GCS Orig. 11, 63]), ist die Voraussetzung für die in Freiheit zu leistende Angleichung an Christus u. über diesen an Gott (in Lc. hom. 29, 7 [SC 87, 366/8]; in Jer. hom. 15, 6 [ebd. 238, 126]; princ. 1, 3, 6; 2, 6, 3; orat. 10, 2; 26, 3 [GCS Orig. 2, 320f. 360f]; c. Cels. 3, 41; 7, 17).

4. Dynamik der Freiheit. Willensfreiheit als Freiheit der sittlichen Selbstbestimmung (in Rom. comm. 1, 21 [18] [89 H. B.]) besteht für O. in einer Grundentscheidung zwischen den ,Ur-Kategorien von Gut u. Böse, die einander kontradiktorisch gegenüberstehen' (vgl. princ. 3, 1, 18), womit O. zum ,Kant der antiken Ethik' wird (Schockenhoff 240f; Müller 262f); in dieser Hinsicht ist jede Seele

entweder gut oder böse (princ. 3, 3, 5; in Rom. frg. 31 [365/7 R.]): ‚Entweder sündigt man, oder man sündigt nicht, wobei es keinen Zwischenraum zwischen dem Sündigen u. Nicht-Sündigen gibt' (in Joh. comm. 20, 107 [GCS Orig. 4, 344]). Diese Grundentscheidung liegt allen Einzelhandlungen auf dem Weg des Lebens bewusst oder unbewusst zugrunde (in Ex. hom. 4, 8 [ebd. 6, 181]) u. muss sich in konkreten Einzeltaten immer wieder neu bewähren, um den Willen des Menschen zunehmend ganz zu bestimmen u. in der Freiheit zum Guten zu festigen (in Rom. comm. 1, 22 [19]; 5, 1; 6, 9. 11. 14 [93/5. 360f. 506/18. 519/23. 541 H. B.]; Ch. Hengstermann, The ‚dignity of God's image'. Origen's metaphysics of man: A. Fürst / K. Müller [Hrsg.], Natur u. Normativität [2010] 45/62). Daraus ergibt sich die progressive u. kontinuierliche Dynamik des Willens wie der Willensfreiheit (princ. 3, 1, 23), die O. in der Symbolik vom ethischen Leben als Weg ‚zum Fest der Freiheit' vielfältig beschreibt (Schockenhoff 188/308; G. Bardy, Origène [Paris 1931]).

e. Freiheitsmetaphysik. 1. Heilsgeschichtl. Kosmologie. ‚Der radikalen Freiheitskonzeption des O. ist Freiheit nicht nur eine anthropologische Wirklichkeit, sondern die durchgehende Signatur der geistigen Welt', ‚eine universale Sinnbestimmung allen geistigen Seins' (Schockenhoff 106; princ. 1, 8, 3), weswegen O. die *Erziehung des Menschengeschlechts in Freiheit universal in kosmischen Dimensionen denkt. Während im antiken Denken die Vorsehung als deterministisch-schicksalhaft u. die Erziehung bzw. der *Fortschritt als Ausdruck von Freiheit im Gegensatz zueinander stehen, ordnet O. beides einander zu (Koch 13/89; Schockenhoff 131/46; Benjamins 122/65): ‚Die göttliche Vorsehung' interagiert mit den freien Vernunftwesen, indem sie ‚für einen jeden je nach der besonderen Art seiner Bewegungen, seiner Gesinnung u. seiner Entschlüsse sorgt' (princ. 2, 9, 6), während die Vernunftwesen kraft ihrer Willensfreiheit durch Nachahmung Christi zum Besseren voranschreiten oder sich durch Nachlässigkeit u. Trägheit (das Hauptmotiv für die Abkehr der Vernunftwesen vom Guten: ebd. 1, 3, 8. 4, 1; 2, 9, 2. 6; c. Cels. 6, 44; orat. 29, 13 [GCS Orig. 2, 388]; nur in princ. 1, 3, 8 auch ‚Überdruss': M. Harl, Recherches sur l'origénisme d'Origène. La ‚satiété' [κόρος] de la contemplation comme motif de la chute des âmes: StudPatr 8 = TU 93 [1966] 373/405; O'Leary 70f) von Gott abwenden (princ. 2, 9, 6; von daher ist ‚Hochmut' die schlimmste Sünde: in Gen. hom. 5, 6 [GCS Orig. 6, 64]; in Num. hom. 12, 4 [ebd. 7, 103/7]; in Iudc. hom. 3, 1f [ebd. 480/2]; in Hes. hom. 9, 2. 4 [ebd. 8, 409. 412f]; Koch 110f). In kosmischen Dimensionen mit mehreren sukzessiven Welten (princ. 2, 3, 5; 3, 1, 23. 5, 3. 6, 6; orat. 27, 15 [GCS Orig. 2, 374]; in Joh. comm. 10, 291f; 13, 351; 19, 88 [ebd. 4, 219. 281. 314]; in Mt. comm. 15, 31 [ebd. 10, 443f]; in Rom. comm. 8, 12 [709f H. B.]) konzipiert O. einen dynamischen Geschichtsprozess, dessen konkreter Verlauf u. dessen Dauer von den Freiheitsentscheidungen aller einzelnen Vernunftwesen abhängen (Ch. Köckert, Gott, Welt, Zeit u. Ewigkeit bei O.: R. G. Kratz / H. Spieckermann [Hrsg.], Zeit u. Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns [2009] 253/97). Schon der Anfang dieses Prozesses entsteht aus ihrem (verfehlten) Freiheitsgebrauch in der von O. mit starker Zurückhaltung u. lediglich funktional herangezogenen Präexistenz (princ. 1, 7, 4; 2, 6, 3/7. 9, 2. 6/8; 3, 1, 21/3. 3, 5. 5, 4; in Joh. comm. 2, 181/9. 191; 19, 149 [GCS Orig. 4, 87/9. 324]; A. Tripolitis, The doctrine of the soul in the thought of Plotinus and Origen [San Diego 1978] 89/136; M. Harl, La préexistence des âmes dans l'œuvre d'Origène: Lies 238/58; G. Bostock, The sources of Origen's doctrine of pre-existence: ebd. 259/64; P. W. Martens, Origen's doctrine of pre-existence and the opening chapters of Genesis: ZsAntChrist 16 [2012] 516/49; I. L. E. Ramelli, ‚Preexistence of souls'?: StudPatr 56 [Leuven 2013] 167/226; Crouzel, Origène 267/84; O'Leary 67/78), deren Hauptfunktion darin besteht, im Theodizeeproblem das Leid zu erklären, in dem der Mensch sich in sozialer u. physischer Kontingenz bei seiner Geburt vorfindet, indem er es wie alles Böse in der Welt sowohl gut platonisch (Plat. Gorg. 523a/527e; Phaed. 73a/76e; resp. 10, 614a/621d) als auch gut christlich der Verantwortung des Menschen, nicht Gottes zuschreibt (princ. 1, 7, 4. 8, 2; 2, 9, 7; 3, 3, 5; Koch 96/159). Auch über das Ende denkt O. nicht assertorisch, sondern deliberativ nach, wenn er die ‚Wiederherstellung von allem' (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) erhofft (princ. 1, 6, 1/3; 3, 6, 3; orat. 27, 15 [GCS Orig. 2, 374]; in Joh. comm. 1, 91 [ebd. 4, 20]; c. Cels. 7, 17; 8, 72; in Jos. hom. 8,

4f [ebd. 7, 339/41]; C. E. Rabinowitz, Personal and cosmic salvation in Origen: VigChr 38 [1984] 319/29; dies., Apokatastasis and sunteleia. Eschatological and soteriological speculation in Origen, Diss. New York [1989]; Crouzel, Origène 337/41; ders., L'Apocatastase chez Origène: Lies 282/90). Gegen ein deterministisches u. geschichtsloses zyklisches Denken, speziell gegen die Palingenesie der Stoiker (s. o. Sp. 510), entwirft O. in einer eigentümlichen Verschränkung von Zyklik u. Linearität, in der letztere dominiert (H. U. v. Balthasar, Apokatastasis: TrierTheolZs 97 [1988] 169/82), eine teleologische heilsgeschichtliche Kosmologie (C.-F. Geyer, Zu einigen theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie bei O.: Franziskan. Studien 64 [1982] 1/18). Nach der Apokatastasis wird es nicht zu einem erneuten Fall kommen (so Theophilus bei Hieron. ep. 96, 9; 124, 5; Iust. ep. ad Menam [AConcOec 3, 211]; Chadwick 41), sondern wird das Ende definitiv sein (P. Nemeshegyi, La Paternité de Dieu chez Origène [Tournai 1960] 203/24; Vogt 208/10. 344f; nach E. Molland, The conception of the gospel in the Alexandrian theology [Oslo 1938] 161/4 hat O. seine Meinung in diesem Sinne geändert), weil die Vernunftwesen, belehrt durch die Erfahrung, die sie in den verschiedenen Welten mit der Entfernung von Gott u. seiner nie endenden Liebe gemacht haben (princ. 1, 3, 8; 3, 6, 6; dial. 26f [SC 67, 104/6]; in Rom. comm. 5, 10; 6, 5 [451f. 478 H. B.]), ihre von allem Begehren des Bösen nunmehr freie Willensfreiheit nur noch so gebrauchen, dass sie ,nichts anderes mehr als Gott empfinden, Gott denken, Gott sehen, Gott haben' (princ. 3, 6, 3; R. Roukema, ,Die Liebe kommt nie zu Fall' [1 Cor. 13, 8a] als Argument des O. gegen einen neuen Abfall der Seelen von Gott: Bienert / Kühneweg 15/23) u. Gott ,alles in allem' (1 Cor. 15, 28) sein wird (princ. 3, 5, 7. 6, 5f; in Joh. comm. 1, 91. 225 [GCS Orig. 4, 20. 39f]; in Rom. comm. 5, 10; 6, 5 [451f. 478 H. B.]; E. Schendel, Herrschaft u. Unterwerfung Christi. 1 Cor. 15, 24/8 in Exegese u. Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jh. [1971] 80/110). Für die erfüllte Freiheit der Liebe stellt Nicht-Liebe keine Versuchung mehr dar, so dass der erhoffte Endzustand der Erlösung nicht letztlich doch wieder in einen zyklischen Wechsel von Seligkeit u. Elend umkippt (so missverstanden von Aug. civ. D. 12, 14. 18. 20f; 21, 17. 24; c. Priscill. 5, 5f; 7, 8 [CCL 49, 168/71]; haer. 43 [ebd. 46, 310f]; ep. 166, 27 [CSEL 44, 582/4]; retract. 1, 7, 6 [CCL 57, 21]; vgl. Fürst 495/7), sondern die bleibende Willensfreiheit der Vernunftwesen sich nur noch für das Gute entscheidet (s. o. Sp. 548f). Die Teleologie bedingt nicht einen verkappten Determinismus, weil die Freiheitsentscheidungen der Vernunftwesen u. ihre darin gemachten Erfahrungen das Ende als definitiv konstituieren, nicht Gott, der diesen Prozess vielmehr solange andauern lässt u. mit seiner Fürsorge begleitet, bis alle den rechten Gebrauch der Freiheit gelernt haben (in Joh. comm. 1, 83; 2, 93 [GCS Orig. 4, 18. 68]; princ. 1, 8, 3) u. aus unmündigen ,Kindern' zu reifen ,Erwachsenen' geworden sind (in Lc. hom. 20, 7 [SC 87, 286/8]; in Jer. hom. 19, 15 [ebd. 238, 246/8]; Fürst 162/84). Gott bzw. der Erlöser u. auch alle bereits Erlösten wie die Propheten u. Apostel warten, bis auch das letzte Geschöpf zurückgekehrt ist (in Lev. hom. 7, 2 [GCS Orig. 6, 374/80]); eben damit wahrt Gott sich u. seinen Geschöpfen die Freiheit. Die Teleologie zielt nicht auf das Ende einer der Welten, womit deren Ausgang offen u. die Freiheit gewahrt bleibt, sondern auf das Ende des gesamten Prozesses, womit im Modus der Hoffnung dem freien Handeln des Menschen in der Welt sein Sinn bewahrt wird. – Mit dieser Heilskosmologie bricht O. mit dem antiken Weltverständnis. Nicht ein kosmisches Gesetz bestimmt die Geschichte u. das Geschick der Menschen, sondern die freie Vernunftnatur wird eine Wirklichkeit herbeiführen, in der Christus kraft der gelingenden Freiheit jedes Einzelnen alles Böse überwunden hat (c. Cels. 8, 72). In diesem Sinn beschreibt O. die Geschichte u. den Kosmos, eine auf Platon (leg. 4, 715e/716a) zurückgehende Tradition aufgreifend (c. Cels. 6, 15), als die ,Mitte' Gottes u. zugleich antiplatonisch als die Stätte seiner ,Bewegung' u. ,Mühe' (in Jes. hom. 1, 2; 2, 1; 4, 1 [GCS Orig. 8, 245. 249f. 258]; Fürst / Hengstermann, Homilien aO. [o. Sp. 476] 132/61) im kosmischen Christus als ,Mitte' u. ,Mittler' (princ. 2, 6, 1; c. Cels. 3, 34), der ,Seele Gottes in der Welt' (princ. 2, 8, 5) u. dem Mittler von Gottes universalem Heilswillen, der ,überall ist u. das ganze All durchdringt' (ebd. 2, 11, 6; vgl. in Joh. comm. 1, 219; 6, 188. 202 [GCS Orig. 4, 39. 146. 148f]) u. dessen ,höhere Natur von solcher Macht ist, dass er, obwohl er seiner

Gottheit nach unsichtbar ist, zugleich auch bei jedem Menschen ist u. sich über die ganze Welt erstreckt (συμπαρεκτεινόμενος)' (ebd. 6, 154 [140]); Christus, ‚dessen Leib das ganze Menschengeschlecht, ja sogar die Gesamtheit der ganzen Schöpfung ist' (in Ps. 36 hom. 2, 1 [SC 411, 96]), u. der Kosmos bzw. die Geschichte sind koextensiv (J. A. Lyons, The cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin [Oxford 1982] 89/145). Während im Platonismus die ‚Weltseele' zwischen der göttlichen Einheit u. der irdischen Vielheit vermittelt (für Plotin vgl. Crouzel, Plotin 179/211), benutzt O. diesen Begriff u. Gedanken (in Hes. hom. 4, 1. 3 [GCS Orig. 8, 358/64]; in Joh. comm. 1, 177f. 257 [ebd. 4, 33. 45]), um die innere Einheit der sich über viele Welten erstreckenden Wirklichkeit u. Heilsgeschichte aufzuzeigen (Ch. Hengstermann, Christl. Natur- u. Geschichtsphilosophie. Die Weltseele bei O.: Fürst [Hrsg.], Erbe aO. [o. Sp. 461] 43/75): Die ‚Seele der Welt' als die innere Einheit aller Vernunftwesen ist für O. die Kirche in einem streng personalistischen Sinn als coetus omnium sanctorum u. quasi omnium una persona (in Cant. comm. 1, 1, 5 [SC 375, 178]), die durch ihre Teilhabe am *Logos nicht nur ihr eigenes dadurch konstituiertes Wesen, sondern in ihrer Gemeinschaft das Wesen von allem realisieren, das darin besteht, als Schöpfung am Logos u. über diesen vermittelt an Gott teilzuhaben u. so zum ‚Schmuck des Universums' (κόσμος τοῦ κόσμου) zu werden, wie O. die bibl. Ausdrücke ‚Salz der Erde' u. ‚Licht der Welt' (Mt. 5, 13f) interpretiert (in Joh. comm. 1, 163; 6, 301 [GCS Orig. 4, 31. 167]), zum Ausdruck für das All in seiner eigentlichen Wirklichkeit (in Gen. hom. 1, 5 [ebd. 6, 7]), das ‚als ein ungeheuer großes Lebewesen anzusehen ist, das wie von einer Seele von Gottes Kraft u. Planung beherrscht wird' (princ. 2, 1, 3; zum Kosmos als beseeltes u. vernunftbegabtes Lebewesen vgl. Plat. Tim. 30b; zum ebenfalls platonischen Gedanken der Beseelung der Gestirne: princ. 1, 7, 3; A. Scott, Origen and the life of the stars [Oxford 1991] 113/49; zum personalen Naturbegriff des O.: A. Dombrowski, Nature as personal: Philosophy and Theology 5 [1990] 81/96). In geschichtstheologischer Wendung dieses naturphilosophischen Konzepts interpretiert O. die Ausbreitung der christl. Kirche (vgl. G. Dorival, L'argument de la réussite du christianisme: B. Pouderon / Y.-M. Duval [Hrsg.], L'historiographie de l'église des premiers siècles [Paris 2001] 37/56) als fortschreitenden Prozess der Erlösung, in dem immer mehr Menschen u. nach u. nach die Wirklichkeit im Ganzen zu dem ihnen innewohnenden Geheimnis ihres Seins transformiert werden.

2. Heilstrinitarismus. Diese geschichtsphilosophische Kosmosoteriologie verankert O. metaphysisch in einem heilstrinitarischen Gottesbegriff, mit dem er zugleich einen Beitrag zu der philosophischen Grundfrage der Epoche nach der Vermittlung von Einheit u. Vielheit leistet. Die Aufgabe, die Einheit (Gottes) in sich als so differenziert zu konzipieren, dass die Vielheit (der Welt) aus ihr abgeleitet werden kann, die philosophisch seit Platons Parmenides diskutiert wird, bearbeitet O. christologisch in seiner ἐπίνοιαι-Lehre (in Joh. comm. 1, 52/7. 125/50. 158/265 [GCS Orig. 4, 14f. 25/9. 30/47]; princ. 1, 2; Koch 65/74; Gruber 241/67; Fédou 233/69; Kobusch, Bedeutung 95/7; O'Leary 153/65). Die Einheit Christi bestehe in seiner ‚Substanz', die Vielheit in seinem ‚Wirken' (in Jes. hom. 3, 1 [GCS Orig. 8, 254]; in Num. hom. 9, 9 [ebd. 7, 67]; in Joh. comm. 1, 112 [ebd. 4, 23]; in Jer. hom. 8, 2 [SC 232, 358]; in Rom. comm. 5, 6 [416 H. B.]), wie es in den ‚tausenden' von *Namen zum Ausdruck komme, die ihm in der Bibel beigelegt werden (in Joh. comm. 1, 136; 10, 21; 32, 387 [GCS Orig. 4, 27. 175. 478]; c. Cels. 2, 64; in Jer. hom. 1, 12 [SC 232, 220]; Gruber 259/63; Harl 234/7; H. Crouzel, Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre 1 du commentaire sur Jean d'Origène: ders. [Hrsg.] aO. [o. Sp. 539] 131/50). Einige dieser Bezeichnungen (Weisheit, Wort, Leben, Wahrheit, Gerechtigkeit) ist er immer, ‚vielleicht aber nicht auch all die anderen Namen, die er um unseretwillen noch angenommen hat' (in Joh. comm. 1, 123f [GCS Orig. 4, 25]); diese, etwa *Licht oder Mensch, wird er, sofern u. sobald dies in der Heilsgeschichte nötig ist (ebd. 1, 120f [24f]). Mit dieser Differenzierung verankert O. die Interaktion zwischen den Geschöpfen u. dem Erlöser in Gott selbst u. gibt seiner Freiheitsmetaphysik ein theologisches Fundament; die ἐπίνοιαι Christi sind die ‚Aspekte', an denen sich die Freiheitsgeschichte der Vernunftwesen im Kosmos ablesen lässt: Entsprechend dem Maß u. dem Verlangen des Vernunftwesens, das an ihm teilhat, wird Christus für alle das,

als was jedes ihn jeweils braucht, um alle zu gewinnen (ebd. 19, 38f [305f]; in Mt. comm. 15, 24 [ebd. 10, 419f]; in Cant. comm. 2, 9, 12; 3, 8, 11 [SC 375, 442; 376, 572/4]; c. Cels. 2, 64; 4, 16; 6, 68. 77; Harl 237f). Die ‚ursprünglichste aller ἐπίνοιαι' (in Joh. comm. 1, 118 [GCS Orig. 4, 24]) ist die σοφία, als die O. die ἀρχή in Joh. 1, 1 deutet (ebd. 1, 111. 118. 222. 289/92; 2, 90 [23f. 39. 51. 68]; princ. 1, 2, 3; in Gen. hom. 1, 1 [ebd. 6, 1]; Fédou 271/310; Köckert 240/7; W. Ullmann, Die Sophia-Lehre des O. im 1. Buch seines Johanneskommentars: StudPatr 16 = TU 129 [1985] 271/8) u. die dem λόγος nicht zeitlich, doch prinzipiell u. logisch vorausliegt: Als Weisheit verharrt der Sohn in der ewigen Schau des Vaters, der im strengen Sinne eine Einheit (ex omni parte μονάς) u. Einsheit (ἑνάς) ist, die reine undifferenzierte Einheit des Seins (intellectualis natura simplex: princ. 1, 1, 6; vgl. in Joh. comm. 1, 119; 5, 5 [GCS Orig. 4, 24. 102f]), u. indem er den Vater in seiner Einheit u. Fülle vor Augen hat, wird er zugleich in sich der Vielheit dessen gewahr, was er ständig in seiner Gesamtheit schaut, u. offenbart diese Vielheit als Wort den von Gott geschaffenen Vernunftwesen: Die Weisheit ist ‚die in sich strukturierte geistige Schau des Alls', das Wort ‚die Mitteilung des Geschauten an die Vernunftwesen' (ebd. 1, 111 [23]; vgl. in Joh. frg. 1 [ebd. 4, 483/5]; Gögler 227; Früchtel, Ἀρχή aO. [o. Sp. 523] 138/42); die Weisheit enthält ‚gleichsam Skizzen u. Vorbilder für die Geschöpfe', die ‚Ursprünge, Pläne u. Arten der ganzen Schöpfung' (princ. 1, 2, 2f), die ‚Strukturvorgaben für all das, was sein würde' (in Joh. comm. 1, 114; vgl. 1, 244; 2, 126 [GCS Orig. 4, 24. 43. 75]). Als Eines-Vieles sind die Weisheit u. das Wort damit Prinzip der Schöpfung u. zugleich Prinzip ihrer Erkennbarkeit durch die Vernunftwesen, denen die ‚Pläne der im Wort beschlossenen geistigen Strukturen' (ebd. 1, 113 [23f]) kraft ihrer Teilhabe am Wort zugänglich sind, deren absolute u. transzendente Einheit in der Weisheit ihnen aber als Geheimnis der Wirklichkeit entzogen u. als solches zugleich offenbar ist (Crouzel, Connaissance 21/209). Mit dem Konzept der ἐπίνοιαι Christi vermag O. ‚Gott u. Welt im Sinne einer dynamischen Kosmologie u. heilstrinitarischen Geschichtsphilosophie in einer differenzierten Einheit' zusammenzudenken (Fürst / Hengstermann, Homilien aO. [o. Sp. 476] 132f). – Problematisch bleibt jedoch der Zusammenhang zwischen einem streng transzendenten Vater u. dem Sohn, seiner Weisheit u. seinem Wort, den Vermittlungsinstanzen zur Immanenz, weil O. nicht stringent klärt, ob ‚der einfache, unsichtbare u. unkörperliche Gott des Alls Geist oder jenseits des Geistes u. der Seiendheit (νοῦς ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας)' ist, wie er in Anlehnung an Aristoteles (frg. 49 Rose = 57 Ross: ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ) einmal formuliert (c. Cels. 7, 38; vgl. in Joh. comm. 19, 37 [GCS Orig. 4, 305]; exhort. mart. 47 [ebd. 1, 43]; c. Cels. 6, 64 aus Plat. resp. 6, 509b; vgl. dazu in Joh. comm. 13, 123 [GCS Orig. 4, 244] als Referat der Meinung von Platonikern; ebd. 13, 152 [249] bezieht sich die Junktur nicht auf Gott Vater, sondern auf den Logos; de Faye, Origène 3, 31f). O. vermag zwar sowohl die Identität von Vater u. Sohn im Wesen (ἐν οὐσίᾳ) zu formulieren (in Joh. comm. 10, 246; vgl. 2, 66 [GCS Orig. 4, 212. 63]; in Joh. frg. 9 [ebd. 490], wo er aus Joh. 1, 14 folgert: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν, was gegen R. P. C. Hanson, Did Origen teach that the son is ek tēs ousias of the father?: Lies 201f, nicht auf das Konto des Katenisten zu buchen ist; vgl. in Rom. comm. 4, 10 [346 H. B.]: ex illa veniens substantia filius), womit er das ὁμοούσιος von Nizäa nicht terminologisch, aber doch in der Sache vertritt (Ch. Bruns, Trinität u. Kosmos. Zur Gotteslehre des O. [2013]), als auch antimodalistisch u. antimonarchianisch auf der Differenz der Hypostase nach zu insistieren (in Joh. comm. 1, 115. 243f; 2, 75 [GCS Orig. 4, 24. 43. 65]; in Mt. comm. 17, 14 [ebd. 10, 624]; c. Cels. 3, 81; 8, 12; Köckert 245f), doch impliziert letzteres ein Moment der ontologischen Differenz, aus der die Probleme der Erkennbarkeit des Vaters durch den Sohn in seinem Konzept resultieren (vgl. zB. in Joh. comm. 2, 149/51; 13, 153 [GCS Orig. 4, 80. 249f]), die in der Rezeption dazu geführt haben, in seinen Texten nicht nur eine heilsgeschichtliche, sondern eine ontologische Subordination des Sohnes zu entdecken (Williams 408/10; ders., The son's knowledge of the father in Origen: Lies 146/53; J. N. Rowe, Origen's doctrine of subordination [Bern 1987]). – Ausgehend von einer Entsprechung von innertrinitarischem Ursprung u. heilsgeschichtlichem Ziel der Schöpfung (princ. 1, 6, 2) erläutert O. die immanenten Relationen der Trinität in unlöslichem Zusammenhang mit der Prozessualität

der universal-kosmischen Heilsgeschichte (W. Marcus, Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen [1963] 88. 156/63; H. Holz, Über den Begriff des Willens u. der Freiheit bei O.: Neue Zs. für systematische Theol. 12 [1970] 63/84). Der Hl. Geist als nicht aus der philosophischen Tradition, sondern aus der Bibel u. dem kirchl. Taufbekenntnis stammende (princ. 1 praef. 4; 1, 3, 1/5) dritte Größe der Trinität, dem O. als erster Theologe eine eigene kleine Abhandlung widmet (ebd. 1, 3; H. Ziebritzki, Hl. Geist u. Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei O., Plotin u. ihren Vorläufern [1994] 192/259; F. Dünzl, Pneuma = JbAC ErgBd. 30 [2000] 367/77), wird seltener thematisiert (zB. in Jes. hom. 3, 1 [GCS Orig. 8, 253f] über die sieben Gaben des Geistes), ist aber oft mitgedacht, wenn es um das gemeinsame Heilswirken der göttlichen Personen geht, in dem der Geist an den ἐπίνοιαι Christi, speziell seiner Weisheit u. Heiligkeit (ebd. 3, 1; 4, 1 [253f. 257/9]), teilhat (in Joh. comm. 2, 76f. 83 [ebd. 4, 65/7]), ohne dass O. dies zu einer ἐπίνοια-Pneumatologie entfaltet hätte (Markschies 107/26). Im ‚heilsgeschichtl. Trinitarismus' des O. (v. Balthasar 26) hat der Geist im gemeinsamen Wirken der Trinität in schöpfungstheologischer Perspektive die spezielle Aufgabe der Heiligung als Ziel der Schöpfung, die vom Vater das Sein u. vom Sohn als Logos das Vernünftigsein u. damit die sittliche Zurechnungsfähigkeit erhält; umgekehrt bildet in heilsgeschichtlicher Perspektive die Heiligung durch den Geist den Ausgangspunkt einer tieferen Erkenntnis des Sohnes als Weisheit u. eines damit einhergehenden ethischen Reifungsprozesses, der in die Reinheit u. Fülle des Seins in der Schau Gottes mündet, die den Geschöpfen vom Schöpfer von Anfang an zugedacht ist (princ. 1, 3, 7f; H. Saake, Der Tractatus pneumatico-philosophicus des O. in Περὶ ἀρχῶν I 3: Hermes 101 [1973] 91/114). O. reflektiert in seinem kosmologisch-geschichtlichen Heilstrinitarismus die Grundfragen der antiken Geistmetaphysik in einer bibl.-theologischen Version u. liefert Überlegungen von hoher philosophischer Dichte u. Reichweite, indem er die einzelnen Aspekte von seinem Freiheitsdenken aus als Metaphysik der Freiheit reformuliert.

IV. Theologie u. Politik. Die metaphysischen Überlegungen des O. zur Einheit der Geschichte u. der Wirklichkeit haben in zweierlei Hinsicht praktische Konsequenzen. Zum einen fundieren sie die Ausgestaltung einer christl. Paideia als universal angelegtes Programm der Erziehung des Menschengeschlechts zur freien Realisierung seiner göttlichen Bestimmung (Koch 309f; s. o. Sp. 549/52), das O. in seinem Wirken als Ausleger u. Verkünder der Bibel in die Tat umsetzt (s. o. Sp. 519/22). Hierzu gehört auch all das, was aus der Spiritualität des O. in die Theorie u. Praxis der christl. Seelenleitung eingeflossen ist, besonders in seiner geistlich-pädagogischen Auffassung von der *Buße als ‚reinigendes' u. heilendes Element des geistig-moralischen Fortschritts im lebenslangen Streben des Christen nach Vollkommenheit (in Jos. hom. 21, 1 [GCS Orig. 7, 427/9]; in Jer. hom. 12, 5 [SC 238, 24/8]; in Mt. comm. ser. 89 [GCS Orig. 11, 204f]; c. Cels. 3, 51; in Ps. 73 hom. 3, 8 fol. 151^r; K. Rahner, La doctrine d'Origène sur la pénitence: RechScRel 37 [1950] 47/97. 252/86. 422/56; G. Teichtweier, Die Sündenlehre des O. [1958]; Völker 22/75; Vogt 118/87; Crouzel, Origène 298/302). Zum anderen bedingt das universale Geschichtsdenken des O. in kosmischen Dimensionen ein bestimmtes Verhältnis zur Politik, was im frühen Christentum konkret bedeutet: zum *Imperium Romanum.

a. Imperium Romanum u. Heilsgeschichte. Aus dem universalen heilsgeschichtl. Konzept des O. ergibt sich, dass politische Größen, die in diesem Rahmen nur begrenzt u. partikular sein können, in diesen eingeordnet werden, auch das Röm. Reich. Mit *Melito v. Sardes (bei Eus. h. e. 4, 26, 7/11; H. A. Gärtner, Art. Imperium Romanum: o. Bd. 17, 1170f) spricht O. der Alleinherrschaft des *Augustus eine providentielle Rolle für die Ausbreitung des Christentums zu: ‚Die Existenz vieler Königreiche', die sich ständig gegenseitig bekriegen, wie der Peloponnesische Krieg zwischen *Athen u. Sparta u. zahllose andere Konflikte zeigen, ‚wäre für die Verbreitung der Lehre Jesu über die ganze Erde hinderlich gewesen'; weil jedoch Augustus als ‚einziger Herrscher den größten Teil der Menschen auf der Erde sozusagen gleich gemacht hat' u. ‚die Zustände auf der Erde bei der Ankunft Jesu überall erträglicher' waren, ‚konnte die Frieden bringende Lehre' des Christentums, ‚die nicht einmal erlaubt, an seinen Feinden Vergeltung zu üben, durchdringen' (c. Cels. 2, 30). Ziemlich

direkt rezipiert O. die röm. Reichsideologie der pax Romana als historisches Faktum u. göttliche Vorsehung (vgl. die klass. Stelle Verg. Aen. 6, 851/3 oder Ael. Aristid. orat. 26, 103 zur Ordnung stiftenden Rolle der röm. Herrschaft): Die eschatologische Einigung der Völker unter einem göttlichen Herrn, u. zwar im Freiheitsdenken des O. dadurch, dass jedes einzelne Individuum sich diesem in Freiheit zuwendet u. auf diese Weise der in jedem Einzelnen wirkende Logos alle Übel, auch gesellschaftlich-politische Ungleichheit u. Ungerechtigkeit, beseitigt (c. Cels. 8, 72; vgl. princ. 1, 8, 3 mit Zitat von Jes. 35, 10), ist vorbereitet durch die Einigung der Völker unter einem irdischen Herrscher, dem röm. Kaiser, in Frieden u. Gerechtigkeit (E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem [1935] = Ausgewählte Schriften 1 [1994] 43/7; ders., Das Problem des Nationalismus im alten Christentum: TheolZs 7 [1951] 86f; J. Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter [Salzburg 1971] 41/68; W. Kinzig, Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius [1994] 468/79; Gärtner aO. 1174f).

b. Universalismus versus Relativismus. Während O. dem Imperium Romanum eine positive Rolle für den Verlauf der Heilsgeschichte zugesteht, weist er damit in Verbindung gebrachte religiöse u. ethische Ansprüche ab (A. Fürst, Monotheismus u. Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil u. Herrschaft in der Antike: TheolPhilos 81 [2006] 325/7. 335/7). Während Kelsos die historisch gewachsene Vielfalt religiöser u. sozialer Gesetze u. Bräuche als jeweils göttlich legitimiert u. deshalb als verbindlich u. unveränderlich betrachtet (c. Cels. 5, 25; 7, 68; 8, 28) u. das christl. Einheitsdenken (ein Gott, ein λόγος, ein νόμος; vgl. ebd. 5, 38; 8, 72; *Nomos) politisch als ‚Aufruhr' (στάσις) gegen die von ihm verteidigte plurale Ordnung wertet (ebd. 8, 2. 11; vgl. 1, 1; C. Andresen, Logos u. Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum [1955] 195/200. 221/3; M. Frede, Celsus' attack on the Christians: J. Barnes / M. Griffin [Hrsg.], Philosophia togata 2 [Oxford 1997] 218/40; M. Rizzi, Problematiche politiche nel dibattito tra Celso e Origene: L. Perrone [Hrsg.], Discorsi di verità [Roma 1998] 171/206; Ph. Merlan, Art. Celsus: o. Bd. 2, 955f), plädiert O. gegen einen solchen partikularistischen Relativismus für die universale u. absolute Geltung religiöser (Frömmigkeit) u. ethischer (Tugenden) Standards (c. Cels. 5, 27f). Gegen die Verzweckung von Religion als Legitimation historisch kontingenter politischer u. gesellschaftlicher Ordnungen verficht O. auf der Basis des ethischen Imperativs seiner Freiheitsanthropologie u. der kategorischen Entgegensetzung von gut u. böse (s. o. Sp. 548f) die Unterscheidung von wahr u. falsch, gut u. böse im menschlichen Tun. Er will nicht relativistisch alle möglichen menschlichen Handlungen (etwa Menschen- u. Kindesopfer, Inzest [**Blutschande], Vatermord oder Selbstmord) u. politisch-sozialen Ordnungen (beispielsweise eine Tyrannenherrschaft) als gottgefällig akzeptieren, sondern sie vor dem ‚Gesetz der Wahrheit' prüfen u. ggf. ändern (ebd. 1, 1; K. Pichler, Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos u. die Antwort des O. [1980] 122; M. Fédou, Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène [Paris 1988]; R. L. Wilken, Religious pluralism and Early Christian thought: ders. [Hrsg.], Remembering the Christian past [Grand Rapids 1995] 28/39; G. G. Stroumsa, Celsus, Origen and the nature of religion: Perrone, Discorsi aO. 81/94; Fürst 188/91. 460/71). Gerade indem O. das Röm. Reich mit einer bestimmten Funktion (als Stifter u. Wahrer von Frieden u. Gerechtigkeit) in die größere Heilsgeschichte einordnet, relativiert er seine universalistischen u. religiösen Ansprüche u. unterwirft gegen den kultisch inszenierten u. metaphysisch abgesicherten konservativen Pluralismus des Kelsos die politische Herrschaft u. die sozialen wie religiösen Traditionen den ethischen Normen, die in der universalen Vision seiner zutiefst ethisch geprägten Soteriologie allgemein gültig sind (Th. Baumeister, Gottesglaube u. Staatsauffassung. Ihre Interdependenz bei Kelsos u. O.: TheolPhilos 53 [1978] 161/78).

c. Die Christen im röm. Staat. Aus diesen Überzeugungen ergeben sich die Ideen des O. zur Rolle der Christen im röm. Staat. Den pluralistisch-relativistischen Vorschlag des henotheistischen Platonikers Kelsos, die vielen Götter der einzelnen Völker könnten doch auch von den Christen verehrt werden, weil diese im Auftrag des einen höchsten Gottes für die einzelnen Regionen u. Traditionen der Erde zuständig seien (c. Cels. 5, 25; 7, 68; 8, 2. 24. 33. 58. 66; vgl. auch Plot.

enn. 2, 9 [33], 9; H. Crouzel, Celse et Origène à propos des ‚démons': A. Rousselle [Hrsg.], Frontières terrestres, frontières célestes dans l'antiquité [Perpignan 1995] 331/55), lehnt O. mit dem schon traditionellen Argument ab (vgl. Philo spec. leg. 1, 31; decal. 61 u. Mt. 6, 24; Lc. 16, 13), nicht die Diener an Stelle des Herrn zu verehren u. mehreren Herren zugleich zu dienen (c. Cels. 8, 3/10). Die kultischen Ansprüche des röm. Staates bildeten die unüberschreitbare Grenze für einen überzeugten Christen wie O., mit der dieser sein ganzes Leben lang konfrontiert war (s. o. Sp. 463/6) u. die er am Ende seines Lebens in Haft u. *Folter am eigenen Leib zu spüren bekam (s. o. Sp. 469). Den Aufruf des Kelsos, die Christen sollten das Reich dadurch unterstützen, dass sie Militärdienst leisten (c. Cels. 8, 73f) u. politische Ämter übernehmen (ebd. 8, 75), lehnt O. mit dem Hinweis auf sein spiritualistisches Verständnis von Christ- u. Kirchesein (s. o. Sp. 553) ab: Die Christen unterstützen den Kaiser, indem sie ‚als Priester u. Diener Gottes' für ‚die gerechte Sache' beten (ebd. 8, 73f; zum hier anklingenden Problem des ‚gerechten Krieges' vgl. C. Mazzucco, Origene e la guerra giusta: CivClassCrist 9 [1988] 67/84; M. Kuyama, Origen. A forerunner of the ethics of war: Heidl / Somos 231/43) u. Aufgaben in der Kirche übernehmen (c. Cels. 8, 75) u. auf diese Weise durch ihr christliches Leben zur friedlichen Ausbreitung der göttlichen Präsenz in der Welt beitragen. Den universalen ethischen Maßstäben des O., an denen auch gesellschaftliches u. politisches Handeln zu messen ist, korrespondiert nicht eine totalitäre Theokratie oder Hierokratie, sondern ein pazifistisches Ideal praktischer Lebensgestaltung in der Nachfolge des zu Unrecht verfolgten u. ebenso schweigend wie sanftmütig in den Tod gehenden Jesus (ebd. prol. 1f; 7, 55; G. Barbaria, La non violenza in Origene: Salesianum 59 [1997] 3/32).

V. Christl. Platonismus. a. Origenes als Neuplatoniker. Die tragenden Aspekte des in gleicher Weise metaphysischen wie ethischen Gesamtkonzepts der Theologie des O. sind platonisch fundiert (Chadwick 40), insbesondere der Gesamtrahmen seines Denkens: die Konstruktion der gesamten Wirklichkeit aus einem einzigen transzendenten Prinzip, die Vermittlung zwischen diesem Prinzip u. der Wirklichkeit über eine Größe, in der die platonischen Ideen angesiedelt sind (νοῦς, Christus als σοφία u. λόγος), u. der Weg der einzelnen Seele zur Vollkommenheit durch kontemplative Versenkung in die Weisheit (Christus), durch die u. in der die Schau Gottes vermittelt wird (Völker; Lieske; Gruber; Crouzel, Connaissance). In diesen Platonismus sind zahlreiche Details aus den philosophischen Schuldiskussionen der vorausgehenden Jhh. eingegangen, so dass sich viele Elemente der einzelnen Schulen darin entdecken lassen (Chadwick 46f), doch ist das Gesamtkonzept nicht stoisch (gegen Dorival, Apport 201f; ders., Origène 813), auch wenn O. vieles durch stoische Vermittlung zugeflossen ist, sondern platonisch (Bigg 115/234; Denis; de Faye, Origène 3; Koch; Bestreitungen dieser Zuordnung sind abwegig: M. J. Edwards, Origen against Plato [Aldershot 2002]; P. Tzamalikos, Origen. Cosmology and ontology of time [Leiden 2006]). Der Mittelplatonismus ist zwar das philosophische Milieu, in dem O. seine Ausbildung erworben hat u. das daher in seiner Philosophie vielfach zu entdecken ist (de Faye, Origène 2), doch ist sein Denken nicht mehr mittelplatonisch (ebd. 3, 27/30. 39f; Koch 225/304 mit dem Fazit ebd. 305f; R. M. Berchman, From Philo to Origen. Middle Platonism in transition [Chico 1984] 113/64; ders., The categories of being in Middle Platonism. Philo, Clement and Origen of Alexandria: J. P. Kenney [Hrsg.], The school of Moses. Studies in Philo and Hellenistic religions [Atlanta 1995] 98/140). Mit der Abkehr von der Prinzipientrias des Mittelplatonismus u. einer ungeschaffenen *Materie, die O. mit Plotin teilt (G. Reale, A history of ancient philosophy 4 [New York 1990] 299/303), mit der zunehmenden Transzendentalisierung des höchsten Prinzips (das Eine, der Eine, Gott Vater) jenseits des Intellekts u. des Seins, worin O. freilich noch stark die mittelplatonischen Unklarheiten spiegelt (s. o. Sp. 555f; J. Whittaker, Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας: VigChr 23 [1969] 91/104), besonders aber mit dem Fokus auf dem Hervorgehen u. der kontemplativen Teilhabe der Wirklichkeit am transzendenten Einen, auf der seine ganze Religionsphilosophie beruht (Cadiou 404), ist O. nicht mehr nur auf dem Weg vom Mittel- zum Neuplatonismus (Crouzel, Philosophie 49), sondern liefert den ersten Entwurf eines neuplatonischen Systems (Hengstermann).

b. Platonismus u. Christentum. In der philosophischen Exegese des O. sind zentrale Anliegen des bibl. u. des platonischen Denkens aufgenommen u. miteinander verbunden. Die Eigenart seines Denkens ‚besteht gerade darin, dass er zu gleicher Zeit so ganz u. gar griechisch u. dennoch so entschieden christlich ist' (Koch 308; verwundert als ‚un rêve grandiose' registriert von de Faye, Origène 3, 285/7; ebd. 1, 15: ‚Origène nous offre le curieux exemple d'un chrétien authentique et d'un Grec non moins authentique'). Diese nicht spannungs- u. widerspruchsfreie (O'Leary 24. 30) Verbindung war möglich, weil beide Traditionen gemeinsame Anliegen teilen, insbesondere die Rationalität von Religion u. die historische Konkretheit u. Universalität von Glück u. Heil sowie das praktische Ziel der Führung der Seele aus der Verstrickung in das Leibliche zur Vollkommenheit der reinen Welt des Ewigen (Koch 316). Der metaphysische Gesamtrahmen von O.' soteriologischer Ontologie ist neuplatonisch, seine Inhalte sind christlich (Hengstermann 87): O. konzipiert die Wirklichkeit als Kette des Seins, die in einer ursprünglichen Einheit, die absolut eines u. einfach ist, entspringt u. schlussendlich wieder dahin zurückkehrt; die zentrale neuplatonische Lehre von der kontemplativen Teilhabe allen Seins am Einen prägt sowohl seine Gotteslehre, in der sich Gott Vater dem Sohn vollkommen selbst mitteilt, der vollkommen am Vater teilhat, als auch seine kosmologische Anthropologie u. Soteriologie, in der die gefallenen Vernunftwesen durch Kontemplation des Sohnes wieder in die Einheit mit dem Vater zurückkehren. Das übergeordnete Interesse des O., die Interaktion des Menschen mit dem dreieinen Gott im Erlösungsprozess in einer Theologie bewussten Lebens zu formulieren, passt exakt in diesen neuplatonischen Rahmen (ebd. 84f). Auch der Hauptzweck seiner Exegese, gegen alle Dualismen in einem strengen Monismus die Einheit von allem aufzuzeigen, wobei sein kirchliches Engagement gegen Häresie als ‚Spaltung' Ausdruck u. Frucht dieses Bemühens ist (R. D. Williams, O. Ein Kirchenvater zwischen Orthodoxie u. Häresie: ZsAntChrist 2 [1998] 49/64), u. auf diese Weise die Pädagogik des Logos fortzuführen u. in jede Seele hineinzubringen, fügt sich in diesen Denkrahmen. Dezidiert christlich im Unterschied zum (Neu-)Platonismus sind O.' Konzept von Erlösung als historischer Prozess in universalen kosmischen Dimensionen u. die Verwicklung Gottes selbst in das Drama der Erlösung (Hengstermann 85f). In gänzlich unplatonischer Manier (vgl. de Faye, Origène 3, 62f mit Verweis auf Plut. def. orac. 9, 414E) wird der Erlöser alles, was die Erlösten benötigen (in Joh. comm. 1, 119 [GCS Orig. 4, 24]), u. an einer entscheidenden Etappe der Heilsgeschichte selbst Mensch (Fédou 311/31): Um der Einheit der Vielen willen kommt der Eine-Viele in die Welt des Vielen. An Stelle der Flucht des Einen zum Einen bei Plotin (enn. 6, 9 [9], 11: φυγὴ μόνου πρὸς μόνον) denkt O. Erlösung als universalen Prozess, der nicht nur alle Vernunftwesen, sondern die gesamte Schöpfung betrifft. Nicht der elitäre Philosoph Plotin, sondern der kirchl. Christ O. bewahrt aus biblischen Motiven die ursprüngliche pädagogische, politische u. soziale Dimension des Platonismus (Koch 310f. 316/9; E. Schockenhoff, O. u. Plotin: Daly 284/95) u. verhindert paradoxerweise gerade so die Auflösung oder Umformung des Christentums in Philosophie (O'Leary 87; anders Denis 12; de Faye, Origène 3, 9; Koch 321).

c. Wesens- versus Freiheitsmetaphysik. Weniger im Gegensatz zum Neuplatonismus als vielfach angenommen steht O. mit seinem Freiheitsdenken. Gewiss bricht er mit der Substanzontologie der antiken Philosophie, indem er das Wesen des Menschen als durch Wille u. Freiheit konstituiert betrachtet (Kobusch, Bedeutung 97f. 102). Einerseits fußt O. aber auf Debatten über Determinismus u. Freiheit, wie sie zu seiner Zeit in der Stoa u. im Peripatos geführt werden (H. J. Krämer, Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike: J. Simon [Hrsg.], Freiheit [1977] 239/70) u. die den philosophischen Hintergrund für sein vom bibl. Freiheitsimpetus angetriebenes Denken bilden, andererseits entwirft auch Plotin eine Metaphysik der Freiheit (vor allem enn. 6, 8 [39]), die das Konzept des O. an philosophischer Intensität noch übertrifft (C. P. Gorman, Freedom in the God of Plotinus: The new scholasticism 14 [1940] 379/405; L. Westra, Plotinus and freedom [Lewiston 1990] 97/110; G. Leroux, Human freedom in the thought of Plotinus: L. P. Gerson [Hrsg.], The Cambridge companion to Plotinus [Cambridge 1996] 292/314; A. Ousager, Plotinus on selfhood, freedom and politics [Aarhus 2004] 162/88). Das Frei-

heitsdenken des O. ist der genuin christl. Beitrag zur antiken Philosophie, aber nicht im Gegensatz zu dieser, sondern es verbindet Neuplatonismus u. Christentum.

O. ANDREI, Caesarea maritima e la scuola origeniana = Suppl. Adamantius 3 (Brescia 2013). – H. U. v. BALTHASAR, O. Geist u. Feuer³ = Christl. Meister 43 (1991). – G. BARDY, Art. Origène: DThC 11, 2 (1931) 1489/565. – H. S. BENJAMINS, Eingeordnete Freiheit. Freiheit u. Vorsehung bei O. = VigChr Suppl. 28 (Leiden 1994). – U. BERNER, O. = ErtrForsch 147 (1981). – W. A. BIENERT / U. KÜHNEWEG (Hrsg.), Origeniana septima. O. in den Auseinandersetzungen des 4. Jh. = BiblEphTheolLov 137 (Leuven 1999). – Ch. H. BIGG, The Christian Platonists of Alexandria (Oxford 1886). – R. CADIOU, La jeunesse d'Origène (Paris 1935). – A. J. CARRIKER, The library of Eusebius of Caesarea = VigChr Suppl. 67 (Leiden 2003). – H. CHADWICK, Origen, Celsus and the Stoa: JournTheolStud 48 (1947) 34/49. – H. CROUZEL, Bibliographie critique d'Origène (Steenbrugge 1971); Suppl. 1 (ebd. 1982); 2 (ebd. 1996); Origène et la ‚connaissance mystique' = Museum Lessianum. Section théologique 56 (Paris 1961); Origène = Collection Le Sycomore. Série chrétiens aujourd'hui 15 (ebd. 1985); Origène et la philosophie = Théologie 52 (ebd. 1962); Origène et Plotin = Croire et savoir 17 (ebd. 1992); Théologie de l'image de Dieu chez Origène = Théologie 34 (ebd. 1956). – H. CROUZEL (Hrsg.), Origeniana = VetChr Quad. 12 (Bari 1975). – R. J. DALY (Hrsg.), Origeniana quinta. Historica, text and method, biblica, philosophica, theologica, Origenism, and later developments = BiblEphTheolLov 105 (Leuven 1992). – J. DANIÉLOU, Art. Origène: DictB Suppl. 6 (1960) 884/908; Origène = Le génie du christianisme 1 (Paris 1948). – J. F. DENIS, De la philosophie d'Origène (ebd. 1884). – G. DORIVAL, L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque: Daly 189/216; Art. Origène d'Alexandrie: Dict. des philosophes antiques 4 (Paris 2005) 807/42. – G. DORIVAL / A. LE BOULLUEC (Hrsg.), Origeniana sexta. Origène et la bible = BiblEphTheolLov 118 (Leuven 1995). – R. FARINA, Bibliografia Origeniana 1960/70 (Torino 1971). – E. DE FAYE, Esquisse de la pensée d'Origène (Paris 1925); Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée 1/3 = BiblÉcHautÉt Sc. rel. 37. 43f (ebd. 1923/28). – M. FÉDOU, La sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène = Collection ‚Jésus et Jésus-Christ' 64 (ebd. 1995). – A. FÜRST, Von O. u. Hieronymus zu Augustinus = ArbKirchGesch 115 (2011). – R. GÖGLER, Zur Theologie des bibl. Wortes bei O. (1963). – H. GÖRGEMANNS / H. KARPP (Hrsg.), O. Vier Bücher von den Prinzipien³ = Texte zur Forsch. 24 (1992). – G. GRUBER, ΖΩΗ. Wesen, Stufen u. Mitteilung des wahren Lebens bei O. = MünchTheolStud 2, 23 (1962). – R. P. C. HANSON, Allegory and event. A study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture² (Louisville 2002). – R. P. C. HANSON / H. CROUZEL (Hrsg.), Origeniana tertia (Roma 1985). – M. HARL, Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné = Patristica Sorbonensia 2 (Paris 1958). – A. v. HARNACK, Der kirchengeschichtl. Ertrag der exegetischen Arbeiten des O. 1/2 = TU 42, 3f (1918/19). – G. HEIDL / R. SOMOS (Hrsg.), Origeniana nona. Origen and the religious practice of his time = BiblEphTheolLov 288 (Leuven 2009). – R. E. HEINE, Origen. Scholarship in the service of the church (Oxford 2010). – CH. HENGSTERMANN, The Neoplatonism of Origen in the first two books of his commentary on John: Kaczmarek / Pietras 75/87. – P. D. HUET, Origeniana. Tripartitum opus, quo Origenis narratur vita, doctrina excutitur, scripta recensentur (Rouen 1668 = PG 17, 633/1284). – S. KACZMAREK / H. PIETRAS (Hrsg.), Origeniana decima. Origen as writer = BiblEphTheolLov 244 (Leuven 2011). – CH. KANNENGIESSER / W. L. PETERSEN (Hrsg.), Origen of Alexandria = Christianity and Judaism in Antiquity 1 (Notre Dame 1988). – H. KARPP, Probleme altchristl. Anthropologie. Bibl. Anthropologie u. philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des 3. Jh. = BeitrFördChrTheol 2, 44, 3 (1950). – H. T. KERR, The first systematic theologian. Origen of Alexandria = Princeton pamphlets 11 (Princeton 1958). – TH. KOBUSCH, Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters O.: TheolQS 165 (1985) 94/105; O., der Initiator der christl. Philosophie: W. Geerlings / H. König (Hrsg.), O. Vir ecclesiasticus = Hereditas 9 (1995) 27/44; Christl. Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität (2006). – H. KOCH, Pronoia u. Paideusis. Stud. über O. u. sein Verhältnis zum Platonismus = ArbKirchGesch 22 (1932). – CH. KÖCKERT, Christl. Kosmologie u. kaiserzeitl. Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichts bei O., Basilius u. Gregor v. Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitl. Timaeus-Interpretationen = StudTextAntChr 56 (2009). – N. R. M. DE LANGE, Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in 3rd-cent. Palestine = University of Cambridge oriental publications 25 (Cambridge 1978). – L. LIES (Hrsg.), Origeniana quarta = Innsbrucker theol. Stud. 19 (Innsbruck 1987). – A. LIESKE, Die Theologie der Logosmystik bei O. = MünstBeitrTheol 22 (1938). – H. DE LUBAC, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des O. (1968). – CH. MARKSCHIES, O. u. sein Erbe = TU 160 (2007). – J. A. MCGUCKIN (Hrsg.), The Westminster handbook to Origen (Louisville 2004). –

A. MONACI CASTAGNO (Hrsg.), Origene. Dizionario (Roma 2000). – J. MÜLLER, Willensschwäche in Antike u. MA = Ancient and medieval philosophy 1, 40 (Leuven 2009). – P. NAUTIN, Origène. Sa vie et son œuvre = Christianisme antique 1 (Paris 1977). – B. NEUSCHÄFER, O. als Philologe = SchweizBeitrAltwiss 18 (Basel 1987). – J. S. O'LEARY, Christianisme et philosophie chez Origène (Paris 2011). – L. PERRONE (Hrsg.), Origeniana octava. Origen and the Alexandrian tradition = BiblEphTheolLov 164 (Leuven 2003). – E. R. REDEPENNING, O. Eine Darstellung seines Lebens u. seiner Lehre 1/2 (1841/46). – E. SCHOCKENHOFF, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christl. Handelns bei O. = TübTheolStud 33 (1990). – J. W. TRIGG, Origen. The bible and philosophy in the 3rd-cent. church (Atlanta 1983). – W. VÖLKER, Das Vollkommenheitsideal des O. = BeitrHistTheol 7 (1931). – H. J. VOGT, Das Kirchenverständnis des O. = BonnBeitrKG 4 (1974). – R. WILLIAMS, Art. O. / Origenismus: TRE 25 (1995) 397/420.

Alfons Fürst.

Ornat s. Cilicium: o. Bd. 3, 127/36; Fibel: o. Bd. 7, 790/800; Gürtel: o. Bd. 12, 1232/66; Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 937/66; Kamelaukion (Camelaucum): o. Bd. 19, 1241/8; Kranz (Krone): o. Bd. 21, 1006/34; Pallium.

Orosius.

I. Leben u. Werke. (Paulus?) O. (J. Fontaine, Art. Hispania II [literaturgeschichtlich]: o. Bd. 15, 666f; F. Winkelmann, Art. Historiographie: ebd. 753f; Gärtner 1190f) war vermutlich bereits junger Presbyter in Bracara Augusta (heute Braga im Norden Portugals), Metropole von Galaecia, als iJ. 409 Sueben, Alanen u. Vandalen auf der Iberischen Halbinsel (*Hispania I [landesgeschichtlich]) den Zerfall des röm. Westreiches beförderten. Die Quellen zu O.' Leben, *Augustinus u. sein eigenes Werk, geben nur für wenige Jahre Auskunft. O. kam (hist. 3, 20 [CSEL 5, 182/5]: auf der Flucht vor den **Barbaren?) 414 in das röm. **Afrika (ebd. 5, 2, 1f [285]) u. dort in Kontakt mit dem Bischof von *Hippo Regius: ecce venit ad me religiosus iuvenis (...) vigil ingenio, paratus eloquio, flagrans studio, utile vas in domo domini esse desiderans (Aug. ep. 166, 2). Diesem berichtete er in Briefform über die Gefahren der Lehre des Priscillianus u. gewisser Ausleger des *Origenes, die der Orthodoxie widersprachen (Fontaine aO. 655/9); sie hielt er für bedrohlicher als die ‚blutrünstigsten' Barbaren (Oros. comm. 1 [CCL 49, 158, 28f]). Galaecia war nach der Hinrichtung des Priscillianus 385 Kerngebiet seiner Anhänger geworden (B. Vollmann, Art. Priscillianus 5: PW Suppl. 14 [1974] 515/20. 531/4). Augustinus antwortete mit der Schrift Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas. Mit seinen Schriften De origine animae u. De sententia Jacobi (ep. 166f) schickte er O. 415 als Boten in Sachen Pelagius (es ging um die Auslegung von *Gnade u. Willensfreiheit) nach Palästina u. zu *Hieronymus. Dort trat O. gegen Pelagius auf, der sich aber gegenüber der Position von Augustinus, Hieronymus u. O. erfolgreich verteidigte. O. musste sich seinerseits gegen den Vorwurf eines blasphemischen Arguments gegenüber dem Bischof Johannes u. den Jerusalemer Klerikern mit dem Liber apologeticus zur Wehr setzen; den Hauptteil dieser Schrift bildete eine polemische Zurückweisung der pelagianischen Lehren. Zu derselben Zeit glaubte man, nahe Jerusalem die Reliquien des Stephanus, des ersten (christl.) Märtyrers (Act. 7, 54/8, 2), aufgefunden zu haben. Der Presbyter Avitus aus Bracara erwarb Teile der Reliquien u. vertraute sie dem O. auf dessen Rückreise 416 an. Allerdings brachte sie O. nur bis Menorca. Mit Hieronymus' Dialogus adv. Pelagianos kehrte er nach Africa zurück. Drei Synoden, auf denen O. als aktueller Informant eine Rolle spielen konnte, verurteilten 416 u. 417 Pelagius. In dieser Zeit entstand O.' Hauptwerk Historiarum adv. paganos libri VII (= hist.), eine Universalgeschichte von Adam bis in die eigene Zeit. Das jüngste im Schlusskapitel berichtete Ereignis gehört ins J. 416 (7, 43, 12 [CSEL 5, 563]); die ersten zehn Bücher von Augustinus' ‚Gottesstaat', entstanden 413/17, lagen ihm vor (hist. 1 prol. 11 [4]). Über den Abschluss seines historischen Werkes hinaus besitzen wir keine Spur seines Lebens. Seine Schrift gegen die Priscillianer von 415 er-

wähnte Augustinus noch einmal 427 als das opusculum Orosii cuiusdam Hispani presbyteri (retract. 2, 44 [CCL 57, 126]).

II. Historiae adv. paganos. Die Historiarum adversum paganos libri VII stehen sowohl in der Tradition der antiken *Historiographie als auch der christl. *Apologetik. Im J. 410 hatten die Goten Rom geplündert. Viele Aristokraten waren nach Africa geflüchtet. Manche erhoben den Vorwurf, die Christen trügen die Schuld an dem unerhörten Geschehen, weil sie die Götter, die Rom groß gemacht hatten, missachteten (P. Brown, Augustinus v. Hippo [2000] 251/64). In Reaktion auf diese Herausforderung konzipierte Augustinus De civitate dei. O. berief sich im Vorwort der Historiae auf dessen väterlichen Auftrag, gegen die leeren Vorwürfe der pagani bzw. gentiles, qui alieni a civitate dei ..., quia terrena sapiunt, wohlgeordnet in aller Kürze anzuschreiben. Das vollendete Werk empfahl er in aller Bescheidenheit seinem Urteil (hist. 7, 43, 19f [CSEL 5, 263f]). – O.' Stil ist reich an Antithesen, bisweilen dunkel u. schwierig. Seine Polemik pointiert preziös, die apologetischen Argumente werden bildreich u. drastisch vorgetragen. – Als die erste christl. Universalgeschichte wurden die Historiae im MA zu dem Geschichtsbuch schlechthin. Papst Gelasius hatte 494 den O. empfohlen, weil er ,uns' die Geschichte ordnete u. ,in wunderbarer Kürze ihre Zusammenhänge darstellte' (Decret. Gratian. 1, 15, 3 § 24 [1, 38 Friedberg]). Wir kennen über 300 Hss. seit dem 6. Jh. Überliefert sind eine Adaption des O. in das Mozarab. u. das Altengl. Seit 1471 u. bis in das 18. Jh. erschienen 25 Editionen; bis an die Schwelle der Historischen Kritik bestimmte der Umriss der Historiae das Bild von der alten Geschichte.

a. Quellen. Die antike Geschichtsschreibung hatte ihren seit *Herodot u. Thukydides gewachsenen Stoff zu einer historia continua geformt, in die seit dem Hellenismus indigene Überlieferungen wie die hebr. Bibel als LXX im Medium des Griech. einbezogen wurden. Um 220 war *Iulius Africanus als erster Christ mit der Zeitrechnung ,seit Adam' (*Chronologie) in die Tradition synchronoptischer Chroniken getreten. Als Horizont seiner Geschichtserzählung skizziert O. anfangs in einem langen Kapitel die *Geographie der antiken Oikumene, wie sie seit Herodot in drei Erdteile gegliedert wurde. Wie von einer hohen Warte wolle er die Kämpfe des Menschengeschlechts aufzeigen, die Geschehnisse nach Zeiten u. Räumen ordnen (hist. 1, 1, 15. 17 [CSEL 5, 8]). O. konnte kein Griechisch. Ausgewertet habe er, was historiarum atque annalium fastis zu entnehmen war (ebd. 1 prol. 10 [3f]). Bis auf die Jahre seiner Vätergeneration (7, 40, 1 [548f]: recens memoria, vox populi Romani) arbeitete er aus der Bibliothek: aus Justinus' Exzerpten der Weltgeschichte des Pompeius Trogus, den Zusammenfassungen des Livius, den Kaiserbiographien Suetons, Florus' u. Eutrops Breviarien ,Seit Gründung der Stadt'; aus dem Judäa-Exkurs in Tacitus' Historien zitiert er (1, 5, 2/5 [44f]). Oft spricht O. allgemein: memoriae proditum est, sicut historici dicunt. Quellenangaben wie *Homer oder Fabius Pictor können nur mittelbar gelten. Die Geschichte des Troiaflüchtlings **Aeneas habe sich ihm durch Vergils Aeneïs im Elementarunterricht eingeprägt (1, 18, 1 [70]). Benutzt hat er das AT, häufiger zitiert er aus dem NT. Durchgehend stützt er sich auf die Chronik des *Eusebius in Hieronymus' lat. Übertragung; Eusebius' Kirchengeschichte benutzte er in Rufinus' Übersetzung. Von Augustinus' Civitas dei berührt er häufig die historisch argumentierenden Bücher 1/5, ausdrücklich bezieht er sich auf ihn nur ein Mal (6, 1, 12 [351]). Die *Mose-Geschichte berichtet O. zunächst aus Justin u. Tacitus, um sie dann aus Ex. richtigzustellen (1, 10; 7, 27, 1 [54f. 495]). Die Verluste der detailreich erzählten Perserkriege (2, 8/11 [99/110]), wie wir sie aus Herodot kennen, summiert O. als Kontrast zur friedlichen christl. Gegenwart, wie er es vielfach tut, großzügig zu unglaublichen 1, 9 Mio. Gefallenen (2, 11, 8 [109]). Wie Artefakte scheinen die in der Tradition vorgefundenen Interpretationen immer wieder durch. Ausführlich schildert er den glorreichen Untergang der Spartaner in den Thermopylen (2, 9 [102/5]); der Perser Mardonios scheiterte bei Plataiai an Athens unbesiegbarem Freiheitssinn (2, 11, 2 [107f]), wie dieser dann 338 bei Chaironeia bezwungen wurde (3, 13, 11 [166]). Doch die von Herodot als wundersam pointierte Koinzidenz von Mardonios' Niederlage mit einer letzten Niederlage der Perser am Vorgebirge der Mykale (Herodt. 9, 100; Iust. / Trog. 2, 14, 7/9) interpretiert O. ausdrücklich als Gottes Plan der Geschichte: Mira divini iudicii ordinatio, in Boeotia ori-

ente sole bellum fuisse commissum, in Asia meridianis horis sub eadem die tantis spatiis maris terraeque interiacentibus nuntiatum (2, 11, 5 [108]). Aus der röm. Tradition übernahm er zahlreiche Vorzeichen (zB. 4, 5, 1; 5, 6, 1f [214f. 291]; christlich gedeutet 4, 17, 5/9; 7, 15, 9 [252f. 471f]). ‚Religion u. Glück' entledigten Kaiser Honorius der Usurpatoren, den Sieg aber erfocht der Comes Constantius dank traditioneller röm. Feldherrntugend (7, 42, 2f. 15f [555. 558]).

b. Inhaltliche Disposition. 1. Apologetisches Argument. Was O. in den vergangenen Zeiten fand, waren *Kriege, *Krankheiten, *Hungersnöte, *Erdbeben, Überschwemmungen, Vulkanausbrüche, Blitz (*Gewitter) u. *Hagel, Mord u. Verbrechen (*Fluch), u. das um so mehr, je entfernter die Zeiten ‚vom Heilmittel der wahren Religion' waren (1 prol. 10 [3f]). ‚Blutgieriger Tod' habe geherrscht, solange die Religion unbekannt war, die das Blutvergießen verbietet, die Gewalt stetig abgenommen, seit Christus erschienen (ebd. 14 [4f]). Regelmäßig schiebt er Vergleiche mit den so milden Gefährdungen seiner Gegenwart ein. Sofern er nicht nur die Christen im Glauben stärken, sondern auch die Ungläubigen gewinnen wollte, ist der Erweis der Nichtigkeit des Wirkens der heidn. Götter Teil seines Arguments (7, 1, 5/11 [432/4]).

2. Disposition der geschichtlichen Zeit. ‚His complex systematizing reveals his bold and original mind' (Rohrbacher 138). Seinen Stoff disponiert O. aus Versatzstücken der heidn. wie der christl. Tradition. Griechen u. Lateiner, kritisiert er, kennen keinen Anfang der Welt u. der Menschen; er aber beginne mit Adam u. dem ersten Sündenfall als der Quelle allen menschlichen Unglücks (hist. 1, 1 [5/8]). Doch auch er weiß für die 3184 Jahre bis zur Sintflut u. dem ersten Assyrerkönig nichts zu berichten. Auch seine Erzählung von der ‚durch die Fackel der Begierde entflammten Welt' setzt, wie die der Heiden (Iust. / Trog. 1, 1), mit Ninus ein, durch dessen ‚Gier nach Ausweitung seiner Herrschaft' als dem gleichsam weltlichen Sündenfall die Geschichte in Gang kommt (hist. 1, 4 [42/4]). O. synchronisiert Ninus mit Abraham ‚1300 Jahre vor Gründung der Stadt' Rom (1, 4, 1 [42]). Jüdisch-christlich zählt O. Anfang u. Ende seines Werkes die Jahre ab Adam u. summiert sie bis in seine Zeit auf 5618 Jahre (1, 1, 5f; 7, 43, 19 [6. 563f]); Iulius Africanus hatte die 6000 Jahre dieser Welt 5501 vC. beginnen lassen, O. folgt mit 5199 vC. Hieronymus. In der laufenden Erzählung datiert er ‚vor' bzw. ‚nach Gründung der Stadt'; als Akteure, gelegentlich auch zur Jahreszählung (5, 6, 1 [291]), nennt er vor allem für die letzten 300 Jahre der Republik Konsulnamen. Das hellenist. Synchronisieren nach Olympiaden verwendet er für Roms Gründungsdatum (‚414 Jahre nach dem Fall Troias' [2, 4, 1 (88)]) u. für den Tod des Perserkönigs Dareios (2, 8, 13 [102]). Als Epochenschwellen nach Gründung Roms markiert er den Galliersturm 387 vC., den Beginn der Punischen Kriege u. die Zerstörung *Karthagos 146 vC. Die Kaiser zählt er ab Augustus bis Nummer 42, Arcadius u. Honorius, durch, ebenso mit Hieronymus die *Christenverfolgungen von *Nero bis Nummer 10, *Diocletianus u. Maximianus; die Bestrafung der Verfolger als Argument adversum paganos rekapitulierend markiert O. die Wende zu den christl. Kaisern (7, 26/8 [493/505]). Epochenschwelle ist aber vor allem Christi Geburt; im Zusammenfallen mit der pax Augusta offenbaren sich darin die arcana der Geschichte als Gottes Plan (6, 1, 6f; 6, 22; 7, 1/3; 7, 43, 19 [350f. 426/30. 431/40. 563f]). Zu den aus dem Lauf der Geschichte offenbarten Geheimnissen gehören auch die Symmetrien der Dauer irdischer Reiche u. andere Zahlenspiele (7, 2, 7/15 [435/7]): ‚numerological theology' (Rohrbacher 146/8). Im Schema der Abfolge der vier Weltreiche (Gärtner 1157f; J. Wiesehöfer, Art. Weltreiche: NPauly 12, 2 [2003] 460/3) erkennt O. die ‚unaussprechliche Ordnung' der Geschichte (2, 1, 5 [82]). Er modifiziert das Schema (wie Trogus traditionell auch Aug. civ. D. 20, 23) zu der Abfolge Assyrer / *Babylon - Makedonen - Karthago - Rom. Um der Ordnung der Schöpfung willen müsse es stets ein dominierendes Reich geben (2, 1, 3f [81f] mit Anspielung auf Rom. 13, 1). Dass O. Karthago in das Schema einführt, lässt sich aus dessen traditioneller Rolle als der große Antipode Roms erklären. O.' Schema verbindet die vier Reiche als eine Ordnung des Raumes in der Zeit mit den vier *Himmelsrichtungen, erklärt Makedonien u. Karthago zu kürzeren Zwischenstationen u. pointiert den Weg von Babylon, das unterging, nach Rom, ‚das bis heute besteht' (2, 1, 4 [82]), als den Weg von Osten, woher das *Licht kommt, nach Westen: Unter Au-

gustus' Friedensherrschaft wurde Christus geboren (2, 2; 3, 8, 8 [83/5. 153f]). In der Entgegensetzung von Babylon u. Rom erkennt O. das Geheimnis göttlicher Ordnung der Zeiten (2, 3, 4f [86f]).

3. Buchgliederung. Die Zeit ab orbe condito usque ad urbem conditam (1, 1, 14 [8]) behandelt Buch 1. Der Anfang von Buch 2 führt mit der Gründung Roms das Weltreicheschema ein (2, 1/4 [81/91]). Buch 3 enthält das Alexanderreich, Buch 4 Karthago u. die Punischen Kriege. Am Ende, d. h. 146 vC., verlor Rom den ‚großen Schleifstein' (4, 23, 10 [274f]), die Epochenschwelle bei Poseidonius u. Sallust; alsbald aber weist O. voraus auf die positive Zukunft des Imperiums, wie er sie im röm. Africa selbst erlebte (5, 1f [276/81]). Die Bücher 1 bis 5 enden katastrophisch. Der Anfang von Buch 6 reflektiert im Argumentieren mit philosophisch auf ‚einen Gott als Urheber aller Dinge' gestimmten Heiden vorausgreifend Gottes Entscheidung, als ‚Quelle seines Erkanntwerdens' seinen Sohn zu schicken, nachdem er alle Macht auf jenen ‚so tapferen u. milden Imperator' gelenkt hatte (6, 1, 5/7 [350f]). Das Ende von Buch 6 u. der Anfang von Buch 7 feiern ausführlich Christi Geburt u. pax Augusta, ex quo sub potestate urbis orbis mansit imperium (1, 1, 14 [8]); am Beginn des langen Buchs 7 wird der christl. Abschnitt der Geschichte eingeleitet, den O. ‚von jenen Zeiten der Verwirrung durch Unglauben' trennt (7, 43, 19 [563f]).

c. Fortschritt der Geschichte. Geschichtstheologie u. die Frage nach einer Zukunft Roms unter dem Vorzeichen weltlicher Bedrohung verbindet O. zu einer zwiespältigen Sicht auf den *Fortschritt der Geschichte, in der immanente u. transzendente Deutung im Widerstreit stehen.

1. Augustustheologie u. Imperium. (K. Gross, Art. Augustus: o. Bd. 1, 999/1002; E. Dinkler, Art. Friede: ebd. 8, 476f; Gärtner 1187/91). Im 42. Jahr des Augustus, den Gott his tantis mysteriis vorausbestimmt hatte (6, 22, 6 [428]), ‚wurde Christus geboren, der Abraham unter Ninus, dem ersten König, verheißen worden war' (7, 2, 14 [436f]). Octavianus, als Sieger aus dem Bürgerkrieg zurückgekehrt, wurde gleichen Tags, am 6. Januar (Epiphanias; *Epiphanie), als Augustus begrüßt (6, 20 [418/21]). Eine sprudelnde Ölquelle verhieß, in der ganzen Zeit des Röm. Reiches würden aus der Kirche die Gläubigen hervorströmen (ebd.). Der Zensus des Quirinus u. das Bürgerrecht integrierten Christus in den röm. Staat (6, 1, 8. 22, 6/8; 7, 3, 4 [351. 428f. 438]). Die virtus des Eroberers hatte viel Leid verursacht. Dieses verrechnet O. mit Ruhe u. Gesetzesordnung des Imperiums (3, 8, 5 [153]). Als er aus Hispanien geflohen war, winkte ihm überall Zuflucht: ubique patria, ubique lex et religio mea est (5, 2, 1/6 [280f]). Die Häretiker schließt O. davon aus (7, 28, 23/5 [503f] u. ö.; *Häresie); der jüd. Tempel, aus Rache für die Passion Christi zerstört, musste der bereits sprießenden Kirche weichen (7, 3, 8; 7, 9 [439. 458/62]). Die Romidee der heidn. wie der christl. Autoren der Spätantike verband die imperialen Motive des augusteischen Prinzipats mit der integrierenden zivilisatorischen Reichsidee eines Aelius Aristides aus der Zeit der Adoptivkaiser (Gärtner 1158/61. 1184/91).

2. Barbaren. Auch in O.' Geschichtserzählung sind Barbaren traditionell hostes (1, 16, 2 [68] u. ö.). Gott möge nicht zulassen, dass Goten u. Sueben, einmal Sieger, als die ritu suo ordnende Macht anerkannt würden (3, 20, 12 [185]). Gemessen an den Römern, als sie einst Hispanien eroberten, waren aber iJ. 410 Alarichs Goten tolerabiliores hostes (5, 1, 13 [279]), verglichen mit Sodom u. Gomorra clementissimae admonitiones (1, 6, 5 [48]): ‚Gemeinsam stimmten Römer u. Barbaren einen Hymnus auf Gott an' (7, 39, 9 [546]); bald konnte man nur noch geringe Spuren der Zerstörung finden (7, 40, 1 [548f]). Aber Alanen, Sueben u. Vandalen teilten den Besitz Hispaniens ‚bis heute' unter sich auf (7, 40, 3/10 [549/52]). Mühsam bog O. die Unsicherheit der Zeiten auf die Kontinuität Roms zurück. Die Barbaren ‚hatten das Schwert mit dem Pflug vertauscht', wurden Freunde der ansässigen Römer u. füllten die Kirchen (7, 41, 7f [554]; K. Schäferdiek, Art. Germanenmission: o. Bd. 10, 508). Athaulf, Nachfolger Alarichs, habe ein imperium Gothorum errichten u. aus der ‚Romania' eine ‚Gothia' machen wollen; aber der Goten barbarische Wildheit habe Gesetze nicht anzuerkennen, also keine res publica darzustellen vermocht, so dass Athaulf die Kräfte der Goten zur Wiederherstellung des röm. Namens u. Sicherung des Friedens einsetzte als Romanae restitutionis auctor. Nach dessen Ermordung hielt in Hispanien der Nachfolger Vallia, ‚wie wir täglich durch Boten erfah-

ren', trotz der Kämpfe der Barbaren untereinander daran fest, den Frieden zustande zu bringen (7, 43, 15 [562f]; W. Speyer / I. Opelt, Art. Barbar: RAC Suppl. 1, 860. 864).

3. Eschatologie. Seiner letzten Nachricht fügt O. abschließend hinzu, von der Schöpfung bis heute sei nichts simili felicitate geschehen (7, 43, 16 [563]). ‚Blutiger Tod wird gar nicht mehr sein', hatte er im Prolog angekündigt, ‚sobald die wahre Religion alleine herrscht, ausgenommen jene weit entfernten Tage am Ende der irdischen Zeit' (was er wie Aug. civ. D. 18, 53 nicht berechnet): Dann werde der Antichrist oder das letzte Gericht die Heiligen von den Ungläubigen durch ‚Rechtfertigung' (probatio) u. ‚Verderben' (perditio) unterscheiden (hist. 1 prol. 14/6 [8]; 7, 3, 10/2. 27, 15f [439f. 499f]). O.' apokalyptische Ankündigungen erscheinen, gemessen am Duktus der Erzählung, wie der Orthodoxie geschuldete Floskeln: Als Christ trachte er nach dem ewigen Leben (7, 41, 9 [554]). ‚Vorübergehend' erfahre er den Nutzen des christl. Imperiums, weil jenes wahre Vaterland, das er liebe, in terra penitus non est. Doch der Glaube weist die Fülle der Erde allen gemeinsam zu: haec sunt nostrorum temporum bona (5, 2, 6/8 [281]). ‚Because he is writing about the glories of the faith, he cannot talk about the end' (Green 139). O.' Rom ist nicht wie für Augustinus Schwester des apokalyptischen *Babylon (*Johannes-Apokalypse), sondern weist, schließlich Gefäß des wachsenden Glaubens, in der vorbestimmten Abfolge der Reiche in die Zukunft (*Fortschritt), nur aus Sicht ‚ängstlicher Zeitgenossen ohne Überblick' erschüttert ‚durch die Gebrechlichkeit seines Alters' mehr als durch fremde Kräfte (2, 6, 14 [98]). Manche in Hispanien zögen schon den röm. Abgabenlasten die ärmliche Freiheit unter den Barbaren vor (7, 41, 7 [554]). O.' Werkschluss liest sich unter dem Eindruck der irdischen Kontingenzen nur mit Mühe optimistisch, darin dem gleichzeitigen Preis auf Rom des Rutilius Namatianus vergleichbar. Doch zwischen 390 (*Ammianus Marcellinus) u. 426 (Aug. civ. D. abgeschlossen) entstanden ‚auf heidnischer u. christlicher Seite die Werke, welche das Rombild der späteren Zeit bestimmt haben' (J. Martin, Spätantike u. Völkerwanderung⁴ [2001] 116). Die kräftigen Farben für Roms zivilisatorische Leistung u. imperiale Legitimation unter christlichen Vorzeichen machten O. historisch anschlussfähig sowohl für den Primat der röm. Kirche als auch die translatio imperii auf die mittelalterl. Kaiser.

C. ANDRESEN, Einleitung: A. Lippold, Paulus O. Die antike Weltgesch. in christl. Sicht 1 (1985) 5/54. – H. BELLEN, Babylon u. Rom. O. u. Augustinus: Imperium Romanum, Festschr. K. Christ (1998) 51/60. – D. BRODKA, Die Romideologie in der röm. Lit. der Spätantike (1998). – J. COBET, O.' Weltgeschichte. Tradition u. Konstruktion: Hermes 137 (2009) 60/92. – W. H. C. FREND, Augustine and O. On the end of the ancient world: AugStud 20 (1989) 1/38. – M. FUHRMANN, Die Romidee der Spätantike: HistZs (1968) 529/61. – H. A. GÄRTNER, Art. Imperium Romanum: o. Bd. 17, 1142/98. – H.-W. GOETZ, Die Geschichtstheologie des O. = Impulse d. Forschung 32 (1980); O. u. die Barbaren: Historia 29 (1980) 356/76. – T. M. GREEN, Zosimus, O. and their traditions. Comparative stud. in pagan and Christian historiography, Diss. New York (1974). – R. HERZOG, O. oder die Formulierung eines Fortschrittskonzepts aus der Erfahrung des Niedergangs: R. Koselleck / P. Widmer (Hrsg.), Niedergang = Sprache u. Geschichte 2 (1988) 79/102. – P. MARTINEZ CAVERO, El pensamiento histórico y antropológico de Orosio = Antigüedad y Cristianismo 19 (Murcia 2002). – M. MEIER, Alarich. Die Tragödien Roms u. des Eroberers. Überlegungen zu den Historien des O.: H. Carl / H.-J. Bömelburg (Hrsg.), Lohn der Gewalt. Beutepraktiken von der Antike bis zur Neuzeit = Krieg in der Geschichte 72 (2011) 73/101. – A. H. MERRILLS, History and geography in Late Antiquity (Cambridge 2005) 35/99. – D. ROHRBACHER, The historians of Late Antiquity (London 2002). – J. VILELLA, Biografía crítica de Orosio: JbAC 43 (2000) 94/121. – F. VITTINGHOFF, Zum geschichtl. Selbstverständnis der Spätantike: HistZs 198 (1964) 529/74.

Justus Cobet.

Orpheus (Orphik).

Vorbemerkung. Im Zusammenhang der christl. Heidenpolemik der ersten Jhh. ist die O.gestalt von Interesse aufgrund ihrer doppelten Rolle als Kitharöde mit der Fähigkeit, die Welt zu verwandeln, sowie als Theologe u. Stifter von *Mysterien, ja sogar der griech. Religion in ihrer Gesamtheit. Letztere Rolle führt dazu, dass eine Reihe von Schriften u. Riten mit seiner Person in Verbindung gebracht wird, die gleichzeitig Kritik am Heidentum wie auch eine Aneignung der O. zugeschriebenen Lehre zugunsten des Christentums hervorbringt. Die jüd. u. später auch die christl. Rezeption des O. u. des seiner Autorschaft zugeschriebenen Werks trägt im Nachhinein entscheidend zur Ausprägung auch des überlieferten paganen O.bildes bei.

A. Person. I. Nichtchristlich. a. Griechisch-römisch. 1. Herkunft. O. soll entweder der dem Trojanischen Krieg vorangehenden Generation angehört haben, da er an der Argonautenfahrt teilgenommen habe, oder einer noch früheren Zeit, denn er soll vor *Homer gelebt haben (zB. Tat. or. 39, 3; 41, 4; Eus. praep. ev. 10, 4, 4; Theodrt. affect. 2, 47. 49; 3, 29 [SC 57, 152. 177f]; Lact. inst. 1, 5, 4; Clem. Alex. strom. 1, 107, 4 [ausführlich frg. 875/8 T (PoetEpicGr 2, 2, 395/7)]; Ziegler, O. 1208/14; Linforth 24/7; Böhme, Alter; ders., Sänger); umstritten ist bereits in der Antike, ob sein Werk den homerischen Epen vorausgeht (Herodt. 2, 13; vgl. auch frg. 882 T [2, 2, 399]). Die ältesten Zeugnisse für die O.gestalt (zB. die Metope vom Schatzhaus der Sikyonier = frg. 865 T [ebd. 390]) reichen allerdings nur in das 6. Jh. vC. zurück (Ziegler, O. 1221/4. 1251f; Linforth 1/3; Böhme, Alter 9. 15/9; ders., Sänger 14/8). Stellt ihn der *Mythos zumeist als Sohn der Kalliope, der Anführerin der *Musen, oder einer anonymen Muse vor (zB. Timoth. Lyr. Pers. frg. 791, 221/4; Procl. in Plat. remp.: 2, 316 Kroll; Plat. resp. 346e; Dio Chrys. or. 32, 61 [ausführlich frg. 902/11 T (2, 2, 409/12)]), so ist die Überlieferung hinsichtlich seiner Abkunft väterlicherseits weniger einheitlich. Die einen lassen ihn vom König oder thrakischen Flussgott Oiagros (zB. Pind. frg. 128c; Nonn. Epic. Dion. 13, 428/31; 22, 168/90 [ausführlich frg. 890/4 T (2, 2, 405f)]), die anderen (eher im übertragenen als wörtlichen Sinne) von *Apollon abstammen (zB. Ovid. met. 10, 167 [ausführlich frg. 895/8 T (2, 2, 406f)]). In beiden Fällen geht es vor allem darum, die Rolle des O. als Sänger von wunderbarem Können in seiner Abkunft zu verankern: Seine Verbindung mit Apollon erhebt ihn zum natürlichen Erben des Anführers der Musen u. der Sängerkunst; die Abstammung von Oiagros untermauert seinen thrakischen Ursprung (frg. 919/22 T [2, 2, 417f]), der einerseits seine ureigene Zugehörigkeit zur *Musik bestätigt (Thamyris soll ebenfalls aus Thrakien, das gelegentlich als Ursprungsland der Musik angesehen wird, u. O. aus dem Gebiet am Fuße des Olymp [Pierien, Dion oder Libethres], dem Aufenthaltsort der Musen, stammen [frg. 934/7 T (2, 2, 424/6); Graf 99/101; Riedweg, Orfeo 1274f]); andererseits begründet die thrakische Herkunft die ihm zugeschriebene Kenntnis der Initiationsriten, ja sogar die der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die beide angeblich thrakischen Ursprungs sind (Plat. Charm. 156d/157c; E. Rohde, Psyche [1897] 27/31; Jourdan, Orphée 1, 74; Orphée 2, 237/9). Da O. die thrakische Herkunft vielleicht a posteriori zugewiesen wurde (Graf 100 gegen Linforth 13), schließt sie einen griech. Ursprung des O. nicht notwendigerweise aus, gleich, ob dieser Ursprung nun historisch (Böhme, Lykomide) oder mythisch aufgefasst wird.

2. Kitharöde, Theologe u. Mysterienstifter. Zwei voneinander untrennbare Eigenschaften charakterisieren O. besonders: sein Status als Dichter, Kitharöde u. Sänger von

wunderbarem Können; seine Rolle als Theologe u. Mysterienstifter. – Präsentiert der Mythos O. einerseits beim Vortrag von Liedern auf der Kithara (*Musik III [Musikinstrumente]), deren Klang wilde Tiere, Bäume u. Felsen so sehr in ihren Bann zieht, dass sie sich seinem Gefolge anschließen (zB. Eur. Bacch. 560/4; Iph. Aul. 1211/4; Plat. Protag. 315a; Hor. carm. 3, 11, 13/24; Sen. Herc. fur. 569/74 [ausführlich frg. 943/77 T (PoetEpicGr 2, 2, 428/45)]), wird O. andererseits als Theologe mit vielfältigen Zuständigkeiten gezeigt: O. gilt nicht nur als Vf. einer Theogonie u. von Hymnen (s. u. Sp. 592. 594), sondern zudem als Begründer verschiedener Riten, insbesondere der Mysterienkulte (zB. Cic. nat. deor. 3, 58; Ovid. met. 11, 68. 92; Procl. in Plat. remp.: 1, 174 Kroll [ausführlich frg. 497/505 T. 510/35 F (2, 2, 81/4. 93/109)]; Ziegler, O. 1263/8; Linforth 38/104), vor allem der dionysischen u. eleusinischen (frg. 497/505 T. 510/8 F [2, 2, 81/4. 93/6]); beide werden bisweilen auch als aus *Aegypten übernommen verstanden (zB. Herodt. 2, 81; PsIustin. coh. Graec. 14, 2 [PTS 32, 42]; Epiph. haer. 4, 2, 5 [ausführlich frg. 40/53 F (2, 1, 56/63)]). Aristophanes (ran. 1032 = frg. 547 T [2, 2, 121]) weist ihm im Allgemeinen bereits die Stiftung der teletai zu (hiermit ist wohl im Besonderen Eleusis gemeint: F. Graf, Eleusis u. die orphische Dichtung Athens in vorhellenist. Zeit [1974] 27/30); eine Tendenz zur Vereinheitlichung entwickelt sich in der hellenist. Zeit, wie der Papyrus v. Gurob belegt (= frg. 578 F [2, 2, 150/7]; J. Hordern, Notes on the Orphic papyrus from Gurôb: ZsPapEpigr 129 [2000] 131/40). Diese Tendenz erfährt durch die Christen eine bewusste Erweiterung (zB. PsIustin. monarch. 2, 4 [PTS 32, 88]; coh. Graec. 15, 1; 36, 4 [ebd. 32, 43. 74]; Lact. inst. 1, 7, 6; Clem. Alex. protr. 7, 74, 3; Eus. praep. ev. 13, 12, 4 [ausführlich frg. 368/76 T (2, 1, 297/9)]), indem O. nicht nur der Ursprung dieser Mysterien, sondern zudem der des Polytheismus u. der heidn. Religion überhaupt zugewiesen wird (Aristoph. ran. 1032 = frg. 547 T [2, 2, 121]; Hor. ars 391f = frg. 626 T [ebd. 200]; Jourdan, Orphée 1, 225/41). – Seine Doppelrolle als wunderbarer Sänger u. als Religionsstifter bringt eine Reihe weiterer Zuschreibungen mit sich. Einerseits führt sie dazu, in O. den Erfinder (*Erfinder II [geistesgeschichtlich]) der Musik, aller Metren u. sogar der Schrift zu sehen (frg. 1024/7. 1029 T [2, 2, 476/8]), aber auch den Erfinder des Ackerbaus, der als Ursprung von Religion u. Zivilisation verstanden wird (Themist. or. 30 = frg. 632 T [ebd. 203]). Dies trägt dazu bei, dass er mitunter in den Rang eines Weisen u. Philosophen erhoben wird (frg. 887f. 960. 1021f T [402f. 435. 474f]; Jourdan, Vertus). Andererseits ist diese Doppelrolle verantwortlich dafür, dass O. im Ruf eines Magiers u. Zauberers (A. Bernabé, La palabra de Orfeo. Religión y magia: A. Vega / J. A. Rodriguez Tous / R. Bouso [Hrsg.], Estética y religion [Barcelona 1998] 157/72; Riedweg, O.; M. Hernández, El orfismo y la magia [Madrid 2006]; Jourdan, Sorcier; die moderne Wissenschaft betrachtet ihn manchmal sogar als Schamanen [M. Éliade, Le chamanisme (Paris 1951) 351f; E. R. Dodds, The Greeks and the irrational (Berkeley 1951); W. Burkert, Γόης. Zum griech. Schamanentum: RhMus 105 (1962) 36/55; West 3/7; demgegenüber zurückhaltend Graf; Riedweg, Orfeo 1255f; Jourdan, Orphée 1, $123f_{244}$]) sowie eines Sehers (frg. 1013/6 F [2, 2, 467f]) u. Arztes (frg. 812/34 F [ebd. 344/66]) steht. – Schließlich wird O. in Zusammenhang mit zwei anderen mythischen Dichtern gebracht, nämlich *Musaios (frg. 20/3 T [2, 3, 14f]), der zumeist als sein Schüler angesehen wird, u. Linus (frg. 58f T [ebd. 80]).

3. Orpheusmythos. Der O.mythos besteht aus vier charakteristischen Ereignissen u. Grundzügen: aus seiner Teilnahme am Argonautenzug, seinem Abstieg in die Unterwelt auf der Suche nach seiner verstorbenen Ehefrau, der ihm zugeschriebenen Frauenfeindlichkeit u. Päderastie, sowie seinem gewaltsamen Tod. – Seit dem 6. Jh. vC. (Metope vom Schatzhaus der Sikyonier = frg. 865 T [PoetEpicGr 2, 2, 390]) u. gemäß einer alten Tradition, die ab dem 3. Jh. vC. mit dem Epos des Apollonios v. Rhodos wieder aufblüht, zählt O. zu den Teilnehmern der Argonautenfahrt (zB. Pind. Pyth. 4, 176f; Eur. Hyps. 257/63. 1614/23 [ausführlich frg. 1005/11 T (2, 2, 461/6)]; Ziegler, O. 1250f. 1254/61; Linforth 4/9). Dabei wird vor allem seine Rolle als Sänger mit friedenstiftenden u. zaubermächtigen Fähigkeiten herausgestellt (Riedweg, O. 38/40). – Die im Gedächtnis der Moderne lebendigste Episode ist die seines Abstiegs in die Unterwelt mit dem Ziel, seine verstorbene Ehefrau zurückzuführen (vgl. Eur. Alc. 357/62; Med. 543; Verg.

georg. 4, 453/63. 507/10; Ovid. met. 10, 11/77, bes. 40/52. 72/7 [ausführlich frg. 978/99 T (2, 2, 445/57)]; Ziegler, O. 1268/81; Linforth 16/21; ihr Name ‚Eurydike' ist spätere Zutat; Bremmer 15; C. Colpe / P. Habermehl, Art. Jenseitsreise: o. Bd. 17, 509). Dort befähigt ihn die Zaubermacht seiner Musik dazu, die Götter des Hades zu betören. Wenn auch in der griech. Literatur verschiedene Anspielungen auf den Mythos (Heraclit. incred. 21; Diod. Sic. 4, 25, 4 = frg. 984 T [2, 2, 449]) ein glückliches Ende dieses Abstiegs nahelegen, scheint doch die älteste u. geläufigste Version die eines tragischen Endes zu sein (Riedweg, Orfeo 1254/63; ders., O. 52/61). So muss dem seit Vergil am meisten verbreiteten Schluss zufolge (georg. 4, 485/502; Ovid. met. 10, 51/85) die geliebte Frau in die Unterwelt zurückkehren, da sich O. entgegen göttlicher Weisung auf dem Weg umgewendet hat. – Die gemeinhin dem Dichter zugeschriebenen Misogynie (vgl. Verg. georg. 4, 516/20; Ovid. met. 10, 78/82 [ausführlich frg. 1003 T (2, 2, 459)]) u. Päderastie (vgl. Phanocl. frg. 1, 1/10. 23/8; Ovid. met. 10, 83/5; Paus. 9, 30, 5 = frg. 1004 T [ebd. 460f]) werden in der lat. Überlieferung als Folge dieses Erlebnisses verstanden (Verg. georg. 4, 516/20; Ovid. met. 10, 79/85). Gleichwohl wird O. auch in Gesellschaft ausschließlich von Männern dargestellt, ohne dass auf die genannten Eigenschaften angespielt wird, u. zwar schon auf attischen Vasen des 5. Jh. vC. (s. auch Phanocl. frg. 1 [106/8 Powell]; Conon frg. 45 [FGrHist 1, 207f]; Paus. 9, 30, 4f). Diese Szenen zeigen ihn als Lehrmeister bzw. Mystagogen von Männern (Graf; Bremmer; Böhme, Lykomide 17/30; Jourdan, Homme). Diese Funktion wurde ab einer gewissen Zeit wahrscheinlich nicht mehr verstanden u. führte dann zu rationalisierenden Deutungen, die O. eine Vorliebe für Männer oder Hass gegen die Frauen, verursacht durch den Verlust Eurydikes, zuschreiben (Plat. resp. 620a). – Der Tod des O. (zB. Eratosth. epic. Cant. 24; Plat. resp. 620a; Eur. Hyps. 1570; Procl. in Plat. remp.: 1, 174; 2, 314 Kroll; Verg. georg. 4, 520/2; Ovid. met. 11, 1/8 [ausführlich frg. 1032/51 T (2, 2, 481/9)]; Ziegler, O. 1280/93; Linforth 9/16) wird tatsächlich stets als gewaltsam u. zumeist als eine Tat von Frauen dargestellt. Hinsichtlich der Gründe für die Mordtat ist die Überlieferung nicht einheitlich. In der Regel führt sie dieses Verbrechen entweder darauf zurück, dass O. die Frauenliebe verachtet oder sich von ihnen fernhält zugunsten der *Initiation von Männern (Phanocl. frg. 1, 7/10 [107 Powell]; Conon frg. 45 [FGrHist 1, 207f]; Paus. 9, 30, 4f; vgl. auch frg. 1035. 1038/40 T [2, 2, 483. 485f]; Verg. georg. 4, 520/3; Ovid. met. 11, 1/19 [seine Mörderinnen sind bei den zwei lat. Dichtern Bacchantinnen]); oder es handelt sich, einem möglicherweise älteren Motiv zufolge, um die göttliche Bestrafung eines Sakrilegs. In letzterem Falle wurde O. von den Bacchantinnen in Stücke gerissen, da er es unterlassen hatte, Dionysos zu preisen, u. stattdessen *Apollon rühmte (Aesch. bassar. frg. 23/5 [TragGrFrg 3, 138/40]; Eratosth. epic. cat. 24 = frg. 1033 T [2, 2, 482]) oder weil er ihre Orgien heimlich beobachtet hatte (Hygin. astron. 2, 7 = frg. 1034 T [2, 2, 483]); gelegentlich findet sich auch die Darstellung, O. sei von Zeus mit einem Blitz erschlagen worden, weil er die Mysterien enthüllt habe (Paus. 9, 30, 5 = frg. 1046 T [488]). – Die Gestalt des O. ist so sehr mit der Zaubermacht der Musik verbunden, dass der Mythos berichtet, nach der Zerstückelung des Sängers habe sein *Kopf, nachdem er in den Ebros geworfen worden u. nach Lesbos gelangt sei, noch fortwährend gesungen (vgl. Lucian. ind. 11; salt. 51; Paus. 9, 30, 9; Philostr. Her. 28, 8 [ausführlich frg. 1052/61 T (491/8)]; Ziegler, O. 1293/6) u. sogar *Orakel gesprochen (Philostr. vit. Apoll. 4, 14 = frg. 1057 T [497]), während seine Lyra zu einem Sternbild geworden sei (vgl. Eratosth. epic. cat. 24; Hygin. astron. 2, 7 [frg. 1074f T (506/8)]; Ziegler, O. 1296/8).

4. Deutungen des Orpheusmythos. Zwei grundsätzliche Tendenzen charakterisieren die Rezeption des O.mythos in der heidn. Überlieferung. Eine lobende Tendenz sieht in der Bezauberung der Tiere durch die Gesänge des Kitharöden die Zivilisierung der menschlichen Lebensweise durch die Musik, das Wort u. die Religion verbildlicht (Heraclit. incred. 23; Hor. ars 391/3. 396; Quint. inst. 1, 10, 9; Max. Tyr. 37, 6a/f; Macrob. somn. 2, 3, 8; Dio Chrys. or. 18, 9; 36, 8; Themist. or. 30, 349b; J. Coman, Orphée. Civilisateur de l'humanité [Paris 1939]). Die andere, kritische, stellt O. als einen Mann ohne jene Männlichkeit dar, die nötig wäre, um ihn zu einem Bürger zu machen, der diesen Namen zu Recht trägt (Plat. conv. 179d/f; leg. 8, 829d/f; Jourdan, Homme 131/43), sowie

als Scharlatan u. Urvater aller Lügner u. Sophisten (Plat. resp. 364e; Protag. 316d; Diod. Sic. 4, 25, 2; Strab. 7 frg. 18; Jourdan, Sorcier 7/15; dies., Orphée 1, 469/75).

b. Jüdisch. Das hellenist. geprägte Judentum der ersten drei Jhh. vC. betrachtet O. im Wesentlichen als Theologen (zu einer möglichen Annäherung von O. als Kitharöden u. *David in der jüd. Ikonographie s. u. Sp. 609), der aus zwei Gründen zu einem Zeugen des bibl. Monotheismus umgedeutet wird: 1) theoretisch, um die Griechen grundsätzlich davon zu überzeugen, den Polytheismus aufzugeben u. dafür die bibl. Offenbarung anzunehmen, die ihr allererster Theologe gerühmt habe; 2) konkreter, um die eigenen Religionsgenossen in ihrem Glauben zu stärken u. um ihnen zu zeigen, dass dieser Glaube bis zum Ursprung der von ihnen bewunderten griech. Kultur zurückreicht (Jourdan, Poème 37/55). In diesem Kontext sind daher zwei Sagen entstanden, die sich möglicherweise gegenseitig stützen: 1) O. wurde im Verlauf einer Reise durch Ägypten von *Mose, der das gesamte Land zivilisiert haben soll, unterrichtet (Musaios soll die griech. Übersetzung des Namens des Propheten sein, u. der Schüler wurde dieses Mal durch eine Verkehrung der Überlieferung zum Lehrmeister des O.; Artap.: Eus. praep. ev. 9, 27, 3f = frg. 942 T [PoetEpicGr 2, 2, 428]; vgl. Numen. frg. 9: Eus. praep. ev. 9, 8, 1f). 2) O. hat sich zum bibl. Monotheismus bekehrt u. ein Testament (PsIustin. monarch. 2, 4 [PTS 32, 88]) oder einen Ἱερὸς λόγος (Aristobul. frg. 4 bei Eus. praep. ev. 13, 12, 3f) verfasst, um diese Lehre, die durch die mosaischen Schriften inspiriert ist, an seinen Schüler Musaios zu vermitteln (zu den Schriften s. u. Sp. 599). Die einzigen beiden jüd. Belege für diese Schrift bringen Aristobulos u. der Autor von De monarchia, sofern in letzterem wirklich ein Jude des 1. Jh. vC. oder nC. zu sehen ist (Riedweg, Imitation 6; ders., Art. Iustinus Martyr II [psjustinische Schriften]: o. Bd. 19, 851).

II. Christlich. In der christl. Literatur der ersten fünf Jhh. wird O. entweder angegriffen u. kritisiert oder aber zu protreptischen Zwecken erwähnt (Irwin; Herrero de Jáuregui 139/44; Jourdan, Orphée 1; Orphée 2). Seine Erwähnung erfolgt innerhalb eines polemischen Kontextes (im Wesentlichen Auseinandersetzungen mit dem Heidentum, weniger mit den von der Großkirche abweichenden Lehrmeinungen) stets, um dadurch entweder das Heidentum u., im Zuge dessen, die es angeblich nachahmenden heterodoxen Lehrmeinungen zu verurteilen, oder aber um zu belegen, dass O. bis zu einem gewissen Grad als Zeuge der bibl. bzw. der christl., ja sogar ‚orthodoxen' Botschaft betrachtet werden kann. In der christl. Literatur lassen sich also zwei Grundhaltungen gegenüber O. beobachten: Einerseits kritische Distanz gegenüber seiner Gestalt u. andererseits Aneignung, wobei letztere in der Darstellung von O. als Präfiguration Christi kulminiert. In jedem Fall steht die religiöse Bedeutung des O. im Zentrum seiner Bewertung.

a. Ablehnung. 1. Orpheus als Theologe. In dieser Rolle wird O. hauptsächlich wegen seiner Religionsstiftung, des vorgeblichen Alters seiner Werke, seiner geistigen Anleihen u. vor allem seines falschen Gebrauchs der bibl. Offenbarung angeprangert. – Hauptsächlich als Stifter von Mysterien u., allgemeiner, des Polytheismus wird O. angegriffen. Um das Heidentum insgesamt durch seinen Vermittler O. zu verurteilen, wird auf O.' zeitlichem Vorrang gegenüber *Homer bestanden u. damit auf seiner Rolle als erstem Theologen der Griechen, was sie entweder lediglich nahelegen (Clem. Alex. protr. 1, 3, 1), bekräftigen (Aug. civ. D. 18, 14. 37; Epiph. haer. 33, 8, 7/11 [GCS Epiph. 1, 458f]), teilweise gegen ihre eigenen Quellen (Athenag. leg. 17, 1; 18, 3), oder zu beweisen versuchen, indem sie an seine Teilnahme an der Argonautenfahrt erinnern (Tat. or. 41, 1f; Clem. Alex. strom. 1, 131, 1). Sie tadeln in ihm den Stifter der griech. Religion, die sich durch eine schamlose Theologie u. ebensolche Mysterien präsentiere (Athenag. leg. 18, 3/6; 20; 32, 1; Tat. or. 1, 1; 8, 4; Theophil. Ant. ad Autol. 3, 2, 2; Clem. Alex. protr. 1, 3, 1; 2, 13, 3. 17, 2. 21, 1; 7, 74, 3; Eus. praep. ev. 2, 3, 23. 34; Greg. Naz. or. 4, 115; 5, 31; 39, 5 [SC 309, 272/6. 354/6; 358, 156/60]; Theodrt. affect. 1, 21. 114f [ebd. 57, 108f. 132f]; Aug. civ. D. 17, 14; Epiph. haer. 4, 2, 6f; 31, 4, 8/10 [GCS Epiph. 1, 182. 389f]), u. bezeichnen ihn aufgrund seiner frevelhaften Darstellung der Götter als gottlos (Athenag. leg. 18, 3/6; 20; 32, 1; Clem. Alex. protr. 1, 3, 1; 2, 13, 3. 17, 2. 21, 1; 7, 74, 3; PsClem. Rom. hom. 6, 17, 1. 3 [GCS PsClem. Rom. 1, 112]; recogn. 10, 35, 1/3 [ebd. 2, 349f]; Orig. c. Cels. 1, 17; 7, 54; Epiph. haer. 33, 8, 7/11 [GCS Epiph. 1, 458f]).

Da die Götter als Vorbilder gelten (man erzählt die Geschichten ja den Kindern), wird O. bezichtigt, ein Betrüger zu sein, verantwortlich für das Verderben der Menschen (Clem. Alex. protr. 1, 3, 1; 2, 13, 3. 5; Orig. c. Cels. 1, 18; PsClem. Rom. hom. 6, 17, 2 [GCS PsClem. Rom. 1, 112f]; recogn. 10, 35, 2f [ebd. 2, 350]; PsIustin. coh. Graec. 36, 3f [PTS 32, 74]; Epiph. haer. 33, 8, 7/11 [GCS Epiph. 1, 458f]) u. damit ein Diener des Teufels (Clem. Alex. protr. 1, 3, 1; PsClem. Rom. hom. 6, 17, 1. 18, 1 [GCS PsClem. Rom. 1, 112f]). Im Zuge der Auseinandersetzung mit den Gnostikern steht O. ebenfalls im Verdacht, Anstifter des Irrglaubens zu sein, indem er frevelhafte Vorlagen für deren Mythen geliefert habe (PsHippol. ref. 5, 20, 4f; Epiph. haer. 31, 4, 8/10 [GCS Epiph. 1, 389f]). Auch die übrigen Attribute, die in Verbindung mit seiner Rolle als Religionsstifter stehen, werden für die Kritik an O. herangezogen: O., der Hor. ars 395 als Weiser u. Apul. mag. 27, 2f als würdiger Magier dargestellt ist, wird, wie bei Platon (s. o. Sp. 583), zum Sophisten (Clem. protr. 1, 1, 1), Scharlatan (ebd. 1, 3, 1) u. Magier in negativem Sinne (ebd.; Athan. monitum in seques = frg. 822 T [PoetEpicGr 2, 2, 347]). Sämtliche Anschuldigungen entsprechen genau denjenigen, die von den Heiden gegen die Christen vorgebracht wurden (Jourdan, Orphée 1, 117/9. 126/32). – Wenn einerseits in der christl. Literatur das hohe Alter des O. unterstrichen wird, um das Heidentum herabzusetzen, so wird andererseits eben dieses Alter gegen die Ansprüche ihrer Gegner in Zweifel gezogen, um den Vorrang der eigenen Traditionen zu bekräftigen (Eus. praep. ev. 3, 9, 14; 10, 4, 4). Daher erinnern sie bald an die Priorität des *Mose (Tat. or. 27, 2; 41, 1f; Clem. Alex. strom. 1, 59, 1; vgl. 1, 60, 1; Eus. praep. ev. 9, 27; Aug. civ. D. 18, 37) oder anderer atl. Gestalten (Theophil. Ant. ad Autol. 2, 30) gegenüber O.; bald greifen sie die paganen Versionen wieder auf, in denen sein Werk Onomakrites (Herodt. 7, 6; Tat. or. 41, 2; Clem. Alex. strom. 1, 131, 1) oder Pythagoreern späterer Zeit (ebd. 1, 131, 3/5) zugewiesen wird. Ebenso wenig ist seine Rolle als Begründer des Polytheismus durchgehend anerkannt (Lact. inst. 1, 22, 17). – Auf derselben Argumentationsebene wird O. in der christl. Literatur als Plagiator dargestellt, u. zwar a) als Plagiator heidnischer Lehren, weil er von den Heiden, wie zB. den Ägyptern, die Mysterien u. frevelhaften Göttervorstellungen übernommen haben soll (Eus. praep. ev. 3, 9, 12; Theodrt. affect. 1, 21f; 2, 32 [SC 57, 108f. 147]; Epiph. haer. 4, 2, 6f [GCS Epiph. 1, 182]); b) als Plagiator jüdischer Lehren, weil er möglicherweise durch Vermittlung der Ägypter die Lehre der Hebräer in Anspruch genommen hat, ohne sie in rechter Weise zu verwenden (Theodrt. affect. 2, 32f [SC 57, 147f]; vgl. Aug. c. Faust. 13, 15 [CSEL 25, 1, 394f]). – Seine Verurteilung kulminiert darin, dass auch das jüd.-hellenist. Bild des O. als Konvertit in Misskredit gebracht wird: Sie bringt O. gelegentlich zusätzliche Verachtung als Stifter des heidn. Götterkultes ein (Theophil. Ant. ad Autol. 3, 2, 2; Aug. civ. D. 18, 14; c. Faust. 13, 2. 5 [CSEL 25, 1, 379. 382f]) sowie die Weigerung, seiner neuen Prophetie auch nur den geringsten Wert zuzugestehen (ebd.; eine Prophetie, die nicht unbedingt als von Mose übernommen verstanden wird, sondern als Resultat einer natürlichen Erleuchtung; vgl. civ. D. 8, 11f; 18, 14. 37); er wird sogar, in Umkehrung der jüd. Legende, endgültig als Apostat verurteilt (Theodrt. affect. 2, 32f [SC 57, 147f]).

2. Orpheus als Kitharöde. In dieser Rolle ist O. weniger Ziel der Polemik. Von dieser distanzieren sich die christl. Autoren als einem weder des Glaubens (Clem. Alex. protr. 1, 1, 1. 2, 1) noch der Bewunderung (Greg. Naz. or. 39, 5 [SC 358, 156/60]; carm. 1, 2, 29, 160/70; 2, 1, 41, 24/48; 2, 3, 210/4; 7, 239/52 [PG 37, 896. 1341f. 1495. 1569f]; Hieron. ep. 117, 6) würdigen Mythos, u. sie kann zu einem (negativen) Vergleich mit Christus herangezogen werden, dessen Stimme tatsächlich den Tod besiegt hat (Ephr. Syr. carm. nisib. 36, 11 [CSCO 240 / Syr. 102, 12]). Als Kitharöde wird O. außerdem im Rahmen chronologischer Überlegungen erwähnt, die pagane Traditionen widerlegen sollen (Theophil. Ant. ad Autol. 2, 30; Theodrt. affect. 2, 49 [SC 57, 152]).

3. Sonstiges. Die vier charakteristischen Ereignisse u. Grundzüge des O.mythos (s. o. Sp. 580) werden in der christl. Rezeption weniger wahrgenommen u. dienen, teilweise mit Ausnahme der ersten Episode, im Wesentlichen seiner Verunglimpfung. Die Teilnahme an der Argonautenfahrt ist Stoff für chronologische Überlegungen, zumeist in der Absicht, den Vorrang des O. (Lact. inst. 1, 5, 4), besonders aber seine Posteriorität gegenüber Mose zu beweisen (Tat. or. 41, 1; Clem.

Alex. strom. 1, 131; Theodrt. affect. 2, 47. 49; 3, 29 [SC 57, 152. 177f]). Von O.' Abstieg in die Unterwelt u. seinem gewaltsamen Tod spricht allein *Origenes, der beides mit Misstrauen betrachtet. In Antwort auf die Provokation des Kelsos, O. aufgrund dieser Erzählungen mit Christus zu vergleichen, erwähnt Origenes den Abstieg in die Unterwelt u. stellt den gewaltsamen Tod in den Hintergrund (c. Cels. 2, 55f; 7, 53f leugnet Origenes auch die dem O. zugesprochene Frömmigkeit). Auf den O. zugeschriebenen Mangel an Männlichkeit oder seine Päderastie spielt allein Clem. Alex. protr. 1, 3, 1 an, vor allem in der Absicht, bilderreich gegen den *Götzendienst zu polemisieren (Jourdan, Orphée 1, 141/54).

b. Aneignung. Die Vorstufe der vollständigen christl. Assimilierung des O. ist die Aneignung auf zwei verschiedenen Argumentationswegen: 1) Der eine besteht darin, ihn selbst zwar positiv, aber unter gleichzeitiger Abwertung der griech. Tradition darzustellen; 2) der andere konstruiert aus ihm ein Vorbild, das den Griechen vor Augen geführt wird. In beiden Fällen werden sein zeitlicher Vorrang u. seine Rolle als Religionsstifter unterstrichen.

1. Aufwertung des Orpheus u. Abwertung der griech. Traditionen. Um der griech. Kultur jeglichen Vorrang auf religiösem u. kulturellem Gebiet abzuerkennen, stellen die christl. Autoren O. als *Gründer in diesem Bereich dar u., um dadurch den Vorrang allein ihren eigenen Stammvätern zuzusprechen, ergänzen das Porträt auf zweierlei Weise: a) Sie erinnern an die thrakische u. folglich barbarische Abkunft des O. (Tat. or. 1, 2; 27, 2; 41, 1f; Theophil. Ant. ad Autol. 2, 30; Clem. Alex. strom. 1, 66, 1; Theodrt. affect. 1, 21. 114; 2, 30. 95 [SC 57, 108f. 132f. 146. 164]; Epiph. haer. 4, 2, 6f [GCS Epiph. 1, 182]), was im Kontext der Tatsache zu sehen ist, dass die Juden u. Christen dieser Zeit ihrerseits als **Barbaren qualifiziert werden; b) sie greifen den Topos seiner Ägyptenreise auf, um die Entlehnung griechischen Gedankengutes von den Juden nachzuweisen, die sich in Ägypten aufgehalten hatten (PsIustin. coh. Graec. 9, 3f. 14, 2 [PTS 32, 34f. 42]; Eus. praep. ev. 9, 27; 10, 8, 1/16; Theodrt. affect. 2, 30. 32 [SC 57, 146f]; vgl. Clem. Alex. strom. 1, 66, 2. 131, 4 zu Pythagoras, mit dem O.' Lehren in Verbindung gebracht werden [vgl. Ion v. Chios. frg. 12 (FGrHist 2, 49)]).

2. Orpheus als Vorbild. Den Griechen wird O. allerdings auch als Vorbild für eine Konversion vor Augen gestellt. Beim Rückgriff auf die jüd. Fiktion, die O. zu einem Schüler der von den Hebräern unterwiesenen Ägypter macht (PsIustin. coh. Graec. 14, 2 [PTS 32, 42]) oder sogar direkt zu einem Schüler des Mose (Eus. praep. ev. 9, 27, der Artapanos zitiert), beginnen die Christen damit, dass sie O. Kenntnis der bibl. Botschaft zuschreiben. Sie laden dann ihre Gegner ein, a) ihren eigenen Lehrmeister, den sie als einen paganen Propheten darstellen, in seiner Verkündigung des Monotheismus anzuhören (Clem. Alex. protr. 7, 74, 3; strom. 5, 122, 2/128, 3. 133, 2; PsIustin. coh. Graec. 15, 1; monarch. 2, 4 [PTS 32, 43f. 88f]; Eus. praep. ev. 13, 12, 49f. 53/5. 62; Cyrill. Alex. c. Iulian. 1, 35 [SC 322, 174/8]; Theosoph. 2, 2 [29 Beatrice bzw. 37 Erbse]) sowie b) ihn in seiner Bekehrung nachzuahmen (PsIustin. coh. Graec. 36, 4 [PTS 32, 74]). In diesem Rahmen erhält die Argumentation des zeitlichen Vorrangs des O. vor den anderen paganen Theologen eine neue Bedeutung: Die Griechen sollen dazu angeregt werden, das Vorhandensein der bibl. Lehre schon am Ursprung ihrer eigenen Traditionen zu erkennen u. diese daher als ihr authentisches Erbe zu akzeptieren (ebd.; monarch. 2, 4 [ebd. 88f]; Cyrill. Alex. c. Iulian. 1, 35 [SC 322, 174/8]; Clem. Alex. strom. 5, 116, 1; 6, 5, 3. 26, 1f; Eus. praep. ev. 10, 4, 10; vgl. Didym. Caec. trin. 2, 27 = frg. 853 F [PoetEpicGr 2, 2, 377]; Lact. inst. 1, 5, 4, obgleich beide nicht auf diese Fiktion zurückgreifen). Diese Argumentation wird zudem durch die Feststellung untermauert, dass O. von *Homer (Clem. Alex. strom. 5, 116, 1f; 6, 5, 3f. 26, 1f; PsIustin. coh. Graec. 17, 1; 36, 4 [PTS 32, 47. 74]) u. *Heraklit (Clem. Alex. strom. 6, 17, 1f. 27, 1f) plagiiert worden sei: Über die Vermittlung durch O. seien die griech. Religion u. Philosophie in der bibl. Offenbarung begründet. – Der Bezug auf die jüd.-hellenist. Fiktion hat zwei mögliche Absichten: a) Der Wert dieser Fiktion kann dadurch relativiert werden, dass O. einen Zugang nur zu einem Teil der Wahrheit (nämlich lediglich dem atl.; Clem. Alex. protr. 7, 74, 7; PsIustin. coh. Graec. 15, 2 [PTS 32, 45]) gehabt haben soll, oder dadurch, dass er nur gegen seinen Willen Werkzeug der Vorsehung zur Bekehrung der Griechen gewesen sein soll (ebd. 36, 4 [74]); b) diese Fiktion wird ohne Einschrän-

kung akzeptiert (Cyrill. Alex. c. Iulian. 1, 35 [SC 322, 196/9]) u. christlicherseits weiterentwickelt. – Dies dient dazu, die Beziehung zwischen paganer u. christlicher Tradition enger zu knüpfen, um die keimhafte Existenz des Christentums im Heidentum aufzuzeigen. Dabei wird O. diesmal in positivem Sinne als Plagiator der Hl. Schrift präsentiert (Clem. Alex. strom. 5, 125, 1. 126, 3. 127, 3). Er wird nicht mehr nur als Zeuge der bibl. Botschaft aufgerufen, sondern auch (oft mithilfe von Interpretationen u. Umschreibungen, sogar Neubildungen seiner Verse) als Zeuge der ‚Orthodoxie' im Streit mit den Heterodoxen (Cyrill. Alex. c. Iulian. 1, 46 [SC 322, 196/9] gegen den Subordinationismus; Didym. Caec. trin. 2, 27 = frg. 853 F [2, 2, 377] für die Trinitätslehre; Hieron. adv. Iovin. 2, 14 [PL 23, 304C] gegen Jovinian als Gegner der Askese). Wenn O. sich den Christen als Bürge für ihre eigenen Lehren empfiehlt, dann geben sie gelegentlich selbst die jüd.-griech. Fiktion auf u. schreiben die Prophetie dieses paganen Dichters einer gottgewirkten *Inspiration (Clem. Alex. strom. 5, 14, 116) sowie naturhafter Reflexion zu (Lact. inst. 1, 5, 6).

c. Orpheus als Präfiguration Christi. Einzelne Kirchenväter der ersten Jhh. vollziehen eine entscheidende Transformation der O.gestalt, indem sie aus ihr eine Präfiguration Christi machen (J. Kollwitz, Art. Christusbild: o. Bd. 3, 8. 13). Diese Vorstellung geht auf Clemens v. Alex. zurück (Jourdan, Orphée 1). Nach einer Gegenüberstellung des Kitharöden u. heidn. Mystagogen mit Christus (A. Wlosok, O. bei Clemens v. Alex. protr. 1, 1/5: Quaerite faciem eius semper, Festschr. A. Dihle [2008] 395/403) zeigt Clemens, dass die Macht Christi diejenige des O. unendlich übertrifft, so dass O. im Rückblick zum unvollkommenen heidn. Vorläufer Jesu wird. Eine solche Wandlung ergibt sich aus der christl. Umsetzung u. Aneignung der beiden Hauptcharakteristika der in der jüd.-griech. Fiktion tradierten O.figur: Sein zauberkräftiger Gesang wird zum Symbol des wirkmächtigen Wortes Gottes, das, zuerst durch David verkörpert (Clem. Alex. protr. 1, 5, 2/4), die Menschen erzieht, lehrt u. errettet (ebd. 1, 3, 2/1, 4; 11, 113, 4; Irwin; Skeris 146/57); seine Rolle als Hierophant u. Mystagoge wird zu derjenigen Christi (protr. 2, 25, 2; 12, 120, 1/5; *Mystagogie); denn die Mysterien des O. machen schließlich, von heidnischen Schlacken gereinigt, dem einzigen, rettenden Mysterium der Passion u. Auferstehung Platz (protr. 11, 111, 2f). Eusebius folgt Clemens v. Alex. im Rückgriff auf den Sänger u. sittlichen Erzieher u. dadurch Retter, um die Kraft des *Logos zu rühmen (praep. ev. 1, 14, 4f; theoph. frg. 3, 39 [GCS Eus. 3, 2, 143]; Roessli, Convergence; Jourdan, Logos). Auf diese Weise eignen sich einzelne Kirchenväter die pagane Allegorie des orphischen Gesangs nicht nur an u. gestalten sie neu (Tabaglio), sondern sie tragen auch a posteriori dazu bei, das von den Heiden tradierte Bild des O. zu veredeln: Vor Clemens waren die Gestalt des Sängers u. die des Mystagogen nie so eng verbunden.

d. Zusammenfassung: Orpheus im 1. bis 5. Jh. Jenseits der Unterschiede zeichnen die christl. Autoren der ersten fünf Jhh. ein einheitliches Bild von O., das sich von dem ihrer Nachfolger u. der modernen Kritik unterscheidet. Abgesehen von zwei kritischen Erörterungen (Orig. c. Cels. 2, 56; Ephr. Syr. carm. nisib. 36, 11 [CSCO 240 / Syr. 102, 12]) erwähnen sie den Abstieg in die Unterwelt nicht, der, beginnend mit Fulg. myth. 3, 10. 77 u. Boeth. cons. 3, carm. 12, 25/9, das gesamte MA u. die Renaissance so fasziniert, dass in dieser Hinsicht ein Vergleich von O. mit Christus möglich wird (dazu Friedman 156/9 mit Stellen). Sie interessieren sich nicht für Eurydike, die erst in späterer Zeit eine wichtige Rolle gewinnt. Der gewaltsame Tod des O. wird ebenfalls nicht kommentiert. Der von Clemens entworfene u. später von ihm selbst bereits tendenziell widerlegte Vergleich zwischen O. u. David (s. oben) findet zuerst keine Beachtung u. setzt sich erst spät durch, vielleicht gerade im Gefolge des bereits angestellten Vergleichs zwischen O. u. Christus (Georg v. Pisidien nennt zwar David ‚unseren O.' [hexaem. 89/91 (PG 92, 1437f)], jedoch erst im 7. Jh.; vgl. Friedman 181/9; Jourdan, Orphée 1, 360/80; dagegen Roessli, Imágenes 186). Im Gegensatz zu dem Bild, das zahlreiche Forscher Ende des 19. u. Anf. des 20. Jh. von O. zeichnen u. ihn als Begründer einer kleinen religiösen Gruppierung mit speziellen Praktiken vorstellen, setzten die Christen der ersten fünf Jhh. die pagane Darstellung fort, indem sie ihn zum ersten Theologen u. Stifter der griech. Traditionen insgesamt erheben (wobei die Belege hierfür im Wesentli-

chen ihre eigenen sind). Besonders halten sie am Bild des O. als des ersten Theologen fest, das sie weiter ausmalen, u. zwar 1) durch die ebenfalls heidn. Vorstellungen von O. als Erfinder der Musik, Teilnehmer der Argonautenfahrt, einem Barbaren u. Ägyptenreisenden sowie 2) durch die aus der jüd.-griech. Fiktion stammende Vorstellung von O. als einem zum bibl. Monotheismus Bekehrten u. Schüler des Mose (Friedman 15/44). Eine christl. Aneignung des O. ist im Wesentlichen aufgrund dieser Vorgaben möglich. Eine Ausnahme bilden Clemens v. Alex., dann auch Eusebius u. Gregor v. Naz., die besonders die Rolle des O. als Kitharöden hervorheben, der die wilde Natur betören kann. In der Ikonographie (s. u. Sp. 609f) u. Literatur der folgenden Jhh. wird jedoch diese bevorzugt aufgegriffen.

B. Orphik u. das Orpheus zugeschriebene Werk. I. Nichtchristlich. a. Griechisch-römisch. 1. Orphische Literatur. In der Antike existiert keine ,Orphik' im Sinne eines einheitlichen religiösen u. philosophischen Systems, das auf einer bestimmten Kosmogonie, Anthropogonie u. Eschatologie beruht. Noch viel weniger gibt es ,Orphiker' im Sinne von Mitgliedern einer einheitlichen Gruppe, die ein solches System vertreten u. die entsprechenden Riten praktizieren. Allenfalls gelegentlich begegnen verstreute Gruppierungen, die sich auf O. berufen, verschiedene Arten von Wanderlehrern (mitunter ὀρφεοτελέσται genannt u. meistens bespöttelt), die solches tun (frg. 653/64 T [PoetEpicGr 2, 2, 225/31]), oder auch Interpreten des dem Dichter zugeschriebenen Gedankengutes (frg. 665/77 T [ebd. 231/41]): Bevor die Neuplatoniker von Ὀρφικοί sprechen, um damit die von ihnen einer bestimmten Glaubensüberzeugung zugerechneten Anhänger zu bezeichnen, die sie a posteriori auf O. zurückführen u. von der sie behaupten, sie hätte Platon inspiriert, begegnet die Bezeichnung ein einziges Mal in der antiken Überlieferung, überdies in unsicherer Lesart (Tafel v. Olbia = frg. 463 T [2, 1, 390f]). Was die Griechen als ,Orphik' bezeichnen, sind im Wesentlichen die unter dem Namen des O. laufenden Texte nebst den Mythen u. zugehörigen Interpretationen, Riten u. manchmal einer *Lebensform, die aber niemals im Zusammenhang, als ein einheitliches Phänomen begegnen (Linforth; West; Brisson, Corps; Edmonds, Tearing; ders., Myths; Herrero de Jáuregui). Im Folgenden bezeichnet daher der Terminus ,Orphik', wie in der Antike, die verschiedenen, schon damals O. zugeschriebenen Werke.

a. Werke. Das O. zugewiesene Werk besteht aus drei Elementen, u. zwar einer Literatur, einer Reihe von Riten u. einer Lebensform. Ihre Zuweisung an O. hat vor allem symbolische Bedeutung. – Die von den Heiden dem Namen O. zugeordnete Literatur besteht aus einer Reihe von Texten, aus denen bestimmte Motive zum vorrangigen Objekt philosophischer Interpretation werden u. einige Themen angesprochen sind, die als charakteristisch für diese Werke angesehen werden, obgleich sie es nicht sind. Im Einklang mit dem vorherrschenden Bild des O. als Dichtertheologen sind die ihm zugewiesenen Werke im Wesentlichen theogonischer, hymnischer u. ritueller Art. Einige der Schriften spiegeln allerdings auch andere Facetten seiner Gestalt wider (Linforth; Ziegler, Dichtung; Guthrie; West; Brisson, Théogonies; Bernabé).

aa. Theogonie. Nach dem Zeugnis des Neuplatonikers Damaskios (princ. 123f) waren drei Theogonien unter O.' Namen im Umlauf: 1) die seiner Zeit geläufige Version, scil. der Hieros logos in 24 Rhapsodien; 2) jene, die von Hieronymos u. Hellanikos (zwei sonst unbekannten Personen, die auch identisch sein könnten) überliefert wird; 3) die, die von Eudemos, einem Aristotelesschüler des 4. Jh. vC., beschrieben wird. Letztere entspricht der ältesten Version der Theogonie, die auch im Papyrus v. Derveni zitiert ist, von Platon u. Aristoteles erwähnt u. von *Aristophanes parodiert wird (frg. 2 T / 27 V [PoetEpicGr 2, 1, 13/42]; H. Schwabl, Art. Weltschöpfung: PW Suppl. 9 [1962] 1467/73, bes. 1472f). Nach dieser Version der Theogonie steht die *Nacht am Anfang, die ein *Ei hervorbringt, aus dem eine geflügelte Gottheit, Eros-Protogonos, schlüpft, von der alle Dinge stammen. Auf Eros-Protogonos folgen üblicherweise Uranos u. Gaia, dann der Reihe nach Kronos u. Rhea, Zeus u. Hera. Nach dieser Theogonie verschlingt Zeus Protogonos u. erschafft die Welt, indem er ihn u. sämtliche mit ihm verschlungenen Götter wieder ausspeit. In den überlieferten Texten endet sie mit dem Verlangen des Zeus nach seiner Mutter (Demeter), aus dem Dionysos entstanden sein soll, daher die von Platon für die orphische Theologie erwähn-

ten sechs Generationen (Phileb. 66c = frg. 25 F [2, 1, 39]). Von dieser Theogonie unterscheiden sich die anderen zwei oben genannten Versionen im Wesentlichen durch die Ursprünge, die sie jeweils an den Anfang setzen. – Die durch Hieronymos u. Hellanikos bekannte Version entspricht der, die in der Bittschrift des Athenagoras anklingt (frg. 69 T / 89 F [ebd. 83/97]), weniger wahrscheinlich der im Roman des PsClemens erwähnten (PsClem. Rom. hom. 6, 3/8. 12/4 [GCS PsClem. Rom. 1, 106/12]; Jourdan, Orphée 2, 33f. 42f. 291/4). Die Bittschrift des Athenagoras kann wohl ihrerseits entweder direkt mit den Rhapsodien (A. Bernabé, La teogonía órfica citada en las Pseudoclementina: Adamantius 14 [2008] 79/99) oder mit einer stark stoisch beeinflussten Version, die der von den Neuplatonikern benutzten vorausgeht (Jourdan, Orphée 2, 316/8), oder sogar mit einem völlig anderen Text in Verbindung gebracht werden (J. van Amersfoort, Traces of an Alexandrian orphic theogony in the Pseudo-Clementines: Stud. in Gnosticism and Hellenistic religions, Festschr. G. Quispel [Leiden 1981] 29f; J.-M. Roessli, La cosmo-théogonie orphique du roman pseudoclementin: ÉtClass 76 [2008] 94). Diese zweite Version setzt das Wasser u. die *Materie oder die *Erde an den Anfang. Danach entsteht wohl Chronos-Herakles (als geflügelte Schlange mit einem Stier- u. Löwenkopf u. dem Gesicht eines Gottes), der ein Ei legt (nicht erwähnt bei Damaskios), dem ein zweigeschlechtlicher oder zweileibiger Gott namens Phanes-Protogonos entspringt. – Die dritte, bei Damaskios erwähnte Version, die Rhapsodien (frg. 90 T/359 F [2, 1, 101/292]), die möglicherweise einen Urstoff erwähnen (frg. 103/8 F [ebd. 112/6]), setzt Chronos an den Anfang aller Dinge, auf den erst der *Aether, dann das *Chaos folgen, in welchem Chronos das Ei bildet. Diesem entspringt Phanes, der auch Protogonos, Eros, Metis u. Erikepaios genannt wird u. für den die Nacht Mutter, Gattin u. Tochter ist. Außer den bereits in der ersten Version erwähnten Episoden erzählt die dritte Version die Geburt des Dionysos, seine Zerstückelung durch die Titanen u. seine Wiederbelebung dank seines von Athene geretteten Herzens, wobei Dionysos nun sämtliche Betitelungen des Phanes erhält, was eine Wiederherstellung der Welt durch ihn möglich macht. Möglicherweise in einem platonischen Umfeld aE. des 2. Jh. vC. (West 229) oder zu Beginn des 2. Jh. nC. (Brisson, Époque 2886) verfasst, sind die Rhapsodien wahrscheinlich Gegenstand unermüdlicher Umdeutung u. Umschreibung durch ihre stoischen u. platonischen Interpreten, bevor sie die Gestalt erhalten, in der die Neuplatoniker sie kennenlernen (Jourdan, Orphée 2, 316f).

bb. Rituelle Dichtung. O. werden drei Arten von Hymnen zugeschrieben: 1) Die erste Gruppe von Hymnen greift Ausschnitte aus der Theogonie auf, die unabhängig von ihr fortentwickelt werden, wie im Zeushymnus (frg. 31. 243 F [PoetEpicGr 2, 1, 45/7. 205/14]); 2) eine zweite Gruppe von Hymnen ist mit philosophischen u. theologischen Spekulationen verbunden, wie zB. der Hymnus auf die Zahl, wahrscheinlich pythagoreischen Ursprungs (frg. 695/704 T [2, 2, 253/60]), u. der Sonnenhymnus (frg. 539/43 F [ebd. 113/9]); 3) eine dritte Gruppe ist eine gesondert zusammengestellte Sammlung von 87 Gedichten, jeweils in Verbindung mit einem Libationsritus (A.-F. Morand, Études sur les hymnes orphiques [Leiden 2001]; G. Ricciardelli, Inni Orfici [Roma 2006]). Dieser rituellen Dichtung können die unter dem Titel ‚Eide' (frg. 620 F [2, 2, 192f]) überlieferten Verse an die Seite gestellt werden, obgleich ihr heidnischer Ursprung umstritten ist: Sie könnten ebenso eine jüd. oder christl. Fälschung darstellen oder auf die jüd. oder christl. Beeinflussung eines heidn. Schöpfers deuten (Zeegers-Vander Vorst, Citations 215f; Ch. Riedweg, Ps.-Justin 2 [Basel 1994] 334/6; Herrero de Jáuregui 196/8; Jourdan, Orphée 2, 127/9). – Mit O. als Mysterienstifter wird eine Reihe von Versen verbunden, die hauptsächlich mit den Initiationen von Eleusis u. Dionysos im Zusammenhang gesehen werden, bei Ersteren verknüpft mit dem Raub der Persephone u. Demeters Suche nach ihrer Tochter (frg. 379 T/402 [2, 1, 312/35]), bei Letzteren mit der Tötung des Gottes durch die Titanen (frg. 306 F [ebd. 249f]). Diese Verse werden besonders von Clemens v. Alex. (protr. 2, 17, 2. 20, 3 = frg. 306 F. 395 F [249f. 325/7]), der sie wahrscheinlich einer paganen Quelle entnimmt (Riedweg, Mysterienterminologie 117/23), u. seinen Nachfolgern (Arnob. nat. 5, 19/26) zitiert. Die mit Eleusis assoziierten Verse müssen zudem mit dem auf dem Marmor Parium erwähnten Gedicht in Verbindung stehen (frg. 379 F [2, 2, 39]; Graf aO. [o. Sp. 579]

151/80; ders., Orfeo, Eleusis y Atenas: Bernabé / Casadesús 677/87; N. J. Richardson, The homeric hymn to Demeter [Oxford 1974] 79/89), es sei denn, dass dieses nicht eher auf den Demeterhymnus anspielt.

cc. Sonstige Texte. Weitere Facetten des O. sind mit Texten verbunden, die wahrscheinlich auf Strömungen zurückgehen, die ihren Lehren durch die Usurpation seines Namens Gewicht verleihen wollen: So finden sich O. zugewiesene Dichtwerke astrologischen u. naturkundlichen (frg. 718 T/803 F [PoetEpicGr 2, 2, 288/338]), divinatorischen (frg. 804/11 T [ebd. 339/42]) u. magischen (frg. 812 T/834 F [344/66]) Inhalts, sowie weitere, die Darstellungen der Welt u. des Schicksals der Seele behandeln, zumeist mit pythagoreischer Färbung (frg. 403 T/469 V [2, 1, 336/94]). Der Mythos vom Abstieg in die Unterwelt führt seinerseits nicht nur dazu, ein Gedicht mit genau diesem Titel O. zuzuweisen (frg. 701 T/717 [2, 2, 257/87]), sondern stützt außerdem die Tendenz, ihm eine Eschatologie zuzuschreiben (frg. 430 F/435 V [2, 1, 358/68]), die allerdings auch stark pythagoreisch geprägt ist u. nicht notwendig mit dem Namen des O. verbunden sein muss. Dieselbe Tendenz liegt der modernen Überzeugung zugrunde, dass die auf Knochen- u. Goldplättchen (frg. 463/5 T. 474/96 F [2, 1, 390/2; 2, 16/79]) vorliegenden Texte, die auf den Weg ins Jenseits verweisen, ebenfalls unter die Autorität des O. gestellt gewesen sein müssen. Die antiken Zeugnisse bestätigen allerdings, mit einer einzigen Ausnahme, deren Lesung jedoch unsicher ist (frg. 463 T [2, 1, 390f]), die Notwendigkeit eines Zusammenhangs mit O. nicht, sondern, allgemeiner, eine Zugehörigkeit zum dionysischen Kult (G. Zuntz, Persephone [Oxford 1971] 277f; Brisson, Époque 2873. 2924; Edmonds, Myths 99/104).

β. Deutungen. Die dem Namen des O. zugeordnete Literatur wurde wesentlich durch die Vermittlung der stoischen, platonischen u. christl. Kommentatoren überliefert. Diese waren besonders an Episoden aus der Theogonie interessiert, zu deren Überarbeitung u. Deutung sie fortwährend beitrugen. Besonders zwei Aspekte waren Gegenstand ihrer Interpretationen, u. zwar der Ablauf der Theogonie u. die Schilderung der Tötung des Dionysos. – In all ihren Versionen wird die Theogonie in Kommentaren mit dem Ziel, in ihr eine Kosmogonie zu entdecken, behandelt: Das bezeugen 1) der Papyrus v. Derveni, der die älteste Version des Gedichts am vollständigsten liefert (Jourdan, Papyrus; G. Betegh, The Derveni Papyrus [Cambridge 2004]; Th. Kouremenos / G. M. Parássoglou / K. Tsantsanoglou [Hrsg.], The Derveni Papyrus [Firenze 2006]); 2) die paganen Deutungen, überliefert durch die beiden Teile des ps-clementinischen Romans; 3) die in Athenag. leg. 22, 4/8 erwähnten Interpretationen im Hinblick auf die von Hieronymos u. Hellanikos genannte Theogonie; diese verknüpfen allgemeiner die in diesem Kontext genannten Götter mit den Naturelementen. Zumeist sind diese Deutungen stoischer Natur (auch im Fall des Papyrus v. Derveni, dessen Redaktion Ende des 4. Jh. oder sogar Anf. 3. Jh. vC. angesetzt werden könnte; Jourdan, Papyrus; L. Brisson, Zeus did not commit incest with his mother: ZsPapEpigr 168 [2009] 27/39). – Der Mythos von der Zerstückelung u. Wiedergeburt des Dionysos seinerseits ist sicher weder ursprünglich noch systematisch mit der unter O.' Namen laufenden Literatur verbunden (Linforth 312); in ihm ein zentrales Element der ‚Orphik' zu sehen, ist vor allem das Ergebnis christlicher u. moderner Projektionen, die versuchen, dieses Phänomen zu rekonstruieren (W. Burkert, Da Omero ai Magi [Venezia 1999] 85). Die antiken Zeitgenossen interpretieren den Mythos allerdings oft in einem Kontext, in dem sie ihn, direkt oder indirekt, mit der orphischen Theogonie verknüpfen (Linforth 307/63; West 141/3; Brisson, Époque 2883f. 2894f). Dabei wird er Gegenstand naturalistischer u. kosmologischer Interpretationen (hier wiederum mit stoischer Prägung), die in ihm die einzelnen Stufen der Weinproduktion sehen (Diod. Sic. 3, 62, 6f; Cornut. nat. deor. 30 [62 Lang]) bzw. die der Differenzierung u. Wiedervereinigung des Weltganzen (Plut. E Delph. 388E). Die im Platonismus entwickelten, geläufigeren Deutungen sind dagegen metaphysischen Inhalts. Sie lesen im Schicksal des Dionysos wesentlich eine Anspielung auf Konstitution u. Funktion von Seele u. Intellekt sowie deren Verhältnis zur *Materie (zB. Plut. Is. et Os. 373A/C; Macrob. somn. 1, 12, 11; Olymp. Philos. in Plat. Phaed. 61c; Procl. in Plat. Tim. 2, 145f [22 Diehl]), während die Bestrafung der Titanen ihres Erachtens das menschliche Schicksal versinnbildlicht (zB. Plut. es. carn. 996BC). Ausgehend von dem-

selben Mythos versucht die moderne Forschung (A. Bernabé, La toile de Pénélope: RevHistRel 219 [2002] 401/33), eine orphische Anthropogonie zu rekonstruieren. Diese enthält angeblich die Anspielung auf eine Ursünde in Verbindung mit dem Mord an Dionysos, die die Menschen, die aus der Asche der von Zeus zerschmetterten Titanen entstanden seien, in der Folge gebüßt hätten. Die Menschen aber trügen aufgrund der Tatsache, dass der Gott von seinen vermeintlichen Vorfahren verschlungen worden sei, auch einen dionysischen Anteil in sich. Diese Rekonstruktion ist jedoch mit größter Zurückhaltung zu betrachten: Sie resultiert, vor allem was das Vergehen an Dionysos u. die damit angeblich verbundene ‚Erbsünde' betrifft, aus genuin christlichen Projektionen, u., hinsichtlich des Ursprungs der Menschen aus der Asche der Titanen u. ihres dionysischen Anteils, aus einer unberechtigten Extrapolation der alleinstehenden Deutung Olympiodors im 6. Jh. (Brisson, Corps 491/9; Edmonds, Tearing; Jourdan, Manger).

γ. Themen. Weder in der orphischen Literatur u. ihren Interpretationen noch in den O. zugeschriebenen rituellen Traditionen gibt es ein Thema, das für sie spezifisch wäre u. sich nicht auch in anderen philosophischen u. religiösen Strömungen finden ließe. Manche Themen scheinen dennoch bevorzugt mit der Orphik verbunden zu werden. Am wichtigsten für die christl. Rezeption ist zweifellos der Monismus oder Henotheismus, der sich in der orphischen Literatur zu entwickeln scheint (W. Burkert, El Dios solitario. Orfeo Fr. 12 Bernabé en contexto: Bernabé / Casadesús 579/90; Jourdan, Poème 50; Herrero de Jáuregui 316/23). Eine zweite Thematik ist die Konzeption des Körpers als Sühnestätte u. *Gefängnis der Seele (Plat. Crat. 400c). Diese Vorstellung muss jedoch von der allzuoft als orphisch charakterisierten des Körpers als *Grab der Seele (ebd. 400b) unterschieden werden; diese ist vielmehr pythagoreischen Ursprungs (Jourdan, Orphée 2, 83f$_{296f}$. 230). Das gilt auch für die Vorstellung der Reinkarnation der Seele, die mit diesem Bild verbunden ist (P. Habermehl, Art. Jenseits [Jenseitsvorstellungen]: o. Bd. 17, 273/7). Die Vorstellung, dass die ‚Orphik' damit am Ursprung einer dualistischen Konzeption des Menschen steht (Herrero de Jáuregui 337/40), ist mit Vorsicht zu betrachten, da sie von späten Interpretationen abhängig ist (Clem. Alex. strom. 3, 12, 1/13, 3. 16, 3/17, 1; Aug. c. Iulian. 4, 78. 83 [PL 44, 778f. 781f]). Eine solche Konzeption ist nicht einmal das Werk Platons, obwohl er sie als erster verbreitet. Diese Vorstellungen bringen zumindest die Verbindung zum Ausdruck, die häufig zwischen den O. zugeschriebenen Traditionen u. dem Pythagoreismus wahrgenommen werden (Burkert, Orphism; s. u. Sp. 602f).

2. Kult. Wenn auch eine Anzahl von lokalen Kulten in Griechenland u. Rom sowie in Ägypten u. Kleinasien unter die Schirmherrschaft des O. gestellt wird (frg. 519/32. 535/77. 579/85. 602/24 T [PoetEpicGr 2, 2, 97/150. 158/68. 183/99]; Herrero de Jáuregui 41/86), bringen die größtenteils literar. Zeugnisse den Namen des O. am häufigsten mit der Stiftung der Mysterien des Dionysos (frg. 497/505. 588. 591 T [2, 2, 81/4. 169f. 174f]) sowie der Demeter u. Persephone in Verbindung (frg. 379/402. 533f. 589f T [2, 1, 312/35; 2, 2, 108f. 170/4]; Burkert, Orphism). Die Gestaltung der letzteren entspricht im Wesentlichen der Praxis in Eleusis (frg. 510/8. 592 T [2, 2, 93/7. 175]). Beide werden von Diodor (frg. 48/53 T [2, 1, 59/63]), der aus *Hekataios v. Abdera schöpft, als von O. nach Griechenland eingeführt dargestellt. Die Unsicherheit bezüglich der Zuweisung derjenigen Riten an O., die dazu ausersehen sind, ihren Anhängern ein glückliches Schicksal nach dem Tode zu verschaffen, wovon die Knochen- u. Goldblätter Zeugnis geben, wurde schon angemerkt (s. o. Sp. 595). Im Allgemeinen werden auch die teletai, orgia u. mysteria genannten Kulte mit O. in Verbindung gebracht (frg. 546/62 T [2, 2, 121/7]), die scheinbar eine persönliche u. direkte Verbindung mit der Gottheit bieten, möglicherweise in Opposition zum staatl. Kult (Burkert, Mysterien). In der Kaiserzeit schließlich lässt sich, wie der Papyrus v. Gurob belegt (= frg. 578 F [ebd. 150/8]), eine Tendenz beobachten, diese Kulte insgesamt zu vereinheitlichen; diese werden dann wahrscheinlich unter die Ägide des O. gestellt.

3. Der Bios Orphikos. Schließlich wird O. eine *Lebensform, bekannt unter dem Namen Bios Orphikos, zugeschrieben (vgl. bes. Plat. leg. 782c = frg. 625 T [PoetEpicGr 2, 2, 199]). Charakteristisch für sie ist die Enthaltung von blutigen *Opfern u. infolgedessen von jeglicher Fleischkost (frg. 625/33 T [ebd.

199/203]), sowie möglicherweise, ebenso wie im Pythagoreismus, auch ein Verzicht auf Eier (frg. 628. 645f T [201. 212f]) u. das Verbot, sich in Kleidung aus Wolle begraben zu lassen (frg. 650f T [219f]).

4. Ergebnis: Warum Orpheus? Die Zuweisung dieses so breiten u. vielfältigen Werkes an O. erklärt sich aus den ihm im Zuge des Mythos zugeschriebenen Eigenschaften: Die Aneignung seines Namens bedeutet, einem gegebenen Text oder Ritus das Gütesiegel des Alters bzw. die Aura einer göttlichen Offenbarung u. das Prestige der Verbindung mit den Mysterien zu verleihen. Hinzu kommt, dass in der Kaiserzeit die Berufung auf seine Autorität einen Anspruch auf den zutiefst griech. Charakter eines unter seinen Namen gestellten Phänomens bedeutet (da O. zu einem Symbol für Griechenland geworden war), zusammen mit dem Anspruch auf einen barbarischen u. damit uranfänglichen Ursprung. Diese Elemente, die vor allem im Neuplatonismus u. der antichristl. Polemik (Herrero de Jáuregui 83/6) aufgegriffen werden, sind zugleich exakt diejenigen, auf die sich die jüd. (Jourdan, Poème 45/51) u. dann die christl. (dies., Orpheé 2, 245/56) Aneignung seiner Person u. seines Werkes gründen.

b. Jüdisch. Aus dem alexandrin. Judentum des 3. oder 2. Jh. vC. stammt ein O. zugewiesenes Gedicht, in dem dieser seinem Schüler Musaios eine Geheimlehre über den alleinigen Gott u. seine Macht übermittelt (N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos [1964]; ders., Pseudoepigraphische jüd.-hellenist. Dichtung: JüdSchrHRZ 4, 3 [1983] 173/276; Zeegers-Vander Vorst, Versions; ders., Citations; Riedweg, Imitation; C. R. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish authors 4 [Atlanta 1996]; Jourdan, Poème). Dieses Gedicht, von einigen mit ‚Testament' tituliert (PsIustin. monarch. 2, 3 [PTS 32, 88]; Theophil. Ant. ad Autol. 3, 2, 2), von Aristobulos als Ἱερὸς λόγος qualifiziert (Eus. praep. ev. 13, 12, 3/5; vgl. Clem. Alex. protr. 7, 74, 3), ist in fragmentarischer Form im Wesentlichen durch christliche Vermittlung überliefert (mit Ausnahme des möglicherweise jüd. Autors von De monarchia; Riedweg, Imitation 6; ders. aO. [o. Sp. 583] 851; die Version des Aristobulos ist ihrerseits über Eusebius überliefert). Allem Anschein nach wurde das Gedicht dreimal überarbeitet, wobei eine jede Version die vorhergehende vervollständigt. Die drei ersten sind sicher jüdischer Provenienz; die letzte vom Ende des 5. Jh. nC., zitiert in der ‚Tübinger Theosophie', ist wiederum eine christl. Kompilation der Vorgängerversionen.

c. Gnosis u. Heterodoxie. Der modernen Forschung zufolge haben die Gnostiker bestimmte Themen von der Orphik übernommen (zB. den *Dualismus u. das Schicksal der Seele; Herrero de Jáuregui 104/7), aber diese gehören vorwiegend zum Gedankengut der platonischen Philosophie (E. G. Turner, Sethian Gnosticism and the Platonic tradition [Québec 2001] 18/23). Die einzigen antiken Texte, die gnostische u. heterodoxe Entlehnungen aus O. zugeschriebenen theogonischen u. mystagogischen Werken beweisen wollen, stammen aus der antihäretischen Literatur u. sind deshalb mit Vorsicht zu betrachten. Sie zielen einerseits darauf ab, die Anleihen verschiedener geschmähter Sekten bei den Irrungen des Heidentums anzuprangern, für die im Rahmen der antiheidn. Polemik die orphische Tradition ein herausragendes Beispiel geworden ist (PsHippol. haer. 5, 20, 4f; Epiph. haer. 31, 4, 8/10; 33, 8, 7/10; 66, 46, 11f; vgl. 4, 2, 6f [GCS Epiph. 1, 182. 389f. 458f; 3, 84]; Iren. haer. 2, 14, 1), andererseits darauf, die heterodoxen Auslegungen der orphischen Tradition als irrig zu kritisieren, wobei diese an anderer Stelle, in demselben polemischen Rahmen, zugunsten des Christentums verwendet wird (Clem. Alex. strom. 3, 13, 2f. 16, 3/17, 1; 5, 126, 2).

II. Christlich. Wenn die Christen sich auf die O. zugeschriebenen Traditionen beziehen, meinen sie, genau wie die Heiden, weder eine besondere Sekte noch deren Anhänger. Ihr Ziel ist eine möglichst für ihre Absichten passende Darstellung des Heidentums. Ihre polemischen Projektionen haben dennoch entscheidend zum überlieferten Bild der Orphik beigetragen, umso mehr, als sie den Großteil der Zeugnisse zum Thema liefern. Wie gegenüber O., u. stets in Kontinuität paganer u. jüdischer Positionen, nehmen sie diesen orphischen Traditionen gegenüber vor allem zwei Haltungen ein: zum einen Ablehnung oder Unterschlagung positiver Elemente bzw. Ähnlichkeiten mit den eigenen Traditionen, zum anderen Aneignung, verbunden mit Umdeutungen. Beide Haltungen schließen sich wiederum nicht gegenseitig aus: Sie können nicht nur auf ein u. dasselbe Motiv angewandt werden,

sondern sich sogar bei ein u. demselben Autor finden.

a. Ablehnung u. Missachtung. Die unter dem Namen des O. subsumierten Traditionen erfahren von christlicher Seite Kritik im Rahmen der Polemik gegen das Heidentum u. gelegentlich auch gegen heterodoxe angebliche Nachahmer des Heidentums (s. o. Sp. 584).

1. Orphische Literatur. α. Werke. In der Polemik gegen den Polytheismus ist die orphische Literatur eine bevorzugte Zielscheibe. Das theogonische Werk liefert für die Erwiderung auf die gegen die Christen erhobenen Vorwürfe der Gottlosigkeit, des Gottesmordes, Kannibalismus u. Inzests eine Reihe von paganen Beispielen von Verbrechen, die umso schlimmer sind, da sie von den Göttern selbst begangen wurden (Athenag. leg. 17, 1; 18, 3/6; 20; 32). Die suggestive Aufzählung verfolgt also allgemein den Zweck der Polemik gegen das Heidentum (PsClem. Rom. hom. 6, 3/9. 12 [GCS PsClem. Rom. 1, 106/11]; recogn. 10, 17/9. 29/34 [ebd. 2, 336f. 346/9]; Tat. or. 8, 4; 10, 1; Orig. c. Cels. 1, 18; 7, 54; Eus. praep. ev. 1, 6, 4; Greg. Naz. or. 4, 115; 5, 31; 31, 16 [SC 309, 272/7. 354/7; 250, 306/8]; Aug. civ. D. 18, 14) mit seiner anthropomorphen u. frevelhaften Gottesvorstellung (Athenag. leg. 17, 1; 18, 3/6; 20; 32; PsClem. Rom. hom. 6, 20/2 [GCS PsClem. Rom. 1, 114]; recogn. 10, 23/5 [ebd. 2, 342/4]; Lact. inst. 4, 8, 4) u., im erweiterten Sinne, der Polemik gegen die heterodoxen Sekten, die von diesem Gedankengut angeblich inspiriert sind (Epiph. haer. 31, 4, 8/10; 33, 8, 7/10; 66, 46, 11f [GCS Epiph. 1, 389f. 458f; 3, 84]). Die Theogonie erlaubt es zudem, speziell den in ihr besonders deutlich enthaltenen paganen Materialismus u. Immanentismus anzugreifen (Athenag. leg. 19, 1; 20, 4f; PsClem. Rom. hom. 6, 17 [GCS PsClem. Rom. 1, 112]; Greg. Naz. or. 4, 115 [SC 309, 272/6]). In Erwiderung auf Porphyrius liefert auch der Zeushymnus Stoff für diesen Anklagepunkt (Eus. praep. ev. 3, 9).

β. Deutungen. Im Allgemeinen werden pagane Interpretationen orphischer Literatur zum Zweck der christl. Kritik an der Mythenallegorese angeführt (Athenag. leg. 22; PsClem. Rom. hom. 6, 17/9 [GCS PsClem. Rom. 1, 112/4]; recogn. 10, 29f. 35f [ebd. 2, 346f. 349f]; Orig. c. Cels. 1, 18; Eus. praep. ev. 3, 9). Im Speziellen greifen die Christen einerseits die kosmogonischen u. physikalischen Deutungen der Erzählungen u. Götter der Theogonie an, um den paganen Materialismus wirkungsvoller kritisieren zu können (Athenag. leg. 22; PsClem. Rom. hom. 6, 17/9 [GCS PsClem. Rom. 1, 112/4]; Eus. praep. ev. 3, 9; Theodrt. affect. 3, 44. 54 [SC 57, 182. 184f]; Arnob. nat. 5, 32/45; Firm. Mat. err. 1, 1/7); andererseits rügen sie die metaphysischen Deutungen des Schicksals des Dionysos, um den paganen Anspruch, in ihm eine Anspielung auf das Schicksal der Seele zu sehen, zu entkräften, wobei die Heiden ihrerseits die christl. Anwendung der allegorischen Methode auf die bibl. Erzählungen tadeln (Orig. c. Cels. 4, 17; vgl. 1, 18).

γ. Themen. Auf explizite Ablehnung bei den Christen stößt als mit der orphischen Literatur assoziiertes Thema die Seelenwanderung, gleich, ob sie verbunden ist mit dem Bild des Körpers als Sühnestätte der Seele (Clem. Alex. strom. 3, 13, 2f) oder mit der Lehre von der Metensomatose in der Art, wie sie möglicherweise in den Rhapsodien dargelegt ist (Greg. Naz. carm. 7, 22/52 [PG 37, 448/50]; M. Herrero de Jáuregui, ¿A quién dirige Gregorio de Nazianzo su crítica de la reencarnación?: Adamantius 13 [2007] 231/47; Aug. c. Iulian. 4, 16, 83 [PL 44, 781f]).

2. Mysterien. Unter den O. zugeschriebenen Werken sind der christl. Kritik am meisten die Mysterien ausgesetzt. Ins Visier genommen werden ebenso die Verse, die man für kultisch hielt, wie auch die Riten selbst mit ihren Formeln u. zugehörigen Objekten (Tat. or. 8, 6; 10, 1; Clem. Alex. protr. 2, 12, 1/22, 7; Eus. praep. ev. 2, 3, 23/34; Greg. Naz. or. 4, 115; 5, 31; 39, 5 [SC 309, 272/6. 354/6; 358, 156/60]; Theodrt. affect. 1, 114 [ebd. 57, 132f]; Epiph. haer. 4, 2, 6f [GCS Epiph. 1, 182]; Aug. civ. D. 18, 14). Die vehemente Kritik des Clemens v. Alex. an den Mysterien fasst alle andere Kritik zusammen: Es handle sich bei ihnen lediglich um Sexualität, Tod oder Obskuritäten, wobei alles der Ägide der Schlange unterstellt sei (d. h. der Gestalt, in der nach dem Mythos, der als Ursprung der kritisierten dionysischen Initiationen gilt, Zeus Persephone entehrt haben soll); diese Verbindung mit der Schlange krönt die Diffamierung der Mysterien als Werk des Teufels.

3. Der Bios Orphikos. Dieser wird in der christl. Literatur nur wenig erwähnt. Bei Gregor v. Naz. ist der Bios Gegenstand des Spottes, der sich auf eine Verwechselung der

orphischen mit der pythagoreischen Tradition stützt u. ein angebliches orphisches Bohnenverbot anführt (or. 27, 10 [SC 250, 94/9]; *Bohne). Die Speisetabus im Rahmen der dionysischen u. eleusinischen Mysterien werden auch in der Kritik an den Mysterienkulten angeführt (Clem. Alex. protr. 2, 19, 2f).

4. Verdecken möglicher Parallelen. Das Verschweigen der Elemente, die eine mögliche u. unangenehme Nähe zwischen den O. zugewiesenen u. den christl. Überlieferungen suggerieren u. daher die christl. Seite in Verlegenheit bringen könnten, ist in der Polemik gegen das Heidentum ein überaus effektives Mittel (Orig. c. Cels. 7, 53f gebraucht es, indem er nichts auf *Celsus' Vergleich zwischen dem gewaltsamen Tod Christi u. dem des O. erwidert). Das vernichtende Schweigen betrifft besonders zwei Punkte: a) Die eschatologische Dimension der Mysterien u. der angestrebte Kontakt zur Gottheit (Burkert, Mysterien) bleiben völlig im Dunkeln zugunsten der Verherrlichung ebendieser beiden Aspekte allein im christl. Mysterium (vgl. bes. Clem. Alex. protr. 12, 119, 1/120, 5); b) der Vergleich zwischen dem gewaltsamen Tod des Dionysos u. dem Tod Christi bewirkt dasselbe Unbehagen. Während *Iustinus Martyr ihn explizit erwähnt (dial. 69; apol. 1, 54) mit dem Ziel, das griech. Plagiat der Bibel zu entlarven, wird dieser Vergleich von Clem. Alex. (protr. 2, 17, 2/18, 2) u. Arnobius (nat. 5, 19) vollständig übergangen; sie erwähnen weder die Auferstehung noch, sofern sie tatsächlich Kenntnis von dieser Episode haben (Jourdan, Dionysos; dies., Manger), die manducatio des paganen Gottes (= Dionysos), ebenso Firmicus (err. 6), der diesen Mythos zusammen mit weiteren in ähnlicher Absicht euhemeristisch erklärt (*Euhemerismus).

b. Aneignung u. Transformation. Weit entfernt davon, das orphische Werk nur zu kritisieren, eignen es sich einige Kirchenväter auch an, um in ihm die Präsenz der bibl. Botschaft zu zeigen, die ihnen zufolge im Werk des O. entweder kraft der Inspiration des Autors oder kraft der von den Propheten entliehenen Inspiration enthalten ist. Zu diesem Zweck zögern sie nicht, selbst Passagen in das Werk einzufügen.

1. Orphische Literatur. α. Werke. Während die orphische theogonische Tradition von den Christen selten positiv erwähnt wird (Lact. inst. 1, 5, 4; vgl. epit. 3; Theosoph. 2, 9 [33 Beatrice bzw. 43f Erbse]), dienen die Hymnen dem christl. Nachweis, dass im Innersten der heidn. Tradition eine der bibl. vergleichbare Theologie existiert (der Zeushymnus ist erwähnt in Clem. Alex. strom. 5, 122, 2. 128, 3 in einer Version, die der in Eus. praep. ev. 3, 9 kritisierten gleicht; der Sonnenhymnus in PsIustin. coh. Graec. 15, 2 [PTS 32, 45]). Gleichwohl werden in dieser Absicht mitunter auch hymnische Texte (oder rituelle Texte wie im Falle der ‚Eide': ebd.; Cyrill. Alex. c. Iulian. 1, 46 [SC 322, 196/9]) zitiert, die möglicherweise auf eine jüd., christl., evtl. auch eine gnost. Inspiration oder sogar Verfasserschaft zurückgehen (Clem. Alex. strom. 5, 125, 1/126, 1). Die Aneignung erreicht ein solches Maß, dass der berühmte orphische Vers, der Zeus als Ursprung, Mitte u. Ziel aller Dinge beschreibt (frg. 31. 243 F [PoetEpicGr 2, 1, 45/7. 284]), schließlich Mose selbst zugeschrieben wird (Clem. Alex. protr. 6, 69, 4/70, 1; PsIustin. coh. Graec. 25, 4 [PTS 32, 58]; Eus. praep. ev. 11, 13, 5; Theodrt. affect. 6, 26 [SC 57, 263]; Suda s. v. Platon [4, 142/4 Adler]). Das Gedicht, das am häufigsten zu diesem Zweck in Anspruch genommen wird, ist jedoch dasjenige, das von den alexandrin. Juden verfasst wurde (PsIustin. coh. Graec. 15, 1; monarch. 2, 4 [PTS 32, 43f. 88f]; Clem. Alex. protr. 7, 74, 3; strom. 5, 78, 4f. 123, 1/124, 1. 126, 5. 127, 2. 133, 2; Eus. praep. ev. 13, 12, 5; Theodrt. affect. 1, 85. 115; 2, 30f [SC 57, 126. 133. 146f]; Theosoph. 2, 3 [29/32 Beatrice bzw. 37/42 Erbse]; s. o. Sp. 599). Doch scheuen sich auch einige christliche Autoren nicht, bestimmte pagane Verse umzuschreiben oder selbst zu verfassen, um die Präsenz ihrer eigenen Lehren in der orphischen Tradition herauszustellen (Clem. Alex. strom. 5, 116, 1 = frg. 690 F [2, 2, 249]; Didym. Caec. trin. 2, 27 = frg. 853 F [ebd. 377]).

β. Deutungen. Die christl. Autoren setzten sich mit diesen Texten auf zweierlei Weise auseinander: 1) Sie führen die paganen Deutungen fort, wie etwa Clemens (strom. 5, 45, 4. 46, 4. 49, 3f = frg. 438. 357. 407 F [PoetEpicGr 2, 1, 370. 291. 338f]), um zu beweisen, dass die für die Bibel charakteristische, symbolische Darstellungsweise jene ist, die auch von den meisten namhaften griech. Theologen übernommen wurde, u. somit den christl. Rückgriff auf die Allegorie zu rechtfertigen; 2) sie geben ihnen eigene Deutungen, vor allem um den Ideengehalt der ursprünglich

jüd. Verse an die christl. Lehre anzupassen, insbesondere was die Rolle des Logos betrifft (PsIustin. coh. Graec. 15, 2 [PTS 32, 45]; Cyrill. Alex. c. Iulian. 1, 46 [SC 322, 196/9]; vgl. Clem. Alex. strom. 5, 126, 1 zur orphischen Darstellung eines zweigeschlechtlichen Gottes).

γ. Themen. Die frühen Christen machen sich diese Texte nutzbar u. deuten dabei besonders folgende Motive um (Herrero de Jáuregui 295/358; Jourdan, Orphée 2, 228/31): 1) Der Monismus der griech. orphischen Quellen, der bereits in der jüd.-hellenist. Tradition aufgenommen wurde, erlaubt ihnen den Beweis, dass die monotheistische Lehre mit ihren Folgen für die Gottesdarstellung bereits im Innersten des Heidentums angelegt ist (Clem. Alex. strom. 5, 122, 2. 128, 3 zu heidn. Texten; 5, 123, 1/124, 1. 125, 1/126, 1. 126, 5/127, 2. 133, 2 zu Texten jüd. u. christl. Ursprungs); 2) Die theogonische Gestalt des Phanes-Protogonos (Lact. inst. 1, 5, 4; vgl. epit. 3; Theosoph. 2, 9 [33 Beatrice bzw. 43f Erbse]) u. des zweigeschlechtlichen Gottes (Clem. Alex. strom. 5, 126, 1) wird als Anspielung auf den Schöpfergott verstanden. Die Präsenz des *Hauches in demselben theogonischen Werk (PDerveni 18, 3 = Zeushymnus in frg. 5. 31 F [PoetEpicGr 2, 1, 15. 45/7]) legt einerseits den Vergleich mit dem Hauch bzw. Geist in Gen. 2, 7 nahe (PsClem. Rom. recogn. 10, 32, 1 [GCS PsClem. Rom. 2, 347]) u. regt andererseits die Abfassung von Versen an, die die Existenz einer orphischen Formulierung der Trinitätslehre zeigen sollen (Didym. Caec. trin. 2, 27 = frg. 853 F [2, 2, 377]); 3) Das Motiv des Ausspeiens der Götter (Clem. Alex. strom. 5, 122, 2) wiederum wird zu einer Anspielung auf die Auferstehung der Toten (ebd. 3), während 4) die Vorstellung von einer zyklischen Welt, vielleicht in Verbindung mit der Seelenwanderungslehre (ebd. 5, 45, 5), als Bild des Jüngsten Gerichts präsentiert wird (ebd. 6; auf die eschatologische Vorstellung eines Sumpfes dagegen spielt nur die Petrusapokalypse an, wo sie allerdings von Platon übernommen ist [Petrusapokalypse 8, 1/4; 10, 2/4 (S. Bovon / P. Geoltrain [Hrsg.], Écrits apocryphes chrétiens 1 [Paris 1997] 765. 767)]); 5) Selbst das Bild vom Körper als Sühnestätte der Seele (*Gefängnis der Seele), verbunden mit dem Bild vom Körper als Grab (*Grab der Seele), wird schließlich zugunsten des Christentums (diesmal im Rahmen der Auseinandersetzung mit den Heterodoxen) genutzt, u. zwar als Beispiel für eine plausible pagane Erklärung für das menschliche Elend, sogar als Vorwegnahme der Lehre von der Erbsünde (Aug. c. Iulian. 4, 78. 83 [PL 44, 778f. 781f]). Die orphischen Themen von eher allgemeiner Natur wie die Unterscheidung in Eingeweihte u. Nichteingeweihte sowie das mit den Mysterien untrennbar verbundene Geheimnis erlauben schließlich, in der griech. Tradition eine Vorwegnahme des Prinzips zu entdecken, dass der Glaube notwendige Voraussetzung der Gotteserkenntnis sei (Theodrt. affect. 1, 114; 2, 86 [SC 57, 132f. 162]). – Diese christl. Interpretationsarbeit in Verbindung mit Erweiterungen führt zur Aufnahme neuer Motive in die orphische Literatur. Zu den bereits angesprochenen Motiven des Schöpfers u. des Geistes kommt das Verhältnis von Vater u. Sohn hinzu (Clem. Alex. strom. 5, 116, 2), wobei die Figur des Sohnes, der als Monogenes bestimmt wird, nicht nur in dem erwähnten jüd.-hellenist. Gedicht (Cyrill. Alex. c. Iulian. 1, 46 [SC 322, 196/9]), sondern auch in den Rhapsodien selbst (Theosoph. 2, 9 [33 Beatrice bzw. 43f Erbse]) wahrgenommen wird.

2. Mysterien. Nachdem sie einmal kritisch geprüft sind, werden auch Vokabular u. Bilder der O. zugeschriebenen dionysischen u. eleusinischen Mysterien für das Christentum nutzbar gemacht. Sie dienen im Wesentlichen der Darstellung des Christentums als höheres Mysterium bei Clemens v. Alex. (Riedweg, Mysterienterminologie 116/58; Jourdan, Orphée 1, 401/41). Theodrt. affect. 1, 114f (SC 57, 132f) zieht sie jedoch auch heran, um an ihrem Beispiel die christl. Auffassung über den Glauben als Voraussetzung für die Erkenntnis des Göttlichen zu rechtfertigen.

3. Der Bios Orphikos. Er wird nur ein einziges Mal in positiver Form von den Christen erwähnt, wenn sich Hieronymus auf den Vegetarismus als antikes Modell der *Askese bezieht, die er anpreist (adv. Iovin. 2, 14 [PL 23, 304C]).

c. Zusammenfassung. Auch wenn sich zu keinem Zeitpunkt auch nur die geringste Verschmelzung ergibt, beeinflusst der Rückgriff der christl. Polemik auf orphische Traditionen die Darstellung der beiden entgegengesetzten religiösen Phänomene. Indem sich einzelne christliche Autoren das Bild

des orphischen Sängers u. das Vokabular der Mysterien aneignen, präsentiert das Christentum sich einerseits selbst mithilfe der diesen Traditionen entlehnten Charakteristika. Andererseits trägt die christl. Darstellung der orphischen Überlieferung zu deren Christianisierung bei. Allerdings besteht weder ein konkreter Einfluss noch eine direkte Verbindung zwischen ihnen. Die orphische Tradition ist keine Präfiguration des Christentums. Die auf diesem Verständnis basierenden Vergleiche stammen vom Ende des 19. u. Anf. des 20. Jh. (C. A. Lobeck, Aglaophamus [1829] 615/99; E. Zeller, Zur Vorgesch. des Christentums. Essener u. Orphiker: ZsWissTheol 42 [1899] 195/269; E. Maaß, O. [1895]; O. Gruppe, Die griech. Culte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den oriental. Religionen [1887]; A. Loisy, Les mystères païens et le mystère chrétien [Paris 1913]; A. Dieterich, Nekyia [1883]; V. Macchioro, Zagreus [Bari 1920]; ders., From O. to Paul [London 1930]; ders., Orphism and Paulinism: JournRel 8 [1928] 337/70; R. Eisler, O., the fisher [London 1921]; ders., Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike [1925]; J. R. Watmough, Orphism [Cambridge 1934]). Diese Vergleiche, die zu einer nachträglichen Konstruktion der Orphik als einheitliches religiöses System u. Pendant zum Christentum beitragen, stellen sich als Ergebnis moderner christlicher Projektionen heraus. Die im Zentrum der Mysterien relevanten Themen ‚Tod u. Auferstehung', ‚Wiedergeburt in der Gottheit', ‚göttliche Abstammung', ‚Offenbarung', ‚Errettung', ‚Kommunion mit hl. Speisung' haben mitnichten dieselbe Bedeutung wie ihre christl. Gegenstücke (Boulanger 70/3. 85/116; A.-J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile [Paris 1932]; Nilsson, Rel.³ 2, 685/93; A. D. Nock, Hellenistic mysteries and Christian sacraments: Mnem 4, 5 [1952] 178/213; Burkert, Mysterien). Der orphische Dionysosmythos u. seine (neu)platonischen Interpretationen erlauben nicht, eine direkte Verbindung zwischen paganen ‚orphischen' Traditionen u. christlichem Glauben herzustellen: Die von den Titanen als Ahnen der Menschheit begangene Bluttat nimmt nicht die Lehre von der Erbsünde vorweg; des Weiteren kann sie nicht der freiwilligen Opferung Christi an die Seite gestellt werden; das Verschlingen des Dionysos kann nicht mit dem Abendmahl u. der Eucharistie verglichen werden; die Wiedergeburt dieses paganen Gottes hat auf keinen Fall dieselbe Bedeutung wie die Auferstehung (Boulanger 94f; Linforth 348/50; U. Bianchi, Péché originel et péché antécédent: RevHistRel 169 [1966] 117/26; Edmonds, Tearing; ders., Recycling; Jourdan, Manger 157; dies., Orphée 1, 217/9). In keinem der Fälle haben die Elemente, die so oft parallel gesetzt werden, in ihrem jeweiligen Ursprungskontext eine vergleichbare Bedeutung. Die christl. Polemik spielt jedoch eine entscheidende Rolle in dieser retrospektiven Konstruktion der ‚Orphik', da sie eine Reihe von Projektionen einleitet: 1) So bei Clemens, der eine bereits im Heidentum angelegte Tendenz besonders weit treibt, indem er die von O. gestiftete Religion als Einheit sowohl in ihren Praktiken, die vor allem aus den dionysischen u. eleusinischen Mysterien bestehen, als auch in ihrer um Dionysos als Zentrum herum konzipierten Theologie (Jourdan, Dionysos) darstellt; 2) bei *Firmicus Maternus (err. 6, 5), der eine Verbindung zwischen der Ermordung des Dionysos u. einem stellvertretenden göttlichen Opfertod herstellt (vgl. Schol. prot. 12, 119, 1; Photius lex. s. v. νεβρίζειν [1, 441 Naber]); 3) bei Origenes (c. Cels. 1, 18), der Kelsos orphische u. biblische Schriften entgegenhält u. dadurch den Gedanken aufbringt, die Orphik sei Buchreligion in Konkurrenz zur Buchreligion par excellence. Mit dieser Methode unterscheiden sich die Christen kaum von den Heiden: Die Neuplatoniker streben ebenfalls danach, die orphischen Traditionen zu vereinheitlichen, um sie als ein einheitliches, für das Heidentum repräsentatives System darzustellen, um die heidn. Überlieferung angesichts des sich durchsetzenden Christentums zu bewahren.

C. Bildliche Darstellung. I. Nichtchristlich. a. Griechisch-römisch. Die heidn. Ikonographie bringt drei Episoden des orphischen Mythos zur Darstellung: 1) seine Teilnahme am Argonautenzug, zwar als seltenes, jedoch ältestes Motiv (Metope vom Schatzhaus der Sikyonier in Delphi, 6. Jh. vC. = frg. 865 T [PoetEpicGr 2, 2, 390]); 2) den Abstieg in die Unterwelt; 3) seinen Tod. Die am häufigsten dargestellte Szene ist jedoch die des von Tieren umgebenen Kitharöden. Vor allem in der Zeit vom Ende des 2. Jh. bis zum 4. Jh. nC. entwickelt, begegnet sie durch die gesamte röm. Kaiserzeit hindurch auf allen

in dieser Zeit verwendeten Bildträgern. Die Darstellung ist meist stereotyp: O. erscheint in Vorderansicht im Zentrum des Bildes sitzend, in der linken Hand die Lyra (*Musik III [Musikinstrumente]), die er mit der rechten spielt, bekleidet mit orientalischem Gewand u. phrygischer Mütze, allein mit seinen tierischen Zuhörern (F. M. Schoeller, Darstellungen des O. in der Antike [1969]; F. Brommer, Vasenliste zur griech. Heldensage 3 [1973] 504/8; ders., Denkmälerlisten zur griech. Heldensage [1976] 332/45; E. R. Panyagua, Catálogo de representaciones de Orfeo en el arte antiguo: Helmantica 23 [1972] 83/136. 393/416; M. Wegner, O.: Boreas 11 [1988] 177/225; M.-X. Garezou, Art. O.: LexIconMythClass 7, 1 [1994] 81/105; I. J. Jesnick, The image of O. in Roman mosaic [Oxford 1997]; Vieillefon; ders., Les mosaïques d'Orphée dans les maisons de l'Antiquité tardive: MélÉcFrançRome Ant. 116, 2 [2004] 983/1000).

b. Jüdisch. Zwei Wandfresken in der Synagoge von *Dura-Europos (C. H. Kraeling, The excavations at Dura-Europos [Yale 1956]; H. Stern, The O. in the Synagogue of Dura-Europos: JournWarbCourtInst 21 [1958] 1/6; ders., Reply to E. R. Goodenough: ebd. 22 [1959] 373; ders., De l'Orphée juif et chrétien: CahArch 26 [1977] 28; Goodenough, Symb. 5, 103/11; 9, 84/104; Murray 116/20) u. ein Mosaik in Gaza (508/09 nC.; M. Philonenko, David-Orphée sur une mosaïque de Gaza: RevHistPhilosRel 47 [1967] 355/7; H. Stern, Un nouvel Orphée-David dans une mosaïque du 6[e] s.: [Paris 1970] 63/79; M. Barasch, The David Mosaic of Gaza: Assaph 1 [1980] 1/41) zeigen David mit Merkmalen, die sonst typisch für O. sind. Die Frage, ob die jüd. Auftraggeber diese Ähnlichkeit tatsächlich gewünscht haben, oder ob diese einfach aus der Arbeitsweise der Künstler resultiert, indem sie auf einen in ihren Werkstätten häufig gebrauchten Musikertypus zurückgriffen, ist freilich umstritten (Roessli, Imágenes 179/226 gegen Jourdan, Orphée 1, 366/73). Es ist zudem nicht auszuschließen, dass diese Ähnlichkeit, falls sie beabsichtigt ist, durch die christl. Tradition, nämlich die vorhergehende christl. Assoziation von O. u. Christus, nahegelegt wurde, die erst in der Folge die Parallelisierung von O. u. David anregte (dies., Poème 360/6).

II. Christlich. Während sich die Christen in ihren Schriften vor allem für O. als Theologen interessieren, zeigen die bildlichen Darstellungen allein den Kitharöden. Vor allem ist er in den Fresken christlicher römischer *Katakomben des 3. u. 4. Jh. dargestellt. Dabei unterscheiden sich die christl. Darstellungen von den paganen nur hinsichtlich des Bildkontextes, der in den Rahmen biblischer Szenen integriert wird, u. hinsichtlich seiner Zuhörerschaft, die manchmal ausschließlich aus Haustieren besteht (Roessli, Imágenes 179/226; Boulanger 149/63; Friedman 45/107; H. Stern, Orphée dans l'art paléochrétien: CahArch 23 [1974] 1/16; A. Wrzesniowski, The figure of O. in early Christian iconography: Archeologia 21 [1970] 112/23; Skeris 146/56; S. Ch. Murray, The Christian O.: CahArch 26 [1977] 19/27; dies. 37/63; P. Prigent, Orphée dans l'iconographie chrétienne: RevHistPhilosRel 64 [1984] 205/19; Vieillefon 81/93; Herrero de Jáuregui 118/25; Jourdan, Orphée 1, 381/99). Die zwei meistdiskutierten Fragen sind die nach der Intention dieser Darstellungen in den Katakomben u. die, welche Person tatsächlich dargestellt ist (Zusammenfassung der Diskussion ebd. 390/9). Falls der Bildkontext ihnen eine eschatologische Dimension verleiht, vermitteln die O.darstellungen einerseits offenbar die Vorstellung von der Glückseligkeit in einer friedvollen Welt: Diese Idee ist möglicherweise mit dem Gedanken des Goldenen Zeitalters verbunden, der in der lat. Lit. mit der Person des O. assoziiert wird (G. Lieberg, Arione, Orfeo ed Anfione: Riv. di umanità classica e cristiana 5 [1984] 139/56; *Aetas aurea [Goldenes Zeitalter]). Diese Glückseligkeit erwartet den Christen in seiner Gemeinschaft, sei es im gegenwärtigen Leben, sei es nach dem Tod (Jourdan, Orphée 1, 391/9). Andererseits wurden die O.darstellungen, die mitunter Seite an Seite mit Darstellungen des Guten Hirten auftreten (*Hirt), wahrscheinlich nicht als Christusdarstellungen verstanden (J. Kollwitz, Art. Christusbild: o. Bd. 3, 12f; Vieillefon 148/54). Es ist einfach sein Anblick, der die Besucher der Katakomben an Christus u. seine Macht denken lassen musste, genauer noch an sein Heilswort, wie Clemens nahegelegt hatte (s. o. Sp. 589). Ein derartiges Bild konnte in der Folge die Rezeption des O. als Sänger in der christl. Literatur beeinflussen, wie es bei Eusebius bezeugt ist, der Clemens aufgreift, aber gegenüber der Gestalt eine noch weniger vorsichtige Einstellung als die-

ser zeigt (Roessli, Convergence). – Die einzige bildliche Darstellung, die einen Synkretismus zwischen orphischen Traditionen u. Christentum nahelegen könnte, ist jene Berliner Gemme, die einen Gekreuzigten zeigt, umgeben von sieben Sternen u. mit der unvollständigen Inschrift Ὀρφέος Βακκικός (frg. 679 T [PoetEpicGr 2, 2, 242]). Ihre Echtheit ist allerdings umstritten (dagegen Vieillefon 83; dafür A. Mastrocinque, Orpheos Bakkhikos: ZsPapEpigr 97 [1993] 16/32; F. Carotta, Orpheos Bakkikos: Isidorianum 35 [2009] 179/217).

A. BERNABÉ, Hieros logos, Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá (Madrid 2003). – A. BERNABÉ / F. CASADESÚS (Hrsg.), Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro 1/2 = Religiones y mitos 280f (ebd. 2008). – R. BÖHME, O. Das Alter der Kitharoden (1953); Der Lykomide. Tradition u. Wandel zwischen O. u. Homer (1991); O. Der Sänger u. seine Zeit (1970). – PH. BORGEAUD (Hrsg.), Orphisme et Orphée = Rech. et Rencontres (Genève 1991). – A. BOULANGER, Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme (Paris 1925). – J. N. BREMMER, O. From guru to gay: Borgeaud 13/30. – L. BRISSON, Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine (Aldershot 1995); Le corps ‚dionysiaque'. L'anthropogonie décrite dans le commentaire sur le Phédon de Platon attribué à Olympiodore est-elle orphique?: ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, Festschr. J. Pépin (Paris 1992) 491/9; Damascius et l'orphisme: Borgeaud 157/209; Orphée et l'orphisme à l'époque impériale: ANRW 2, 36, 4 (1990) 2867/931; Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni. Notes critiques: RevHistRel 202 (1985) 389/420. – W. BURKERT, Antike Mysterien (1990); Orphism and bacchic mysteries. New evidence and old problem of interpretation: Protocol of the colloquy for the center for hermeneutical stud. in Hellenist. and modern culture 28 (Berkeley 1977) 1/10. – R. EDMONDS, Myths of the underworld journey. Plato, Aristophanes, and the ‚Orphic' gold tablets (Cambridge 2004); Recycling Laertes' shroud. More on orphism and original sin (2007) (e-Veröff.); Tearing apart the Zagreus myth. A few disparaging remarks on orphism and original sin: ClassAntiqu 18 (1999) 35/73. – J. B. FRIEDMAN, Orphée au MÂ (1970) = Vestigia 25 (Paris 1999). – F. GRAF, O. A poet among men: J. Bremmer (Hrsg.), Interpretations of Greek mythology (London 1987) 80/106. – W. K. C. GUTHRIE, O. and greek religion[2] (London 1952). – M. HERRERO DE JÁUREGUI, Orphism and Christianity in Late Antiquity = Sozomena 7 (Berlin 2010). – E. IRWIN, The songs of O. and the new song of Christ: J. Warden (Hrsg.), O. The metamorphoses of a myth (Toronto 1982) 51/62. – F. JOURDAN, Dionysos dans le Protreptique de Clément d'Alex.: RevHistRel 223 (2006) 265/82; Orphée est-il véritablement un homme?: ÉtClass 76 (2008) 129/74; Le Logos et l'empereur, nouveaux Orphée. Postérité d'une image entrée dans la littérature avec Clément d'Alex.: VigChr 62 (2008) 319/33; Manger Dionysos. L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néo-Platoniciens?: Pallas 67 (2005) 153/74; Orphée et les chrétiens 1. Orphée du repoussoir au préfigurateur du Christ = Anagoge 4 (Paris 2010); Orphée et les chrétiens 2. Pourquoi Orphée? = ebd. 5 (ebd. 2011); Le papyrus de Derveni = Vérité des mythes 23 (ebd. 2003); Poème judéo-hellénistique attribué à Orphée = Fragments 7 (ebd. 2010); Orphée, sorcier ou mage?: RevHistRel 225 (2008) 5/36; Vertus iréniques et civilisatrices du chant sur le chant. L'association poétique des citharèdes légendaires (Amphion, Arion et Orphée) chez Horace et Silius Italicus: RevÉtAnc 110 (2008) 103/16. – I. M. LINFORTH, The arts of O. (Berkeley 1941). – A. MASARACCHIA (Hrsg.), Orfeo e l'orfismo (Roma 1993). – S. CH. MURRAY, Rebirth and afterlife. A study of the transmutation of some pagan imagery in early Christian funerary art (Oxford 1981). – CH. RIEDWEG, Jüd.-hellenist. Imitation eines orphischen Hieros Logos (1993); Mysterienterminologie bei Platon, Philon u. Klemens v. Alex. = UntersAntLitGesch 26 (1987); Orfeo: S. Settis (Hrsg.), I greci. Storia, cultura, arte, società 2, 1 (Torino 1996) 1251/80; O. oder die Magie der musiké: Th. Fuhrer / P. Michel / P. Stotz (Hrsg.), Geschichten u. ihre Geschichte (Basel 2004) 37/68. – J.-M. ROESSLI, Convergence et divergence dans l'interprétation du mythe d'Orphée, de Clément d'Alex. à Eusèbe de Césarée: RevHistRel 219 (2002) 503/13; Imágenes de Orfeo en el arte judío y cristiano: Bernabé / Casadesús 179/226. – R. A. SKERIS, ΧΡΩΜΑ ΘΕΟΥ. On the origins and theological interpretation of the musical imagery used by the ecclesiastic writers of the first three centuries, with special reference to the image of O. = Musicae sacrae melethemata 1 (1976). – M. TABAGLIO, La cristianizzazione del mito di Orfeo: A. M. Babbi (Hrsg.), Le metamorfosi di Orfeo (Verona 1999) 65/82. – P. VICARI, O. among the christians: Warden 63/84. – L. VIEILLEFON, La figure d'Orphée dans l'Antiquité tardive = De l'archéologie à l'histoire (Paris 2003). – J. WARDEN (Hrsg.), O. The metamorphoses of a myth (Toronto 1982). – M. WEST, The orphic poems (Oxford 1983). – N. ZEEGERS-VANDER VORST, Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du 2[e] s. (Louvain 1972); Les versions juives et chrétiennes du fr. 245/7 d'Orphée: AntClass 39 (1970) 475/506. – K.

Ziegler, Art. Orphische Dichtung: PW 18, 2 (1942) 1321/417; Art. O.: ebd. 18, 1 (1939) 1200/316.

Fabienne Jourdan
(Übers. Mechthild Siede / Fabienne Jourdan).

Oryx (Antilope, Gazelle).

A. Allgemeines. Die antiken Autoren bezeichnen mit O. (ὄρύξ / o.; Etymologie unsicher: Steier 1529f) mehrere im nordöstl. **Afrika heimische A.arten: Beisa-A., Säbel-A., Mendes-A. (ebd. 1530f). *Aristoteles kennt auch eine einhörnige O. (hist. an. 2, 1, 499b 19; part. an. 3, 2, 663a 22; vgl. Plin. n. h. 11, 255; zur O. als Vorbild für das *Einhorn H. Brandenburg: o. Bd. 4, 840/3; A. Steier, Art. Nashorn: PW 16, 2 [1935] 1781f). Aelian erwähnt eine in *Indien vorkommende ὄρυξ τετράκερως (nat. an. 15, 14; gemeint ist evtl. die indische Vierhorn-A.: Keller, Tierwelt 1, 296). Des Weiteren bezeichnet Strabo mit O. einen großen Fisch, wohl den Narwal (3, 2, 7); Timotheus v. Gaza erwähnt einen gehörnten Wurm, der O. heiße (23 [M. Haupt: Hermes 3 (1869) 14]; Identifizierung des Tieres unsicher). – Ferner war die Kuh-A. bekannt, βούβαλις / βούβαλος (Herodt. 4, 192; Aristot. hist. an. 3, 6, 515b 34; part. an. 3, 2, 663a 11; Diod. Sic. 2, 51; Strab. 17, 3, 4; Opp. Apam. cyneg. 2, 300) bzw. bubalus / bubalis (Plin. n. h. 8, 38; Solin. 20, 5). Hierzu zählt auch das Gnu, κατωβλέπον / κατῶβλεψ (Ael. nat. an. 7, 5; Alex. Mynd. bei Athen. dipnos. 5, 221BC; Timoth. Gaz. 53 [Haupt aO. 28]) bzw. catoblepas (Plin. n. h. 8, 77; Mela 3, 98). – Strabo erwähnt die krummnasige Saiga-A. (κόλος: 7, 4, 8), die die asiatisch-europäischen Steppen bewohnt. – Die in der Antike bekannteste Art der G. war die in Ostafrika verbreitete gemeine G., A. dorcas oder Gazella africana (Keller, G. 889). Die griech. Bezeichnung δορκάς (Herodt. 7, 69; Aristot. hist. an. 2, 1, 499a 9; part. an. 3, 2, 663a 11 u. ö.; Arrian. cyneg. 24, 1; auch δόρξ: Eur. Herc. 376; PsLucian. am. 16; δόρκος: Opp. Apam. cyneg. 2, 315; 3, 3; ζορκάς: Herodt. 4, 192) leitet sich wohl von δέρκομαι, ‚blicken', her (Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 410; Keller, G. 889). Lateinisch heißt sie dorcas (Martial. 10, 65; 13, 99) oder damma (Plin. n. h. 8, 214; 11, 124; Colum. 9, 1, 1; auch als Frauenname belegt: Keller, G. 890).

B. Griechisch-römisch. I. Naturkundliches. Eine erste Erwähnung findet die O. bei Herodt. 4, 192, der sie unter den Tieren des östl. Libyen anführt u. ‚so groß wie ein Rind' nennt. Die erste ausführliche Beschreibung liefert Opp. Apam. cyneg. 2, 445/88; sie sei weiß mit schwarzen Wangen, ihre ebenfalls schwarzen Hörner seien gerade, lang, spitz u. härter als Eisen, *Erz u. Stein (diese Beschreibung passt auf die Beisa-A.). Sie sei furchtlos, da sie sich mit ihren Hörnern gegen ihre natürlichen Feinde (selbst große Raubkatzen) wie auch menschliche Jäger verteidigen könne, indem sie diese durchbohre (ebd. 2, 455/83). Dabei könne es geschehen, dass sie ihre Hörner nicht mehr von ihrem *Opfer lösen könne u. mit diesem verende (2, 484f). Oppians Annahme, die Hörner enthielten ein *Gift, ist falsch (2, 454). Plinius kennt die O. als heimisch in den wasserlosen Gebieten Afrikas. Sie selbst benötige kein Wasser u. könne zusätzlich Durstleidenden helfen, da sich in ihrem Körper Blasen mit sehr gesunder Flüssigkeit befänden (n. h. 10, 201; dies nutzen angeblich die gaetulischen Räuber: ebd.; vgl. Iuvenal. 11, 140: Gaetulus o.). Jede O.herde stelle Wächter auf; wenn diese durch Niesen die anderen warnten, bildeten sie eine Front u. schützten die Schwächeren in ihrer Mitte (so Timoth. Gaz. 23 [Haupt aO. 14f]). – Die Kuh-A. lebt in Libyen (Herodt. 4, 192) u. Arabien (Strab. 17, 3, 4; Diod. Sic. 2, 51), ist größer als die O. (Schol. in Iuvenal. 11, 140), hat aber nur kurze, leierförmige Hörner (Keller, Tierwelt 1, 294). Nach Oppian liebt sie ihre Heimat; wenn sie gefangen wird u. fliehen kann, kehrt sie dort-

hin zurück (cyneg. 2, 306/14). Sie könne zwar, ähnlich wie die O., mit ihren Hörnern kämpfen, doch liege ihre Hauptstärke in der Schnelligkeit ihrer Flucht (Aristot. part. an. 3, 2, 663a 10f); ihr größter Feind sei der *Löwe (Aeschyl.: TragGrFrg 3, frg. 330; Opp. Apam. hal. 4, 624/8). Polybius gilt sie als schön (12, 3, 5); sie wird häufig auf Gemmen dargestellt, ist allerdings leicht verwechselbar mit Rindern (Keller, Tierwelt 1, 294; *Kuh). Ihr *Blut gilt laut Aristoteles als besonders gerinnungsfähig (hist. an. 3, 6, 515b 34/516a 6). Das Gnu war in Griechenland u. Rom wohl nur dem Hörensagen nach bekannt; es soll im westl. *Aethiopia leben u. dem Wildschaf oder Kalb ähnlich sein; sein Atem sei schädlich u. löse Krämpfe aus (Alex. Mynd.: Athen. dipnos. 5, 221B). Da sein Blick töten könne, sei es gut, dass es, wie der Name schon verrate, aufgrund seines schweren Kopfes meist nach unten schaue (ebd. 5, 221C; Plin. n. h. 8, 77). – Von der Saiga-A. glaubte man, dass sie mit ihrer großen Nase Wasser aufnehme, es im Kopf speichere u. so tagelang in wasserlosen Gegenden überleben könne (Strab. 7, 4, 8). – Die G. sind schließlich in der Regel kleiner u. zarter als A. u. ebenfalls Wüstenbewohner (zB. in Libyen: Herodt. 4, 192; Theophr. hist. plant. 4, 3, 5; Arrian. cyneg. 24, 1). Die scheuen Tiere (Ael. nat. an. 7, 19; Gratt. 200) seien mit den Steinhühnern befreundet u. lebten in Herden mit Wildeseln zusammen (Opp. Apam. cyneg. 317/20). Als besonderes Merkmal galten neben der Schnelligkeit (Ael. nat. an. 14, 14) ihre schönen u. sanften Augen, die nicht nur namengebend waren, sondern auch Dichter anregten (zum *Hohelied s. u. Sp. 623; Keller, G. 890). Ferner schrieb man ihnen eine ungewöhnliche Scharfsichtigkeit zu, so dass sie bei Tag u. bei Nacht gleich gut sehen könnten (ders., Tierwelt 1, 287; zur christl. Auslegung dieser Eigenschaft s. u. Sp. 622f). Sie ist auch in Tibet u. Indien verbreitet (altassyr. Reliefs schildern zB. Leben u. Jagd der Goa-G., vgl. ebd. 189f Fig. 93a. b), wo sie als heilig u. Symbol des Mondes galt (ebd.).

II. Nutzung. Im alten Ägypten wurden A. u. G. gezüchtet, vor allem des Fleisches wegen; sie wurden wohl auch als Zugtiere eingesetzt (Athen. dipnos. 5, 200F). Auch wurden sie häufig den Göttern geopfert u. die Säbel-A. galt als heiliges Tier des Typhon (Steier 1530; Keller, Tierwelt 1, 292), die G. als das der Isis (Ael. nat. an. 10, 23); ferner findet sich letztere auch im Zusammenhang mit *Horos, Harpokrates u. *Hermes-Serapis (Keller, G. 890). Plinius überliefert, die Ägypter glaubten, die O. erkenne den Aufgang des Sirius u. bezeige ihm durch Niesen Verehrung (n. h. 2, 107; vgl. Ael. nat. an. 7, 8; Plut. soll. an. 974F). Aelian berichtet, dass die Anhänger des Serapis die O. hassen, da sie bei Sonnenaufgang gegen die Sonne gewendet das ausscheidet, was sie zuviel gefressen hat (nat. an. 10, 28; Steier 1531 vermutet hinter beiden Überlieferungen kultische Aspekte der ägypt. Religion, die für Fremde schwer verständlich sind). Aus diesem Grund war sie wohl in der Hieroglyphik (*Hieroglyphen) das Zeichen für Unreinheit (Horap. hierogl. 1, 49; Keller, Tierwelt 1, 292). – Die Römer importierten verschiedene G.- u. A.arten (Plin. n. h. 8, 214), die neben anderen Tieren in den Parkanlagen der Reichen gehalten u. gezüchtet wurden (Colum. 9, 1, 1). In der Arena wurden sie bei Tierhetzen eingesetzt. Besonders die O. galt als wild u. kämpferisch; Martial zB. beklagt, dass er mehrere *Hunde bei solchen Kämpfen verlor (13, 95). Das Fleisch von A. wie G. galt als Delikatesse (Iuvenal. 11, 121. 140; Vespa 68 [Anth. Lat. 199 Riese[2]]; Keller, Tierwelt 1, 292; ders., Tiere 52). Beliebt war die *Jagd auf sie, zu Pferd, mit Hunden u. Geparden (*Panther), Pfeil u. Speer, Netz u. Lasso (Arrian. cyneg. 24, 1; Ael. nat. an. 17, 26; zu Darstellungen s. unten); die spitzen Hörner der O. konnten auch dem Jäger gefährlich werden (Opp. Apam. cyneg. 2, 461f). – Die Hörner der O. fanden sowohl Verwendung als Waffen (Diod. Sic. 3, 28; Strab. 16, 4, 11) als auch als Griffhölzer für das leierartige Musikinstrument φοῖνιξ (Herodt. 4, 192; *Musik III [Musikinstrumente]). Das Gehörn der G. wurde zu Werkzeug u. Luxusgegenständen (*Luxus II), ihr Sprungbein zu Astragalen verarbeitet, aus ihrer Haut wurde feines Pergament gewonnen (Plin. n. h. 11, 126; Theophr. char. 5, 9; PsLucian. am. 16; Athen. dipnos. 5, 194A; Hünemörder 817). Laut Aelian ist ihr Fett für den Wiedehopf tödlich (nat. an. 6, 46).

III. Darstellungen. Bilder von G. u. G.jagd sind in Ägypten (Keller, G. 890 mit Bsp.) u. in griechisch-römischer Kunst, besonders in Mosaiken (E. Lucchesi-Palli, Jagdszenen u. dekorative Tierdarstellungen in den Wandmalereien von Bawit: Boreas 11 [1988] 167), vielfach anzutreffen.

a. Einzelne Tiere. Beispiele für die Darstellung einzelner nicht in eine Handlung eingebundener Tiere bieten ein bemaltes Ornamentfeld des Gewölbes in einem Hypogäum in Alexandria aus dem 1./2. Jh. mit einer springenden G. (A. Adriani: Bull. Soc. Arch. d'Alex. 41 [1956] 63/86 fig. 17), das röm. *Mosaik aus der Exedra des Peristyls eines Hauses in Sousse (sog. Maison d'Arsenal; 3. Jh.; heute im Museum am Ort; K. M. Dunbabin, The mosaics of Roman North Africa [Oxford 1978] 269 Abb. 117), wo in die Mitte eines Stilllebens mit Xenia-Motiven eine ruhende G. eingefügt ist, sowie das Peristylmosaik des Großen Palastes in Kpel, 1. H. 6. Jh. (W. Jobst / B. Erdal / Ch. Gurtner, Istanbul. Das große byz. Palastmosaik [Istanbul 1997] 34 Abb. 12), wo in der sog. Großen Jagd zwei G. an einem Wasserlauf bzw. einer Tränke zu sehen sind. – Erhalten haben sich zwei bronzene G.statuen (etwa 1 m hoch; röm. Kopien nach griech. Vorbildern) aus Herculaneum, die möglicherweise Gartenskulpturen waren (M. R. Wojcik, La Villa dei papiri ad Ercolano [Roma 1986] 116/8 Taf. 52). Die Assoziation zu Nillandschaften u. damit eine paradiesisch-idyllische Konnotation liegen nahe (vgl. H. Kotsidu, Art. Natur II [Naturdarstellungen]: o. Bd. 25, 813/21).

b. Jagdbeute. Häufiger dargestellt wurden G. als Jagdbeute. Auf einer Achat-Gemme streiten ein Löwe u. ein Wolf um eine erlegte G. (F. Imhoof-Blumer / O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen des class. Altertums [1889] Taf. 17, 46). Aus der Mosaikkunst seien als Beispiel ein röm. Mosaik vom Esquilin aus dem 3. Jh. im Antiquarium Comunale in Rom (I. Lavin, The hunting mosaics of Antioch and their sources: DumbOPap 17 [1963] 258 Abb. 122f) sowie die sog. Große Jagd in Piazza Armerina aus dem 4. Jh. (K. M. Dunbabin, Mosaics of the Greek and Roman world [Cambridge 1999] 133f Abb. 135) erwähnt, wo Löwen u. Leoparden sowie Jäger mit Hunden Jagd auf G. machen. Hier wird deutlich, dass das Thema dieser Darstellungen in erster Linie die virtus des Jägers ist, das Beutetier ist von nachrangiger Bedeutung, u. insofern sind G. an dieser Stelle prinzipiell austauschbar mit anderen Beutetieren wie *Hirschen oder Wildschweinen (vgl. A. Stamatiou, Art. Löwe: o. Bd. 23, 265).

c. Einfangen von Gazellen. Eine Netztreibjagd, bei der u. a. eine A. gefangen wird, ist auf der Front des um 240 entstandenen sog. Caracalla-Sarkophags (Kopenhagen, Ny Carlsberg Glyptothek) wiedergegeben (AntSarkRel 1, 2, 42). Auch im Mosaik aus *Hippo Regius ist das Einfangen wilder Tiere für die venationes zu sehen; man erkennt zwei im Netz gefangene A. sowie zwei, die daraus ausbrechen (W. Raeck, Modernisierte Mythen [1992] 58/61 mit Abb. 51).

d. Phantastische Darstellungen. Im Brit. Mus. in London wird ein sog. Karikaturpapyrus (gefunden in Deir el-Medina, Theben) von etwa 1250/1150 vC. aufbewahrt, dessen Malereien u. a. einen Löwen u. eine G. beim Brettspiel am Tisch zeigen (J. H. Taylor, Journey through the afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead, Ausst.-Kat. London [2010] nr. 73). In Pompeji in der Casa Vettii sind Eroten dargestellt, die ein Wagenrennen veranstalten u. deren Gespanne von jeweils zwei G. gezogen werden (Toynbee Abb. 69).

C. Jüdisch. I. Terminologie u. Klassifizierung. Im Land Israel ist die G. besonders durch die Gazella gazella u. die Gazella dorcas vertreten (Gesenius, HebrAramHdWbAT^{18} 1099f; H. Madl, Art. ṣ^{e}ḇî I/II: ThWbAT 6 [1989] 893/6, bes. 893 mit Lit.). Eine ausführliche Auflistung der verschiedenen hebr. u. aram., sich auf A.arten beziehenden Termini, samt ihrer konsequenten Disambiguierung, ist schwierig, da die in Frage kommenden Bezeichnungen in den Quellen scheinbar ohne eine erkennbare semantische Systematik verwendet werden u. häufig nicht genau feststellbar ist, welche Tierart (A., G., *Hirsch, Reh oder Stier usw.) gemeint ist. Eine wichtige Rolle spielen hauptsächlich die Substantive ṣeḇi (‚G.‘, jedoch auch ‚Hirsch‘ [Gesenius, HebrAramHdWbAT^{18} 1099f; Levy, WbTalMidr 4, 164; Madl aO.]) u. dišon (‚G.‘, ‚A.art‘ sowie ‚G.bock‘ [Gesenius, HebrAramHdWbAT^{18} 249]). Weitere mögliche Bezeichnungen für A.arten sind ʿop̱er (‚Kalb von Hirsch, Reh, oder G.‘ sowie ‚Steinbockjunges‘ [ebd. 997; Levy, WbTalMidr 3, 676]), ʾajjal (‚Bock, Hirsch‘ sowie ‚Hirschkuh, Hindin‘ [Gesenius, HebrAramHdWbAT^{18} 47; Levy, WbTalMidr 1, 64]), jaʿel (‚Bergziege, Steinbock‘ [Gesenius, HebrAramHdWbAT^{18} 475; Levy, WbTalMidr 2, 252]) u. vielleicht reʾem (‚Wildstier‘, ‚A.art‘ [?] [Gesenius, HebrAramHdWbAT^{18} 1206; Levy, WbTalMidr 4, 407]; gegen die Übers. von reʾem mit ‚A.‘ vgl.

J. Tropper / H.-P. Müller, Art. rᵉʾem: ThWbAT 7 [1993] 266/71, bes. 269; vgl. auch Brandenburg aO. [o. Sp. 613] 840/62, bes. 844).

II. Allgemeines. In den Quellen wird die G. als schnelles, agiles u. scheues Tier dargestellt (zB. 2 Sam. 2, 18; Jes. 13, 14; 1 Chron. 12, 9; ʾAbot 5, 20; bKetubbot 112a; Cant. Rabbah 2, 9 zu Cant. 2, 9f [dt.: Wünsche, BR 2, 1, 68f]), das u. a. für seine umsichtige Wachsamkeit bekannt ist (nach ebd. 8, 14 zu Cant. 8, 14 [dt.: ebd. 193] schläft die G. mit einem offenen Auge). Die G. lebt sowohl auf dem freien Feld (2 Sam. 2, 18), auf den Bergen (1 Chron. 12, 9) u. im Dickicht (Cant. Rabbah 2, 9 zu Cant. 2, 9 [dt.: Wünsche, BR 2, 1, 68f]) als auch, gelegentlich, nicht allzu weit von menschlichen Siedlungen entfernt; so findet man sie auch innerhalb von Häusern u. Höfen (Šabbat 5f; bŠabbat 93b. 106b). Der Verzehr der G., deren Fleisch bekanntlich fettarm ist (bKetubbot 112a), ist erlaubt (Dtn. 14, 4f; vgl. auch ebd. 12, 15. 22; 15, 22; zum Schlachten der G. vgl. zB. bḤullin 28a). Zusammen mit anderen Wildtieren wird sie als Speise für die Tafel Salomos erwähnt (1 Reg. 5, 3). Mit G.fleisch kann gehandelt werden (Maʿaśer Šeni 3, 11).

III. Halachah. Dass hinter der zT. inkonsequenten u. unübersichtlichen Verwendung der verschiedenen Bezeichnungen für A.arten ein gewisses Klassifizierungsproblem stecken könne, dessen sind sich die Quellen anscheinend bewusst: ‚Wolf u. Hund, Dorfhund u. Fuchs, Ziegen (ʿez) u. G. (ṣebi), Steinböcke (jaʿel) u. Schafe (raḥel) ... sind, obgleich sie einander ähnlich sind, doch zweierlei' (Kilʾajim 1, 6). Für die jüd. u. besonders für die rabbin. Denkweise ist eine deutliche Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten von Tieren hauptsächlich aus einer halachischen Perspektive relevant. Eine eindeutige Kategorisierung ist Voraussetzung für eine konsequente Festlegung des Gültigkeitsbereichs gewisser Satzungen (zB. Reinheitsregelungen, Speisegesetze, Schlachtregeln usw.), die ausschließlich auf bestimmte Tierarten zutreffen (für detaillierte Klassifizierungsfragen u. ihre halachische Relevanz zB. Sifre Dtn. 71 zu Dtn. 12, 15 [135f Finkelstein; dt.: H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium (Bern 1984) 232]; ebd. 100 zu Dtn. 14, 4f [160; dt.: ebd. 292]; bḤullin 71a. 80a; bZebaḥim 34a). Die ersten Hinweise darauf befinden sich bereits in der hebr. Bibel (bes. Dtn. 12, 15f. 22; 15, 21/3): Gegenüber anderen Tieren stellen G. u. Hirsch eine Ausnahme hinsichtlich Schlachtung, Verzehr u. Verwendung bzw. Vermeidung als Opfertier dar (ausführlich dazu Madl aO. 894). In den Talmudim wird die bibl. Wendung ‚wie die G. u. der Damhirsch', samt ihren Varianten (Dtn. 12, 15. 22; 15, 22), immer wieder verwendet, um auf den halachischen Ausnahmezustand von G. (u. Hirsch) hinzuweisen: Sie unterliegen dem Erstlingsopfer nicht (bBekorot 15a) u. sind wie jene Tiere zu betrachten, die für das Opfer nicht geeignet sind (bḤullin 28a; für ähnliche Stellen ebd. 17a. 71a; bBekorot 12ab. 15b u. ö.).

IV. Bildersprachlich. Die meisten bildersprachlichen Erwähnungen der G. stützen sich auf ihre Schnelligkeit. Die schnellen Bewegungen eines agilen Kriegers werden mit denen einer G. gleichgesetzt (2 Sam. 2, 18; 1 Chron. 12, 9) u. an eine G. erinnert die erregte u. ungeduldige Haltung jenes Mannes, der entschlossen ist, seine Geliebte zu treffen (Cant. 2, 9. 17; 8, 14). Die aufgescheuchte G. in Jes. 13, 14 stellt metaphorisch die Angst vor dem göttlichen Zorn dar (Madl aO. 895 mit Lit.). Mit einer leicht sittlich-religiösen Nuance spielt ʾAbot 5, 20 auf die G. an: So schnell wie eine G. muss man sein, den Willen des himmlischen Vaters zu tun. – Eine idiomatische Anspielung auf die Schnelligkeit der G. mag sich in der Redewendung ‚etwas auf das Horn einer G. legen' widerspiegeln (vgl. Ketubbot 13, 2; bKetubbot 108a): Der Ausdruck bezieht sich auf unwiederbringlichen Schaden (in diesem Fall unsicher angelegtes Geld bzw. Geldverlust). – Der Cant. 4, 5; 7, 4 bezeugte Vergleich der Brüste der Geliebten mit den in den *Lilien weidenden Zwillingen einer G. ist möglicherweise auf die im Nahen Osten wohl bekannte Funktion der G. als Attribut von Gottheiten der Regeneration u. Fruchtbarkeit zurückzuführen (ausführlich dazu Madl aO. 895f mit Lit.; zur christl. Auslegung s. u. Sp. 623). Ein solcher metaphorischer Bezug auf die G. ist auch in der rabbin. Literatur zu beobachten. Sifre Dtn. 37 zu Dtn. 7, 12 (72f Finkelstein; dt.: Bietenhard aO. 108) tritt die G., mit der das hl. Land gleichgesetzt wird, als Symbol für die außerordentlich üppige Fruchtbarkeit Israels auf: So wie die G. schneller als andere Tiere ist, ebenso ist das Land Israel schneller als alle anderen Länder im Reifen seiner Früchte; so wie das abgezogene Fell der G. nicht mehr den Körper derselben ein-

schließen kann, ebenso wenig kann Israel seinen Überfluss an Früchten fassen (für eine ähnliche Überlieferung vgl. bKetubbot 112a). – Das sorglose Leben der G. u. anderer Tiere wird bQiddušin 82b den Mühen der menschlichen Existenz entgegengesetzt. Hinsichtlich ihres Lebensunterhalts werden die Tiere von Gott unterstützt u. müssen sich, im Gegensatz zu den Menschen, nicht darum bemühen. In dieser Hinsicht bemerkt Rabbi Schimeon ben Eleazar, in seinem Leben habe er nie eine G. als Feigentrockner, einen Löwen als Lastträger oder einen Fuchs als Krämer gesehen. – Theologisch geprägte Bezüge auf die G. finden sich in der jüd. Auslegung jener Stellen von Cant., in denen der Geliebte mit einer G. gleichgesetzt wird (bes. 2, 9; 8, 14). In Cant. Rabbah zu Cant. 2, 9 (dt.: Wünsche, BR 2, 1, 68) wird die springende G. mit dem sich offenbarenden Gott verglichen: So wie die G. von Berg zu Berg, von Tal zu Tal, von einem Baum zum anderen, von einem Dickicht zum anderen hüpft, ebenso sprang Gott, in drei Offenbarungen, von *Aegypten zum *Meer (Ex. 12, 12; 15, 2), vom Meer zum Sinai (Dtn. 5, 4) u. vom Sinai zur Zukunft. Das Gleichnis wird Cant. Rabbah 2, 10 zu Cant. 2, 10 (dt.: Wünsche, BR 2, 1, 68) fortgeführt: Wie eine G. springt Gott von einem Versammlungshaus zum anderen, von einem Lehrhaus zum anderen, um Israel zu segnen. Die wachsam schlafende G. gibt ebd. 8, 14 zu Cant. 8, 14 (dt.: ebd. 193) den Anlass zu einem Nachsinnen über Gottes Verhalten zu Israel: So wie die G., wenn sie schläft, ein Auge geöffnet u. ein Auge geschlossen hat, ebenso sieht Gott auf Israel, wenn es tugendhaft ist, mit seinen beiden wohlwollenden Augen (mit Anspielung auf Ps. 34 [33], 16), wenn es aber nicht tugendhaft ist, nur mit einem bedrohlichen Auge (mit Anspielung auf ebd. 33 [32], 18).

V. Darstellungen. Im Mosaikboden der Synagoge in Na'aran blieb trotz späterer ‚ikonoklastischer' Zerstörungen innerhalb einer belebten Ranke am Eingang ein Bild erhalten, in dem sich zwei G. gegenüberstehen (R. Hachlili, Ancient mosaic pavements [Leiden 2009] 210 mit Taf. X.1a). Auch in den bemalten Deckenfliesen der Synagoge von *Dura-Europos (244-5/56 nC.) kommen mehrmals G. vor (Goodenough, Symb. 9, 52; 11 fig. 37f); eine besondere Bedeutung, die über den dekorativen u. erzählenden Charakter solcher Bilder hinausweist, ist nicht sicher zu belegen, aber ein Zusammenhang zu Nillandschaften u. damit ein paradiesisch-idyllischer Charakter ist naheliegend (s. o. Sp. 617).

D. Christlich. I. Allgemeines. Auch christlich ist ‚G.' als Frauenname bekannt (Act. 9, 36/43; vgl. Hieron. nom. hebr.: CCL 72, 149). In der Regel übernehmen die christl. Autoren die antiken naturwissenschaftlichen Erkenntnisse (zB. Timoth. Gaz. 23. 53 [Haupt aO. (o. Sp. 613) 14f. 28]; vgl. unten zur selbstverständlichen Verwendung der Eigenschaften von O. u. G. in der Exegese). Dies geschieht zT. mit einiger Ausschmückung, so kommt laut Timotheus v. Gaza aus den Nasenlöchern des Gnus Feuer (53 [Haupt aO. 28]). Der *Physiologus berichtet vom Tier Antholops, das zwei lange, sägeförmige Hörner habe, mit denen es sogar Bäume durchsägen könne; Jäger wagten sich deshalb kaum auf die Jagd nach ihm. Wenn es sich allerdings mit seinen Hörnern im Gesträuch verfange, könne es leicht getötet werden (36). Der Physiologus deutet die Hörner als AT u. NT, die dem Christen bei der Abwehr aller Begierden u. Versuchungen helfen, in denen er sich, wie das Tier im Gesträuch, verfangen kann u. dann leichte Beute für den Teufel ist (ebd.). Ebenfalls erwähnt er die G., die in den hohen Bergen lebe (41; evtl. ist die Gemse gemeint). Er schreibt ihr eine äußerst scharfe Sicht zu, so dass sie schon von Weitem alle sieht, die sich ihr nähern, u. auch wahrnehmen kann, ob sie als Feinde oder Freunde kommen. Diese Eigenschaft deutet er als Siegel der Weisheit Gottes: Die G. liebt die Propheten (= die hohen Berge) u. hüpft über die Hügel, die Apostel. Die Schärfe ihrer Augen wiederum verweist darauf, dass auch Jesus alles sieht, was getan wird, u. ebenfalls erkennt, in welcher Absicht es geschieht. – Auf die Jagd auf O. mit Netzen bezieht sich *Hieronymus in seiner Jesajaauslegung: Wie die O. im Netz gefangen wird, so verfangen die Christen sich in den Schlingen des Teufels (comm. in Jes. 51, 20; 52, 4/6 [CCL 73A, 571f. 578]). Um dies zu vermeiden, müssen die Christen sich die Scharfsichtigkeit der G. aneignen, um die Schlingen erkennen u. ihnen ausweichen zu können (Basil. hom. in Dtn. 15, 9 [26 Rydberg]; PsBasil. hom. in Prov. 6, 4 [PG 31, 1500]; Ambr. hex. 6, 8, 48 [CSEL 32, 1, 239]; in Ps. 118, 6, 12 [ebd. 62, 114]). Die Schnelligkeit der G. wiederum ist der Vergleichs-

punkt in Basilius' Jesaja-Komm.: So schnell wie furchtsame G. fliehen die Babylonier vor dem Schrecken des Jahwetages (comm. in Jes. 13, 14 [PG 30, 593/6]). Diejenigen, die an den Herrn glauben, werden dagegen am Tag seiner Wiederkunft wie die G. aus dem Netz gerettet (Eus. frg. in Lc.: PG 24, 604).

II. Hoheliedauslegung. Die schon von den paganen Autoren der G. zugeschriebenen Eigenschaften (s. o. Sp. 615) beeinflussen auch die christl. Deutung des im *Hohelied mehrfach (2, 7. 9. 17; 3, 5; 4, 5; 7, 4; 8, 14) erwähnten Tieres. Während Hippolyt auf ihre Schnelligkeit anspielt (in Cant. comm. 22, 1. 3 [CSCO 264 / Iber. 16, 42]), ist für die meisten anderen Exegeten der hauptsächliche Vergleichspunkt ihre Scharfsichtigkeit. So ermöglicht es diese nach *Origenes dem Bräutigam (= Jesus), die Werke des Teufels zu erkennen u., wie der *Hirsch die Schlangen, diese zu zertreten (in Cant. hom. 2, 11 [SC 37bis, 138/40]; vgl. schol. in Cant. 8, 13f [PG 17, 285]: Er ist scharfsichtig u. schnell wie die G.). Auch ist er der einzige, der den Vater sieht u. kennt (in Cant. comm. 3, 44 [SC 376, 648]). So vermag er es, so wie eine aus den Eingeweiden der G. hergestellte Medizin die Augen heilt, den Christen zu ermöglichen, ähnlich scharf wie er mit den Augen des Geistes den Vater zu sehen (ebd. 3, 45f [648f]). Origenes erläutert weiter, dass der Glaube aus zwei Stufen besteht: Die G. steht für die erste, das durch scharfe Sicht u. Kontemplation erlangte Glaubenswissen, u. der Hirsch für die zweite, die daraus entstehenden Taten (ebd. 3, 50 [652]). Die beiden G.jungen, mit denen die Brüste der Geliebten verglichen werden (Cant. 4, 5; 7, 4), deutet er als das Denken u. das sinnlich Wahrnehmbare (schol. in Cant. 4, 5 [PG 17, 271]). – Nach Gregor v. Nyssa (*Gregor III) symbolisiert die G. die Scharfsichtigkeit dessen, der das All überblickt (hom. 5 in Cant. 2, 8f [GregNyssOp 6, 141]). Ferner drängt die Braut ihren Bräutigam, den *Logos, die Hoffnung auf das Gute eilig ins Werk zu setzen: Er soll wie eine G. schauen u. die Erwägungen der Menschen sehen u. die Überlegungen der *Herzen lesen (ebd. 2, 17 [170]). Den Vergleichspunkt der Brüste der Braut mit in *Lilien weidenden G.jungen sieht er wieder in der Scharfsichtigkeit: Sie können Dornen von Lilien unterscheiden, also das Heilsame wählen u. das Verderbenbringende zurückweisen. Auch liegen die Brüste nahe beim Herzen, dem leitenden Seelenprinzip, das sie durch seine Schätze nährt (ebd. 7 in Cant. 4, 5 [238/42]). – Für Theodoret ist ebenfalls der scharfe Blick des Bräutigams, worunter auch sein Wissen um die Zukunft fällt, der Grund, weshalb die G. als Bild für ihn gewählt wurde (in Cant. comm. 2, 2, 9 [PG 81, 96f]). Die Brüste der Braut deutet er als Quellen der Lehre, die jeweils altersgemäß verabreicht wird: den einen *Milch, den anderen feste Speise. Sie werden mit G.jungen verglichen, weil auf deren Scharfsichtigkeit u. Kraft im Hinblick auf das Suchen u. die Betrachtung des Wortes angespielt wird, die sie aus der Brust empfangen: Milch bzw. flüssige Speise, weil sie noch jung sind. Sie weiden in den Lilien, d. h. sie nähren sich an den Brüsten, aus denen das Wasser der Lehre fließt (ebd. 2, 4, 5f [132f]): ‚Denn die Quellen deiner Lehre ergießen neue Wasser u. lehren die Schärfe des Geistes u. die geistige Betrachtung'. Die Jungen symbolisieren hier das Neue, die G. die Schärfe des Sehens (ebd. 4, 7, 2/5 [189/92]).

III. Darstellungen. Auch in christlichen Bildern finden sich immer wieder G. u. A., die aber offenbar dekorativ-erzählerischen Charakter haben u. keine dezidiert christl. Deutung erfahren; der ihnen anhaftende erwähnte paradiesisch-idyllische Charakter macht sie für die Aufnahme in Bilder des Tierfriedens u. ähnliche Zusammenhänge geeignet (H. Leclerq, Art. G.: DACL 6, 1, 720; s. unten).

a. Allein u. als Gejagte. An der Decke des Cubiculums 27 der Pietro e Marcellino-Katakombe in Rom, 2. H. 3. Jh., ist in der Mitte *Daniel in der Löwengrube dargestellt u. in den vier Ecken sind springende G. zu sehen (J. G. Deckers / H. R. Seeliger / G. Mietke, Die Katakombe ‚Santi Marcellino e Pietro'. Repertorium der Malereien [1987] 240 mit Taf. 17b. Farbtaf. 11. Umzeichnung 27, 1); die G. stehen jedoch nicht in einem direkten Zusammenhang mit dem Bild Daniels u. somit ist eine christl. Deutung nicht möglich. Ganz ähnliche Bilder finden sich auch in Mosaiken, zB. in der Rahmung desjenigen der Basilika A / Demetrioskirche in Nikopolis aus dem 2. Viertel des 6. Jh., das im Zentrum die vom Ozean umgebene Erde darstellt (M. Spiro, Critical corpus of the mosaic pavements on the Greek mainland, 4th/6th cent. [New York 1978] 1, 754 nr. 155). Hier lässt

sich auch der Randstreifen des Mosaiks mit einer Nillandschaft in der nordöstl. Kapelle in Qasr el Lebia anschließen, der Hirsche u. G. zwischen Bäumen zeigt (E. Alföldi-Rosenbaum / J. B. Ward-Perkins, Justinianic mosaic pavements in Cyrenaican churches [Roma 1980] 45/7 Taf. 56. 58; zu Nillandschaften u. *Naturdarstellungen Kotsidu aO. [o. Sp. 617]). – Tierdarstellungen u. zT. auch Jagdbilder finden sich häufig in belebten Ranken, die in Kirchen wie in profanen Villen gleichermaßen beliebt waren. Diejenige des Mosaikbodens aus dem Mittelschiff der Kirche in Qabr Hiram, S. Christophe, 575 nC., zeigt neben verschiedenen Tieren u. Jagdszenen auch Bilder des häuslichen u. ländlichen Lebens (heute im Mus. du Louvre, Paris; P. Donceel-Voute, Les pavements des églises byz. de Syrie et du Liban [Louvain-la-Neuve 1988] 411/20 Abb. 403). Das Mosaik des Mittelschiffs der Kirche in Qasr el-Lebia vJ. 539 (Alföldi-Rosenbaum / Ward-Perkins aO. 124 Taf. 6, 2) ist durch eine Ranke in rechteckige Felder unterteilt, in denen sich neben Pan u. Okeanos auch G. finden. Zwei dieser G. tragen ein Glöckchen um den Hals, was ein Hinweis auf ihre Haltung als Haustier sein könnte.

b. In paradiesisch-idyllischem Zusammenhang. Vergleichbare Bedeutung wie zwei gegenständige Hirsche, die aus einem Kantharos oder einer Quelle trinken u. damit auf Ps. 42 (41), 2 anspielen, könnten auch zwei G. zu Seiten eines Kantharos haben. Dies zeigt sich besonders deutlich zB. in den Mosaikfeldern aus den Kirchen von Khalde, Libanon, 5. Jh., wo statt des Kantharos ein Brunnen u. rechts u. links über den G. (wieder trägt eine der beiden ein Glöckchen am Hals; s. oben) je eine Taube wiedergegeben ist, u. Karthago, jetzt im Brit. Mus., London (Alföldi-Rosenbaum / Ward-Perkins aO. 52f Taf. 89, 2; 91, 2). Einen deutlichen Hinweis auf den Paradiesgarten enthält auch das Mosaik der Kapelle des neuen Baptisteriums der Theotokoskapelle auf dem Mosesberg, Anf. 7. Jh. (M. Piccirillo, The mosaics of Jordan [Amman 1993] Taf. 197), wo neben Hirschen (?) auch G. zwischen Früchte tragenden Bäumen vor dem Taufbecken dargestellt sind. Ähnlich aufgefasst scheint auch das Bild einer G., die sich mit einem der Hinterfüße an der Nase kratzt, in einer Handschrift auf dem Sinai zu deuten zu sein, da sie zwischen zwei *Palmen mit *Pfauen (?) steht (Leclerq aO. 719 Abb. 4908). Eine ganz ähnlich gemalte G. findet sich schließlich auf einer der Kanontafeln im Rabbula-Codex (fol. 6a, 6. Jh.; C. Cecchelli / G. Furlani / M. Salmi [Hrsg.], The Rabbula gospels. Facsimile edition of the miniatures of the Syriac manuscript Plut. 1, 56 in the Medicaean-Laurentian Library [Olten 1959]; zum Tierfrieden in spätantiken Denkmälern R. Wisskirchen: JbAC 52 [2009] 142/63).

R. M. Grant, Early Christians and animals (London 1999). – Ch. Hünemörder, Art. G.: NPauly 4 (1998) 816f. – O. Keller, Art. G.: PW 7, 1 (1910) 889/91; Tiere des class. Alterthums in culturgeschichtl. Beziehung (Innsbruck 1887); Antike Tierwelt 1 (1963), bes. 286/96. – L. Lewysohn, Die Zoologie des Talmuds. Eine umfassende Darstellung der rabbin. Zoologie unter steter Vergleichung der Forschungen älterer u. neuerer Schriftsteller (1858). – A. Steier, Art. O. 2: PW 18, 2 (1942) 1529/33. – J. M. C. Toynbee, Animals in Roman life and art (London 1973).

Theresa Nesselrath (A. B.I/II. D.I/II) / Susanne Heydasch-Lehmann (B.III. C.V. D.III) / Francesco Zanella (C.I/IV).

Osiris s. **Isis.

Osrhoëne s. Edessa: o. Bd. 4, 552/97; Harran: o. Bd. 13, 634/50; Persien.

Ostanes.

A. Person u. Werk. I. Name. Der Personenname Ὀστάνης ist mehrfach bezeugt (Preisendanz 1609f nr. 1/8); u. a. prosopographisch als historische Person zu identifizieren ist ein O. als Sohn des Darius II (Ὦχος) u. der Παρύσατις, d. h. ein Bruder des Artaxerxes u. Großvater des Darius III. Ein weiterer O. soll am Alexanderzug nach *Indien teilgenommen haben (Plin. n. h. 30,

11), was aber historisch unglaubwürdig ist (Preisendanz 1619f). Diese Notiz bei Plinius ist wohl eine Verdoppelung seiner Nachricht über den Magier O., der Xerxes auf seinem Griechenlandfeldzug begleitet hat (n. h. 30, 8; Plinius' Quelle war Hermippos, der Kallimacheer; Preisendanz 1614; J. S. Heibges, Art. Hermippos nr. 6: PW 8, 1 [1912] 846). Sprachlich ist O. sicher auf ein altiranisches Rekonstrukt *Huštāna- bzw. auf altpersisch *Uštāna zurückzuführen, ‚mit gutem (d. h. festem, sicheren) Stand' (R. Schmitt, Iranische Anthroponyme in den erhaltenen Resten von Ktesias' Werk [Wien 2006] 180/3 zu den sprachlichen Formen einschließlich der Ablehnung von Älterem / Verfehltem). Fernzuhalten von O. sind dabei der bei Arrian (anab. 4, 22, 1f) überlieferte Name Αὐστάνης bzw. die lat. Entsprechung Haustanes (Curt. 8, 5, 2) sowie der bei Herodot (7, 40. 61f) genannte Ὀτάνης.

II. Der Magier Ostanes. Die älteste Erwähnung von O. findet sich bei Xanthos, dem Lyder (um 450 vC.; FGrHist 765 F 32; Preisendanz 1613 erwägt auch Sotion als Verfasser; vgl. Diog. L. 1, 2; de Jong 210. 392); dabei wird O. in einer Reihe von Magi unmittelbar nach dem iranischen Religionsstifter Zoroaster genannt. Nach der Suda wird daher die Sukzession von Magiern als ‚Ostanai' bezeichnet, d. h. die ‚Gilde' der Ostanai (s. v. Ὀστᾶναι [3, 570 Adler]; Preisendanz 1613; de Jong 395; M. Frenschkowski, Art. Magie: o. Bd. 23, 862). Diese Interpretation ist nicht zutreffend, da sie auf einem Missverständnis der Abfolge von Magiern im oben genannten Zitat von Diogenes Laërtius beruht. Dieser überliefert 9, 34 ferner, dass O. als *Lehrer von Demokrit v. Abdera (ca. 460/370 vC.) ‚persische Weisheit' nach Griechenland gebracht habe (Beck 554). Allerdings ist es wohl als Fiktion zu werten, dass sich in den Werken Demokrits die Schriften seines ‚Lehrers' O. widerspiegeln könnten. Die Möglichkeit eines Kontaktes eines ‚pers.' Weisen O. mit griechischer Kultur ist nicht ausgeschlossen (vgl. den Brief des Synesius Alchemista an Dioskur bei Bidez / Cumont 2, 313 frg. A 4a), wobei man auch die Überlieferung, dass ein O. Xerxes auf seinem Griechenlandfeldzug begleitet habe (Plin. n. h. 30, 8), in einem solchen Kontext verorten kann. Plinius ist jedoch skeptisch hinsichtlich der bei Xanthos bzw. Diog. L. (1, 2) überlieferten Reihenfolge der Magi, die von Zoroaster über O., Astrampsychus u. Gobrias zu Pazates führt (n. h. 30, 8). Plinius erwähnt ferner, dass O. der erste Mensch war, der eine Darstellung der *Magie (Zauberei) lieferte (ebd. 30, 8). Die (religions-) historische Relevanz u. Problematik dieser Hinweise des Altertums auf den Magier O. liegt jedoch darin, dass (trotz des iranischen Namens) autochthone zoroastrische Quellen keinen Hinweis auf die Existenz eines solchen Magiers (in der Nachfolge von Zoroaster) geben. Da am Achämenidenhof zoroastrische Religion praktiziert wurde, ist zwar nicht ausgeschlossen, dass Xerxes von einem Magier namens O. begleitet wurde, doch erlauben die griech. Quellen keine Rekonstruktion einer historischen Person O., sie führen letztlich nur zu einem hellenist. Konstrukt des ‚pers. Magiers', dessen Name zu einem Quasisynonym für alles Magische wird, um dadurch magischen Praktiken im weitesten Sinne Autorität zu verleihen (Abt 251 zu Apul. apol. 90; s. auch Hopfner, OZ 2 § 370). – Daher bleibt auch das einzige mögliche bildliche Zeugnis bzgl. O. in der Forschung strittig. Die Malerei im äußeren Bogen der Kultnische des Mithräums in *Dura-Europos zeigt zwei Personen, die einen Magierstab u. eine Schriftrolle halten, auf ihrem Haupt eine Mithrasmütze tragen u. als Zoroaster u. O. interpretiert wurden (Bidez / Cumont 1, 39 mit Abb. 1; Preisendanz 1642). Die spärlichen Hinweise der antiken Überlieferung erlauben jedoch keine klare Verbindung des O. (u. Zoroasters) zum Mithraskult (R. Gordon, Art. Mithras: o. Bd. 24, 964/1009, bes. 991). Neuere Deutungen der beiden Figuren gehen daher davon aus, dass es sich wahrscheinlich um die Darstellung der Stifter des Mithräums handelt (Boyce / Grenet 488f; Beck 549_{187}).

III. Das Ostanes zugeschriebene Schriftkorpus. An der Spitze der Werke von O. wird der ‚Oktateuch' genannt, wobei diese Titelbezeichnung klar an den atl. ‚Pentateuch' anklingt. Nach Philo v. Byblos (bei Eus. praep. ev. 1, 10, 52 = Bidez / Cumont 2, 271 frg. 7; vgl. ebd. 1, 173f; Rose 43f) verbreitete O. seine Lehre ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ ὀκτατεύχῳ. Der Titel ‚Oktateuch' hat sich entweder formal auf die Einteilung des Werkes in acht Kapitel oder inhaltlich auf die Ogdoade bezogen, d. h. auf die acht himmlischen Sphären, die aus den sieben Sphären der Planeten u. aus dem Fixsternhimmel als

achter Sphäre bestehen. Falls letztere Deutung des Buchtitels zutrifft, handelt es sich beim Oktateuch um eine Schrift mit kosmologischen Inhalten (Beck 555f). Wahrscheinlich ist der Oktateuch als Produkt alexandrinischer Gelehrsamkeit zu bewerten. – Mit dem ‚Magier' O. wird eine Reihe von ‚Zauberliteratur' im weitesten Sinne vom frühen Altertum bis in die Spätzeit verbunden, wobei O. über Magie geschrieben haben soll, während Zoroaster als Autor astrologischer Texte galt; eine Notiz in der Suda (s. v. Ἀστρονομία [1, 393 Adler]) verbindet jedoch, über Zoroaster, auch O. mit der Sternenkunde, wohl aufgrund des engen hellenist. Konstruktes des Magiers O., der in der Wahrnehmung nicht von Zoroaster getrennt wurde (s. o. Sp. 627f; vgl. Beck 493; de Jong 317; Preisendanz 1615/7). Eine Notiz bei Plinius ist erwähnenswert, derzufolge durch O. die Magie zu den Griechen kam (n. h. 30, 8). Plinius (oder evtl. bereits sein Gewährsmann Hermippus) veränderte dabei das ‚Bild' des O. insofern, als er aus dem Kultspezialisten (μάγος) der iranischen Religion einen ‚Erzzauberer' (γόης) machte (Preisendanz 1620f; de Jong 221f). Spätestens ab der Zeit des Plinius ist somit die Erinnerung an O. als persischen Magos völlig geschwunden, so dass er fast nur noch als Urheber der Zauberei galt, auch wenn etwa bei *Apuleius Vorwürfe der Zauberei gegen O. zurückgewiesen werden (apol. 27; Preisendanz 1619). In der O.-Rezeption ab dem Ende des 1. Jh. galt O. als Autorität für *Divinatio, *Astrologie u. *Amulette. Apuleius nennt O. in einer Liste von Zauberern, zu denen er auch *Mose zählt (apol. 90; Abt 244/54), wobei der ‚Erzzauberer' O. auch in der christl. Tradition genannt wird (Min. Fel. Oct. 26, 11 äußert sich sogar anerkennend über O., der verum deum merita maiestate prosequitur). Ferner wird O. die Autorschaft eines naturkundlichen Werkes über Steine (Περὶ λίθων) zugeschrieben (Hopfner, OZ 1 § 554; Bidez / Cumont 1, 191/3; A. Hermann, Art. Damigeron: o. Bd. 3, 565), genauso gilt O. (wie Zoroaster, aber auch O.' ‚Schüler' Demokrit) als Autorität auf dem Gebiet von Zauberpflanzen (Hopfner, OZ 1 § 494); solche Traditionserweiterungen des ursprünglichen μάγος führen auch zur Verknüpfung von O. mit der *Alchemie (Preisendanz 1629/36). – Obwohl für viele zoroastrische pseudepigraphische Texte entweder mehrheitlich Zoroaster (Hermann aO. 565) oder O. als Autor genannt werden (Rose 42f; Beck 493f), haben diese Werke literaturgeschichtlich untereinander wenig Gemeinsamkeiten u. auch die Urheberschaft ihrer Autoren ist lediglich fiktiv. Daher kann man auch von keiner ‚Zoroastrian school of thought' im Hellenismus sprechen (ebd. 495). Die Vermittlung solcher pseudepigraphischer Schriften in den Westen (vor allem nach *Aegypten u. Griechenland) ist wahrscheinlich unter Alexander oder unter Ptolemaeus III im Gefolge seines Persienzuges (246/245) geschehen (Preisendanz 1617). – Die Skepsis u. Ablehnung der Schriften des O. spiegelt die Nachricht des arab. Astrologen ʿAlī Ibn Abī al-Rijāl wider, der in seinem Kitāb al-bāriʿ (einer arab. Übers. des 11. Jh. eines mittelpers. Werkes über Astrologie) erwähnt, dass im 5. Jh. die ‚Syrer' die Bücher von Zoroaster, O. u. ‚Manetho' (Mani) verbrannt haben sollen. Auch Zacharias Rhetor erwähnt diese Hausdurchsuchung bei dem Jurastudenten Johannes ‚der Walker' in Beirut, in deren Folge magische Bücher (des O.) gefunden u. verbrannt wurden (vit. Sev.: PO 2, 1903, 62 = Bidez / Cumont 2, 246 frg. O 103; Frenschkowski aO. 951; Rose 69; W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen [1981] 132f. 170f; W. Liebeschütz, Art. Berytus: RAC Suppl. 1, 1040f). In diesen Büchern befanden sich auch Abbildungen von bösen Geistern sowie Zauberworte u. prahlerische Versprechen mit allem, was mit Dämonen zusammenhängt; genauso enthielten sie Liebeszauber. Das kurze Zitat bei Zacharias bleibt allerdings zu allgemein, um letzte Klarheit zu gewinnen, wie hoch der Anteil an ‚Büchern des O.' an dieser Verbrennung war.

B. Ostanes' Lehren u. ihr religionshistorischer Hintergrund. Wegen der Verbindung von O. u. Zoroaster galt O. in der Antike als Autorität für die Lehren des Zoroastrismus, vor allem für Kosmologie u. Astrologie, für die Lehren über *Engel u. Dämonen, das Schicksal der Seele nach dem Tod u. Vorzeichendeutung; laut Plinius habe O. die Divination (*Divinatio) durch Wasser, Luft, Sterne, Licht u. andere Dinge, ferner Nekromantie sowie die Divination aus menschlichen Körpern u. Tierbestandteilen gelehrt (n. h. 30, 14; vgl. 28, 5). Folgende Schwerpunkte seiner Lehre sind zu nennen (Beck 556f; Rose 44): O. behandelt das ganze

Spektrum ‚übernatürlicher übermenschlicher' Erscheinungen, so dass wir in den Hinweisen auf sein Œuvre Bemerkungen zu Kosmologie u. Theologie, Dämonen u. Engeln sowie zu Menschenbild u. Seelenlehre finden. Wenn man den Buchtitel Oktateuch in Bezug auf die Ogdoade versteht, so ist für die Lehren des O. zunächst der Hinweis bei Cosmas v. Jerus. (8. Jh.) zu erwähnen: Die Darstellung der Kosmologie geht vom Höchsten Gott aus, von dem sieben Planetengötter mit ihren ‚Häusern' (Zodiakus) abhängig sind. Darunter existieren weitere 36 Götter u. unter ihnen nochmals 60 andere Götter, die den *Kosmos in Bewegung setzen (Cosm. Mel. schol. 51 in Greg. Naz. carm. 1, 1, 5 [PG 38, 461] = Bidez / Cumont 2, 271/3 frg. 8b; vgl. ebd. 1, 175/8). Vom Höchsten Gott des O. sagt Philo v. Byblos (bei Eus. praep. ev. 1, 10, 52), dass dieser einen Sperberkopf habe. Andererseits betont O. nach PsCyprian (idol. 6; Aug. bapt. 6, 44 = Bidez / Cumont 2, 290 frg. 14a), dass man die Gestalt des wahren Gottes nicht sehen könne, da Gott unsichtbar sei, wie dies auch die Zoroastrier glauben. Nur die Engel, die bei seinem Thron stehen (Min. Fel. Oct. 26, 11; J. Michl, Art. Engel IV: o. Bd. 5, 132f), seien sichtbar. Unter den göttlichen Elementen im Oktateuch sind auch die ‚über den Menschen herrschenden Geister (δαιμόνια)' genannt (Cosm. Mel. schol. 51 in Greg. Naz. carm. 1, 1, 5 [PG 38, 461] = Bidez / Cumont 2, 272 frg. 8b), möglicherweise ist dies eine Wiedergabe der zoroastrischen Idee der frauuaši, der Schutzgeister der Menschen. Zu den Gottesvorstellungen u. der Kosmologie gehören auch die himmlischen Sphären, die ἀγέλαι (‚Herden'; Nicom. Geras. arith. 42 = Bidez / Cumont 2, 283f frg. 10; vgl. ebd. 1, 187f; Hopfner, OZ 1 § 142; de Jong 265f); durch diese Sphären werden nach O. die Seelen emporgeleitet. Diese Bezeichnung erinnert evtl. an den avestischen Begriff gao.čiϑra (‚rinder-gestaltig'), der astronomische Bezug dieser ‚Herden' könnte aber auch durch die ‚Lunarisierung des Stiergottes' im Vorderen Orient bzw. durch das Stiermotiv im Mithraskult erklärt werden. Für letzteres spricht eine Notiz bei Lactantius Placidus (Schol. Stat. Theb. 1, 718 = Bidez / Cumont 2, 271 frg. 8a; Beck 557), der erwähnt, dass nach O. die Perser die Sonne ‚Mithra' nennen. – Somit flossen in der O.-Rezeption der Antike verschiedene Kenntnisse über ‚persische' Religion ineinander, einerseits offensichtlich Aspekte des Mithraskultus, evtl. auch vage Kenntnisse über die zoroastrische Religion. Genauso muss aber damit gerechnet werden, dass auch nicht-iranisches Gedankengut hier Eingang gefunden hat, da der sperberköpfige Gott wohl der ägypt. (C. Colpe: o. Bd. 9, 596), aber nicht der iranischen Religionswelt geschuldet ist. Zwar ist O. als ‚Magier' ursprünglich in die zoroastrische Religion einzuordnen, die Veränderung seines ‚Magiertums' zur ‚Zauberei' macht jedoch die ‚Ent-Zoroastrisierung' genauso deutlich wie die anderen nicht-zoroastrischen Motive, die in den Hinweisen auf seine Lehre fassbar wurden. Überaus deutlich wird dies etwa in einem Brief eines gewissen Pitys an den ‚König O.' (Hopfner, OZ 2 § 249. 367f), worin es um Becherweissagung u. Totenbefragung geht. Vor einem zoroastrischen Hintergrund mit dem horrenden Abscheu gegenüber der Unreinheit, die von einem Toten ausgeht, ist es undenkbar, dass vom ‚zoroastrischen' Magier O. eine solche Praxis angestrebt wurde. Damit ist die briefliche Anweisung des Pitys ein klares Zeugnis einer Fiktion, die nur mehr ein Produkt einer Verbindung von ‚allem Magischen' mit O. ist, bar jeder religionshistorischen Zuverlässigkeit bzgl. der Lehren u. Vorstellungen des iranischen Magiers O. Solche Traditionsvermischungen wirken schließlich in die Rezeption des O. weit über die Antike bis in die europäische Geistesgeschichte der Neuzeit (M. Stausberg, Faszination Zarathushtra. Zoroaster u. die europäische Religionsgesch. der Frühen Neuzeit [1998] 166/70).

C. Christl. Autoren. Eine christl. Rezeption des O. im eigentlichen Sinne ist nicht vorhanden. Doch es gibt eine Auseinandersetzung mit seinen (oder den ihm zugeschriebenen) Lehrinhalten, mit neutraler bzw. ansatzhaft positiver Bezugnahme: Augustinus erwähnt (bapt. 6, 44 = Bidez / Cumont 2, 292 frg. 14b), nach PsCyprian (idol. 6 = Bidez / Cumont 2, 289 frg. 14a; Min. Fel. Oct. 26, 11), dass O. die Form des wahren Gottes zu erkennen leugne, dass jedoch Engel Gottes Thron umgeben. Einen gewissen rezeptiven Nutzen des O. kann man daran sehen, dass unter seinem Namen ein Ausspruch über Maria als *Gottesgebärerin überliefert wird, um durch diese Zuschreibung an den ‚Weisen' die dogmatische Aussage zu stützen (Bidez / Cumont 2, 328 frg. A 12; W. Speyer,

Die literar. Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 252). Auch die Verchristlichung eines fiktiven Briefes des O. an Petasius durch die mechanische Hinzufügung einer Doxologie aE. des Briefes zeigt eine positive Rezeption von (O. zugeschriebenem) Gedankengut (Bidez / Cumont 2, 334/6 frg. A 15; vgl. ebd. 1, 208/10; Speyer, Fälschung aO. 259). – Allerdings zeigen christliche Autoren auch die teilweise Ablehnung des ‚Magiers' O.: Minucius Felix betont, dass O., wie andere Magier, durch wunderbare Täuschung mit Dämonen umzugehen wisse (Oct. 26, 10f = Bidez / Cumont 2, 289 frg. 14a). Tatian wendet sich gegen den Zauberer O., von dem er hofft, dass dieser dereinst im ewigen Feuer verbrennen werde (or. 16 = Bidez / Cumont 2, 294 frg. 16). Tertullian nimmt auf die Seelenlehre des O. Bezug, der sage, dass die Seelen derjenigen, die unzeitgemäß oder gewaltvoll sterben, näher an der Welt blieben u. daher für Zauberer u. Beschwörer leichter zugänglich seien als die Seelen anderer Verstorbener (an. 57 = Bidez / Cumont 2, 288 frg. 13; vgl. ebd. 1, 183/5; *Biothanati). Da Tertullian neben O. weitere ‚Zauberer' nennt, muss an seinem Zitat offen gelassen werden, ob Tertullian eine konkrete Seelenvorstellung des O. wiedergibt u. ablehnt, oder ob O. hier nur pauschal mit anderen Vertretern ‚schwarzer' Magie genannt wird.

D. Gnost. Autoren. Gnostiker kennen den ‚echten' O. als ‚wahren' Gnostiker, der ihnen ein Abbild der göttlichen Kräfte der Gnostiker ist. So berichtet Hippolyt (ref. 5, 14), dass die Peraten (nach einem ihrer Bücher) an eine Reihe göttlicher Kräfte (δυνάμεις) glauben, nach deren Bild manche Menschen entstanden sind. Nach der Erscheinungsform der rechten dynamis der Götter seien u. a. O., Hermes Trismegistos, Berossos, Astrampsychos oder Zoroaster entstanden (Preisendanz 1625). Dadurch gewinnen diese Personen (als Abbild des göttlichen Fruchtbarkeitsprinzips u. der göttlichen dynamis) die Fähigkeit, über jene Gewalten zu gebieten, von denen die Fruchtbarkeit im Land abhängt. Mit gnostischen Autoren teilt O. anscheinend die Vorliebe für die Ogdoade, wie man von seinem Hauptwerk ‚Oktateuch' (s. o. Sp. 628) ableiten kann. Trotz der häufigen Erwähnung der Ogdoade in gnostischen Kontexten kosmologischer Spekulation wird jedoch O. von gnostischen Autoren nicht explizit mit der Ogdoade verbunden; daher scheint es wahrscheinlicher zu sein, in der Nennung der Ogdoade bei Gnostikern keinen direkten Bezug zu O. herzustellen, sondern eher damit zu rechnen, dass Spekulationen über die acht kosmischen Sphären unabhängig voneinander vom Oktateuch u. von gnostischen Texten rezipiert worden sind.

A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei = RGVV 4, 2 (1908). – R. Beck, Thus spake not Zarathuštra. Zoroastrian pseudepigrapha of the Greco-Roman world: Boyce / Grenet 491/565. – Bidez / Cumont. – M. Boyce / F. Grenet, A history of Zoroastrianism 3. Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule = HdbOrient 1, 8, 1, 2, 2 (Leiden 1991). – Hopfner, OZ. – A. de Jong, Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin literature = RelGraecRomWorld 133 (Leiden 1997). – K. Preisendanz, Art. O.: PW 18, 2 (1942) 1609/42. – J. Rose, The image of Zoroaster. The Persian mage through European eyes (New York 2000).

Manfred Hutter.

Osterfest s. Pascha.

Ostia s. Rom I (Stadtgeschichte).

Ostiarius s. Ordines minores: o. Sp. 441/5.

Ostung s. Himmelsrichtung (kultische): o. Bd. 15, 233/86.

Otium s. Muße: o. Bd. 25, 357/69.

Ovidius.

A. Leben u. Werk. I. Testimonien für Ovidius' Biographie. Anders als etwa für Vergil oder *Horaz hat sich für den Dichter P. O. Naso keine Vita aus der Antike erhalten. *Hieronymus, der in seiner Chronik (GCS 47) die Geburt für 43 vC. u. den Tod für 17 nC. erwähnt, greift wohl auf eine Darstellung Suetons zurück, die allerdings verloren ist (A. Rostagni, Svetonio de poetis e biografi minori [Torino 1964] 138/40). Während das Jahr der Geburt von O. selbst mit einer Umschreibung des Konsulatsjahrs bezeugt wird (trist. 4, 10, 6; der Vers ist identisch mit PsTibull. 3, 5, 18; vgl. H. Tränkle [Hrsg.], Appendix Tibulliana [1990] 60f), spricht hinsichtlich des Sterbedatums mehr für 18 als für 17 nC. (Rostagni aO. 140). Als wichtigste Quellen für das Leben des Dichters bleiben neben ein paar Notizen bei Seneca d. Ä., der ihn persönlich gekannt hat, O.' Selbstzeugnisse, bei deren Interpretation freilich das fiktionale Element der poetischen Gestaltung bedacht werden muss: In ihnen entwirft O. das Bild einer der Politik fern stehenden Existenz, die ihre Mitte im dichterischen Schaffen habe. Als das gewichtigste Ereignis in seinem Leben kennzeichnet er die Relegation nach Tomis, die 8 nC. durch ein Dekret des Augustus verfügt wurde. In der neuen Lebenssituation setzt sich der Dichter u. a. mit Actaeon, Icarus, Phaethon, Philoktet, Telephus (trist. 1, 1, 79/82. 89f. 99f; Pont. 3, 1, 49/56; C. Di Giovine, Il relegato e il mito: BollStudLat 37 [2007] 567/79) u. Mettus Fufetius (trist. 1, 3, 73/6) in Beziehung; Trost habe ihm vor allem die Muse gewährt (ebd. 4, 10, 115/8; *Musen). Autobiographische Äußerungen wie etwa ebd. 2 u. 4, 10 verfolgen durchweg eine apologetische Intention. In mittelalterlichen Hss. enthaltene Viten sind, weil lediglich aus den Werken schöpfend, allein als Dokumente der Rezeption von Interesse.

II. Lebensdaten. Als wichtigste äußere Daten zu O.' Lebensgang lassen sich folgende festhalten: Er wurde am 20. III. 43 vC. in Sulmo als Spross eines alten Rittergeschlechts geboren. Zur rhetorischen Ausbildung kam er, mit etwa 14 Jahren, nach Rom. Dem Zeugnis des älteren Seneca zufolge (contr. 2, 2, 8/12) schloss er sich den Rhetoren Arellius Fuscus u. M. Porcius Latro an. Seneca teilt auch ein Stück aus einer von O. damals gehaltenen Controversia mit (ebd. 2, 2, 9/12). Abgesehen von einem Studienaufenthalt in Athen u. von einigen nicht sicher zu datierenden Reisen, lebte O. bis 8 nC. in Rom. Die Ämterlaufbahn brach er noch vor der Quästur ab, um sich ganz der Dichtung zu widmen. Als er dann durch Augustus auf Lebenszeit nach Tomis verbannt wurde, behielt er sein Vermögen u. das Bürgerrecht, so dass er weiterhin publizieren konnte. Als Ursachen für Augustus' Verfügung nennt O. selbst carmen u. error (trist. 2, 207f) u. insistiert darauf, dass es sich nicht um ein Verbrechen (scelus; facinus) gehandelt habe (ebd. 1, 2, 97/100. 3, 37f. 5, 41f; 2, 51f; 3, 1, 52. 5, 51f. 6, 21/6. 11, 33f. 1, 23f; Pont. 2, 2, 53/66). Mit dem Gedicht ist die Ars amatoria gemeint (ebd. 2, 9, 71/6), die Spott über Augustus' Ehegesetzgebung enthält (W. Stroh, Ovids Liebeskunst u. die Ehegesetze des Augustus: Gymn 86 [1979] 323/52; A. Luisi / N. F. Berrino, Carmen et error nel bimillenario dell'esilio di Ovidio [Bari 2008]

65/70). Worin ‚das Abweichen vom rechten Wege', ‚das Versehen' (error) bestand, wird seit der Antike kontrovers erörtert; zu den vielen Spekulationen gehört die von Sidon. Apoll. carm. 23, 157/60 (150 Loyen) geäußerte Auffassung, O. sei Augustus' Tochter Julia, die er Corinna genannt habe, sklavisch ergeben gewesen (S. Hinds, Ovid among the conspiracy theorists: S. J. Heyworth / P. G. Fowler / S. J. Harrison [Hrsg.], Classical constructions [Oxford 2007] 194/220). Eine Rückkehr nach Rom wurde O. auch unter Tiberius verwehrt (P. E. Knox, The poet and the second prince: MemAmAcRome 49 [2004] 1/20). – Spätere Autoren haben als schmerzlich empfundene Lebenssituationen zuweilen durch Imitation ovidischer Formulierungen charakterisiert (Seneca: Anth. Lat. 236f Riese^2; Rut. Nam. 1, 35/46 [90 Doblhofer]: Abschied von Rom; Boeth. cons. 1, carm. 1: Kerkerhaft fernab von Rom in Pavia; Drac. satisf. 141. 149 [2, 183 Moussy]).

III. Werke. O.' vielfältiges dichterisches Schaffen erstreckt sich von etwa 25 vC. bis 17 nC. Für manche seiner Werke bleibt nicht nur das Entstehungsdatum, sondern auch die relative Chronologie unsicher. Verfasst hat er eine ganze Reihe von Gedichten im elegischen Distichon: Amores (Liebeselegien, drei Bücher, etwa ab 25 vC. entstehend), Heroides (Briefe verlassener Heroinen, 15 Einzelbriefe [19 vC.?] sowie drei Briefpaare; die Echtheit einzelner Briefe, namentlich von her. 15, ist umstritten), Medicamina faciei femineae (Lehrgedicht), Ars Amatoria (Lehrgedicht, drei Bücher, veröffentlicht 2 nC.), Remedia amoris (Lehrgedicht), Fasti (Lehrgedicht, sechs Bücher, 8 nC.; konzipiert waren nach fast. 6, 725 zwölf Bücher), Tristia (fünf Bücher, ca. 8/12 nC.), Epistulae ex Ponto (vier Bücher, ca. 12/17 nC.) sowie ein großes erzählendes Werk im katalektischen daktylischen Hexameter: Metamorphoses (15 Bücher, 8 nC. abgeschlossen). Von einem astronomischen Lehrgedicht Phaenomena sind insgesamt lediglich fünf Hexameter überliefert (bei Prob. Verg. georg. 1, 138 [357 Thilo / Hagen] zwei u. die letzten drei bei Lact. inst. 2, 5, 24). Auch von einer Tragödie Medea haben sich bloß dürftige Reste erhalten (zwei jambische Verse bei Sen. Rhet. suas. 3, 7 u. Quint. inst. 8, 5, 6). Bei dem nur fragmentarisch überlieferten Lehrgedicht Halieutica (in Hexametern), den Elegien Ibis, Nux u. Consolatio ad Liviam unterliegt die Zuschreibung an O. ernsten Zweifeln (J. Richmond, Doubtful works ascribed to Ovid: ANRW 2, 31, 4 [1981] 2744/83; vgl. ebd. weitere Beiträge zu O.), in der Antike freilich scheinen Ib. u. Hal. durchweg als Werke O.' angesehen worden zu sein.

IV. Zur religiösen Perspektive in Ovidius' Werken. Da sich keine von O.' Gedichten unabhängigen Zeugnisse seines Denkens erhalten haben, lässt sich die persönliche Weltsicht des historischen Autors O., etwa seine religiöse Position, nicht ermitteln: Weder dass er Agnostiker war (etwa Fränkel 90 u. M. Scaffai, Atteggiamenti verso la divinità in Ovidio elegiaco [am. 3, 3 e ars 1, 631 sgg.]: Prometheus 14 [1988] 137), noch dass er grundsätzlich an die Existenz von Göttern glaubte (so zB. W. Pötscher, Zu Ovids Weltanschauung: Poésie, Festschr. C. Deroux 1 [Bruxelles 2002] 432) oder dass das Gegenteil zutraf (zB. T. Eggers, Die Darstellung von Naturgottheiten bei Ovid u. früheren Dichtern [1984] 251), lässt sich anhand einer Analyse seiner Poesie sichern. Das Einzige, worüber sich der moderne Interpret legitimerweise äußern kann, ist die Haltung, welche die Autorinstanz, überwiegend ein Erzähler, in O.' Werken mittelbar oder unmittelbar zu erkennen gibt. Es ist ein Erzähler, der über geistreichen Witz, Spott, Ironie u. Humor ebenso verfügt wie über Pathos u. moralischen Ernst. Die Aussagen, die seine Weltsicht betreffen, ergeben kein einheitliches Bild, wie schon ganz wenige Beispiele zeigen. In am. 3, 3 reflektiert der Sprecher, dessen Geliebte die bei den Göttern geschworene Treue ungestraft gebrochen hat, über Wesen u. Macht der Götter, ohne sich zu einer eindeutigen Position durchzuringen. – Der erotodidaktische Sprecher der Ars empfiehlt dem Mann u. a., der begehrten Frau ohne Scheu Falsches zu versprechen, weil Jupiter, der Juno gegenüber Meineide zu leisten pflegte, hinsichtlich der Liebesschwüre von Männern nachsichtig sei. Freilich, so räumt der Sprecher ein, sei es nützlich, dass es Götter gebe (1, 637: expedit esse deos), u. da es nützlich sei, ‚wollen wir auch glauben, dass es sie gibt' (ebd.: et, ut expedit, esse putemus). Jener Nutzen bestehe vor allem darin, dass die Menschen durch Götterglauben u. -kultus zu sittlichem Verhalten ermuntert würden, ausgenommen gegenüber der begehrten Frau (ebd. 1, 638/44).

Nicht dass der Götterglaube hier mit seinem Nutzen begründet wird, ist, wie W. Stroh (Apocrypha [2000] 180/3) zu Recht betont, für Rom ungewöhnlich, doch aufgrund des argumentativen Kontexts lässt sich die Äußerung über die Existenz der Götter schwerlich als Glaubensbekenntnis des Sprechers verstehen (ferner Th. Baier, La funzione degli dei nell'Ars amatoria di Ovidio: L. Landolfi / P. Monella [Hrsg.], Arte perennat amor [Bologna 2005] 79/96). – Unter den poetischen Behandlungen römischer Religion sind O.' Fasti das umfangreichste Werk aus der Antike (J. D. Hejduk, Ovid and religion: P. E. Knox [Hrsg.], A companion to Ovid [Chichester 2009] 45). Zu Anfang von Buch 6 erörtert der Erzähler die Frage, ob der Mensch die *Epiphanie einer Gottheit erleben könne. Es werde Leute geben, die diese Möglichkeit bestritten. Allein, es lebe ein Gott in den Dichtern (fast. 6, 5: est deus in nobis) u. lasse sie, wenn er sich rege, in Begeisterung erglühen. Weil er, ein göttlich inspirierter Seher (vates), Heiliges besinge, sei es ihm verstattet, das Angesicht der Götter zu schauen (6, 1/9). Wie der Erzähler dann schildert, erscheint ihm Juno u. bestätigt seine Auffassung (6, 10/24). – Zu Beginn der Metamorphosen bittet der Dichter die Götter (di), sein Vorhaben, die Schilderung von Verwandlungen, zu unterstützen, seien sie es doch, welche dieses Geschehen bewirkt hätten (met. 1, 1/4). In der Werkmitte wird, nachdem der Flussgott Achelous eine Reihe von Verwandlungsgeschichten erzählt hat, von einem der Zuhörer, einem ‚Gottesverächter', Kritik geäußert: Achelous schildere Erfundenes u. übertreibe es mit seiner Meinung, dass die Götter mächtig seien, wenn sie Gestalten geben u. nehmen (ebd. 8, 611/5 mit Bezug auf 1, 1/4). – Alles in allem lenken O.' Werke die Aufmerksamkeit darauf, dass Mythen Erzählungen sind, womit ihre Authentizität dem Zweifel unterworfen wird (F. Graf, Die Götter, die Menschen u. der Erzähler: M. Picone / B. Zimmermann [Hrsg.], O. redivivus [1994] 42; ders., Ovide, les Métamorphoses et la véracité du mythe: C. Bérard / C. Calame [Hrsg.], Métamorphoses du mythe en Grèce antique [Genève 1988] 57/70; D. C. Feeney, Literature and religion at Rome [Cambridge 1998] 70/4). Mit solcher Problematisierung des *Mythos steht O. in einer langen Tradition (vgl. Lucret. 5, 380/415 [Phaethon-Sage], bes. 405f).

B. Antike Kritik. I. Verbreitung von Ovidius' Œuvre im Röm. Reich. Schon früh, am Ende des ersten Amores-Buchs (1, 15, 41f), später in der Sphragis der Metamorphosen (15, 871/9) u. mit einer Wendung an die künftigen Generationen (posteritas) in trist. 4, 10, 129f gibt der Sprecher, soweit er den historischen Autor repräsentiert, der sicheren Erwartung eines sein Lebensende überdauernden Ruhmes Ausdruck (vivam: met. 15, 879). Diese Gewissheit wird sich nicht zuletzt darauf gegründet haben, dass er vom Beginn seines dichterischen Schaffens an zahlreiche Leser fand. Unmittelbar nach der Publikation der Amores, so teilt er trist. 4, 10, 59f mit, sei der erfundene Name der Geliebten, Corinna, in ganz Rom erschallt; überall in der Welt werde er gelesen (ebd. 4, 10, 121/8). Gedichte von ihm wurden, wie er in Tomis erfuhr, vor römischem Publikum unter Beifall vorgetragen, von Pantomimen mit Tanz u. Gesten begleitet (5, 7, 25/30). Dass seine Werke nach dem Willen des Augustus aus den öffentlichen Bibliotheken verbannt wurden (3, 1, 59/74), konnte ihrer Verbreitung in Privathäusern offensichtlich keinen Eintrag tun (3, 1, 79/82). Bereits 29 nC. wird O. geradezu als Klassiker charakterisiert: Vell. 2, 36, 3 zollt ihm u. dem Elegiker Tibull das Lob, sie seien die ‚allervollkommensten in ihrer Art' (perfectissimi in forma operis sui; dazu S. Döpp, Klassik in lat. Lit.: Gymn 115 [2008] 57): Auch wenn nicht klar ist, welches literarische Genre Velleius dabei im Falle O.' im Auge hat, eine solche Würdigung setzt voraus, dass O.' Œuvre seinerzeit zumindest dem gebildeten Publikum nicht nur vertraut war, sondern auch dessen Bewunderung fand. Auch in der Folgezeit wurde er eifrig gelesen. Das lassen etwa Inschriften aus allen Provinzen erkennen (E. Lissberger, Das Fortleben der röm. Elegiker in den Carmina Epigraphica, Diss. Tübingen [1934] 14/7. 156; P. Cugusi, Aspetti letterari dei Carmina Latina Epigraphica[2] [Bologna 1996] 184/6. 357f). Martial bezeugt, dass man zu seiner Zeit Pergamentcodices mit Werken O.' als Apophoreta kaufen konnte (14, 184. 186. 188. 190. 192; zur Interpretation dieser Gedichte vgl. Hinds, Ovid 139/54). Noch im 4. Jh. wird die Bekanntschaft mit den Metamorphosen als etwas Naheliegendes, Erwartbares verstanden, wie sich aus Auson. epigr. 72 (91 Green) ergibt: Als sich in Vallebana, so erzählt er, ein männlicher Vogel in einen weiblichen

verwandelte, fragte eine junge Frau die Umstehenden, warum sie so verwundert seien, ob sie denn O.' Dichtungen nicht läsen? Dann verweist sie auf ovidische Darstellungen von Geschlechtswandel u. Zweigeschlechtigkeit (met. 3, 322/30; 4, 271/389; 12, 167/209). Hieron. ep. 123, 4, 2 bezeichnet den Vers am. 3, 2, 83 (risit [scil. domina] et argutis quiddam promisit ocellis) als allgemein bekannt. Im sog., etwa 410 nC. entstandenen Paulini Epigramma (cod. Paris. Lat. 7558), einem Gespräch zwischen zwei Klerikern, zeigt sich dem einen die Sündhaftigkeit der Gegenwart nicht zuletzt darin, dass die Frauen nicht die Bibel lesen, sondern Gefallen an Vergils Dido u. O.' Corinna finden (Paul. epigr. 76f [CSEL 16, 1, 506]). Des Weiteren erwähnt Isid. Hisp. carm. 11, 1 (CCL 113A, 223) O. mit seinem Cognomen in einer Reihe paganer Dichter, deren Lektüre man aufgeben solle. Schließlich zitiert Braulio v. Saragossa ep. 11 (PL 80, 657f) aus mehreren klassischen Dichtern, darunter aus O. (J. Madoz, Ovidio en los Santos Padres españoles: Estudios Eclesiásticos 23 [1949] 233/8). Dank der solchermaßen bezeugten Verbreitung waren die äußeren Voraussetzungen für eine Rezeption des ovidischen Œuvres das ganze Altertum über günstig.

II. Ovidius' Position in der Entwicklung eines literar. Kanons. a. Ovidius' Œuvre in der Schule des grammaticus? Was die Schule betrifft, so gibt es, wie es scheint, aus den ersten drei Jhh. kein ausdrückliches Zeugnis dafür, dass O. zu den Dichtern gehört hätte, die beim grammaticus gelesen u. erklärt wurden (R. J. Tarrant, Ovid: L. D. Reynolds / P. K. Marshall [Hrsg.], Texts and transmission [Oxford 1983] 257); O.' Name fehlt in Quintilians Lektüreempfehlung für den Unterricht (inst. 1, 8). Erhalten haben sich als Frucht philologischer Beschäftigung jenes Zeitraums lediglich die sog. Narrationes fabularum Ovidianarum, in Prosa geschriebene Zusammenfassungen der in den Metamorphosen behandelten Mythen; oft unter dem Namen Lactantius Placidus geführt u. als Erzeugnis des 6. Jh. angesehen (H. Magnus [Hrsg.], P. Ovidi Nasonis Metamorphoseon libri 15. Lactanti Placidi qui dicitur narrationes fabularum Ovidianarum [1914] 631/721; dazu R. Tarrant, The Narrationes of ‚Lactantius' and the transmission of Ovid's Metamorphoses: O. Pecere / M. D. Reeve [Hrsg.], Formative stages of classical traditions [Spoleto 1995] 83/115), wird dieses Werk von A. Cameron plausibel ins 2./3. Jh. datiert (Mythography 4/32). Auch für die Spätantike ist der überlieferte philologische Ertrag durchaus gering. In Nonius Marcellus' De compendiosa doctrina wird O. nicht zitiert. Isidor führt in den Origines zwar insgesamt 20 Belege aus O. an, zitiert ihn im ersten, der Grammatik gewidmeten Buch aber nur ein einziges Mal (1, 36, 21: met. 1, 19f als Beispiel für das Antitheton). Auch bilden in den Indices zu GrammLat 3, 529/58; 7, 579/668 die Anführungen O.' nur einen Bruchteil derjenigen Vergils (etwa 1:40). Ferner wird in den dem 4. Jh. angehörenden Scholien zu Horaz u. Vergil O. nur selten zitiert (A. Leuschke, De metamorphoseon in scholiis Vergilianis fabulis, Diss. Marburg [1895]; Cameron, Mythography 4). Zu den wenigen Ausnahmen gehört, dass Serv. Verg. ecl. 6, 22 eine Zusammenfassung von O.' Version der Pyramus-Thisbe-Geschichte (met. 4, 36/166) bietet. Auch fehlt O.' Name in Hieronymus' Liste von Kommentaren zu klassischen Autoren, die er in seiner Schulzeit gelesen habe (adv. Rufin. 1, 16 [CCL 79, 15]). Antike Scholien haben sich nur zur (unechten?) Ibis erhalten (Cameron, Mythography 180/3). Eine wichtige Aufgabe bleibt es, Reste einer sonst verlorenen Kommentierung der Metamorphosen aufzuspüren (bisher etwa G. Radke, Vergils Cumaeum carmen: Gymn 66 [1959] 237f; A. S. Hollis, Traces of ancient commentaries on Ovid's Metamorphoses: Papers of the Leeds Latin Seminar 9 [1996] 159/74). Wenn schließlich Fulgentius im 5. oder 6. Jh. im Blick auf Darstellungen des Perseus-Mythos O. u. *Lucanus als Dichter bezeichnet, die durch gelehrte Probestücke der Grammatiker sehr bekannt seien (myth. 1, 21 [32f Helm]), so ist das ein Indiz dafür, dass O. zumindest in Nordafrika Schulautor geworden war (P. Klopsch, Die Christen u. Ovid: Classica et Mediaevalia, Festschr. J. Szövérffy [Washington, D.C. 1986] 93).

b. Ovidius' Werke im Rhetorikunterricht. Gut bezeugt ist O.' Position im Rhetorikunterricht. Hier war der Dichter schon in seiner Generation beliebt, wie sich zB. aus Sen. Rhet. contr. 3, 7; 10, 4, 25 ergibt. So empfahl der Rhetor P. Vinicius seinen Kollegen die Formulierung met. 12, 607f als Modell zur Prägung von Sentenzen (contr. 10, 4, 25). Der Redelehrer Quintilian nennt O. inst. 10,

1, 88 unter den zahlreichen Autoren, deren Lektüre er dem jungen, noch unerfahrenen Redner zu dessen Fortbildung empfehlen könne. Nicht zuletzt lässt die Rezeption O.' in der Literatur der Kaiserzeit u. der Spätantike auf eine intensive Behandlung bei den Rhetoren schließen.

III. Textüberlieferung. Die erhaltenen Hss. der einzelnen Werke setzen ganz überwiegend erst im MA, im 9. Jh., ein (K. Büchner, Gesch. der Textüberlieferung der antiken u. mittelalterl. Lit. 1 [Zürich 1961] 401/5; Tarrant, Ovid aO. 259/84). Die spätantike Bezeugung beschränkt sich auf das 25 Verse umfassende, der 2. H. des 5. Jh. angehörende Wolfenbütteler Frg. einer Uncialis-Hs. von Pont. (Aug. 4° 13, 11 [= G]), die im 8. Jh. in Luxeuil zugunsten eines Augustinus-Textes palimpsestiert worden ist. Büchner (aO. 402) vermutet im Blick auf fast. 4, 209, dass die Fasti-Hss. G (Brux. 5369/73, 11. Jh.) u. M (Oxford Bodl. Auct. F 4, 25, olim Mazarinianus, 15. Jh.) zumindest zT. auf eine alte Überlieferung zurückgehen, die auch Lact. inst. 1, 21, 40 (Anf. 4. Jh.) vorgelegen habe. Nach O. Zwierlein (Die Ovid- u. Vergil-Revision in tiberischer Zeit 1 [1999] VII) lesen wir O.' Werke heute in einer etwa um 14/25 nC. entstandenen, überarbeiteten Fassung.

IV. Ovidius in antiker Literaturkritik. Zur Frage, wie O.' Œuvre von der antiken Literaturkritik beurteilt wurde, gibt es vor allem für das 1. Jh. eine Reihe aufschlussreicher Testimonien. Das gilt hingegen für die Zeit vom 2. bis zum 5. Jh. nur in beschränktem Maße: In drei Miszellanwerken enzyklopädischen Charakters, bei Gellius, *Macrobius u. *Martianus Capella, wird O. jedenfalls nicht erwähnt oder zitiert.

a. Literaturkritische Stimmen des 1./5. Jh. Dass bereits O.' Zeitgenosse Velleius ihn geradezu als einen Klassiker einstufte, war schon erwähnt (s. o. Sp. 640). Sen. nat. quaest. 3, 37, 13 übt zwar an einem sachlichen Detail von O.' Flutschilderung Kritik (s. u. Sp. 649), hat gleichwohl kein Bedenken, ihn einen der Begabtesten unter den Dichtern zu nennen, u. wenn er in der ca. 59 nC. verfassten apocol. 9, 5 Diespiter den Vorschlag in den Mund legt, Kaiser *Claudius zum Gott zu erheben u. diesen Akt den Metamorphosen O.' anzufügen, so zeigt dies, dass dessen Hauptwerk bereits kanonische Geltung erlangt hatte. In Statius' Hochzeitsgedicht für Stella u. Violentilla werden die elegischen Distichen aufgefordert, die Feier mit würdigen Schöpfungen zu schmücken, selbst O. in Tomi, so formuliert es der enkomiastische Überschwang, wäre an diesem Tag nicht traurig (silv. 1, 2, 250/5). Spielt Statius hier mit dem Signalwort tristis auf die Exildichtung an, so erwähnt er O. in dem an Polla gerichteten Genethliacon für Lucan in einer Reihe mit Ennius, Lucrez, Varro Atacinus u. Vergil (ebd. 2, 7, 78). An beiden Stellen wird O. als wichtiger Repräsentant eines literar. Genres charakterisiert. Besonders nachdrücklich bezeichnet der Epigrammatiker Martial, dem es vor allem die Amores angetan hatten (2, 41, 1f; 5, 10, 10; 12, 44, 6), O. als bedeutenden Dichter: Martial. 3, 38, 10 repräsentiert O. neben Vergil den Typus des Poeten, dem der stadtröm. Dilettant unbedingt nacheifern möchte (vgl. auch ebd. 1, 61, 1/6). In der spätantiken Vergil-Hs. Cod. Vat. Lat. 3867 finden sich O. untergeschobene metrische Inhaltsangaben zu den einzelnen Büchern der Aeneis (Anth. Lat. 1, 1f S. B.; S. Wheeler, Before the ‚aetas Ovidiana'. Mapping the early reception of Ovidian elegy: Nelis 9/26); in einem einleitenden Gedicht lässt der anonyme Autor den Dichter für sich einen Platz hinter *Homer u. Vergil beanspruchen. Auch bei christlichen Autoren genoss O. Ansehen. Lact. ira 20, 2 charakterisiert ihn, met. 3, 135/7 zitierend, ohne Namensnennung als einen Dichter, der mit Schmelz zu formulieren verstehe. Ebenso rühmt er ihn inst. 2, 1, diesmal im Blick auf met. 1, 84/6, ähnlich wie Seneca d. J. als ingeniosus poeta, nachdem er bereits inst. 1, 5 die Metamorphosen als überaus schönes Werk bezeichnet hatte. Auch Hieronymus spricht einmal von O. als einem ausgezeichneten Dichter (in Hos. comm. 1, 2, 16f [CCL 76, 28]).

b. Antike Urteile über Ovidius' Stil. Kritik an O.' Stil äußerten vor allem Seneca d. Ä. u. Quintilian (A. G. Elliott, Ovid and the critics. Seneca, Quintilian, and ‚seriousness': Helios NS 12 [1985] 9/20; W. S. Anderson, First-century criticism on Ovid: ders. [Hrsg.], Ovid [New York 1995] 1/10; U. Todini, Ovidio ‚lascivo' in Quintiliano: Gallo / Nicastri 77/119; D. Estefanía, Ovidio, Quintiliano y el ‚canon' literario: Ovid, Festschr. M. v. Albrecht [1999] 829/40). O. habe, so urteilt Sen. Rhet. contr. 2, 2, 12, als Dichter seine Fehler nicht nur gekannt, sondern geradezu geliebt u. es

an dem rechten Willen fehlen lassen, die Zügellosigkeit seiner Gedichte in Schranken zu halten. Ebd. 9, 5, 17 zitiert Seneca zum Beleg für das Urteil, O. könne nicht aufhören, wenn ihm etwas gelinge, met. 13, 503/5, wo Hecuba im Blick auf Polyxenas Opferung den zunächst ausgedrückten Gedanken, selbst Achills Asche kämpfe noch gegen ihre Sippe, anschließend zweimal variiere (die Echtheit der Verse bezweifelt Zwierlein aO. 134). In Wahrheit handelt es sich freilich nicht um Tautologien, sondern um die Präsentierung jeweils anderer Aspekte des Geschehens. Bereits unter den Zeitgenossen O.' setzt somit jene ungerechtfertigte Abwertung seines Stils als allzu ‚rhetorisch' ein, die Jhh. währen sollte. Bemerkenswert ist ferner, dass Senecas ästhetische Kritik eine entschieden moralische Komponente enthält. Eine ähnliche Tendenz findet sich aE. des 1. Jh. bei Quintilian: O. sei auch in seiner heroischen Dichtung, den Metamorphosen, frivol (lascivus) u. allzu sehr in das eigene Talent verliebt, verdiene aber immerhin für die Gestaltung von Teilen dieses Epos Anerkennung (inst. 10, 1, 88. 93); ähnlich äußert er sich ebd. 10, 198 über O.' Medea.

C. Rezeption. Für eine Phänomenologie menschlicher Verhaltensweisen u. Schicksale bietet O.' Œuvre dank dem Reichtum u. der Kraft seiner Analyse von Denken, Fühlen u. Handeln der Protagonisten ein unerschöpfliches Arsenal, das seit der Zeit des Dichters in Literatur u. Kunst eine immense Wirkung entfaltet. Im Blick auf die zahlreichen Nachschöpfungen ovidischer Werke u. Themen pflegen das 12. u. 13. Jh. seit L. Traube (Einleitung in die lat. Philologie des MA [1911] 113) als aetas Ovidiana charakterisiert zu werden; im MA entstehen ferner eine ganze Reihe von Pseudo-Ovidiana (P. Lehmann, Pseudo-antike Lit. des MA [1927] 2/15). Auch in Humanismus u. Barockzeit findet eine intensive O.rezeption statt, wie allein die reiche Literatur im Stile der Heroides zeigt (H. Dörrie, Der heroische Brief [1968]; C. Ritter, O. redivivus. Die Epistulae Heroides des Mark Alexander Boyd [2010]). Doch während O.' Nachwirkung in MA u. Neuzeit in der Forschung bereits viel Aufmerksamkeit gefunden hat (F. Munari, Ovid im MA [Zürich 1960]; K. Smolak, Der verbannte Dichter. Identifizierungen mit Ovid in MA u. Neuzeit: WienStud NF 14 [1980] 158/91; S. A. Brown, The metamorphosis of Ovid [London 1999]; Th. Ziolkowski, Ovid and the moderns [Ithaca 2005]), trifft das Entsprechende hinsichtlich des Altertums nur auf die pagane Literatur des 1. u. 2. Jh. zu, wohingegen die O.rezeption bei den paganen Autoren der Spätantike sowie namentlich bei den christl. der ersten sechs Jhh. noch sehr wenig erforscht ist; in den Monographien zu O.' Nachleben pflegt diese Phase übersprungen zu werden.

I. Die Nachwirkung von Ovidius' Versbau. In der lat. Literatur der Kaiserzeit u. der Spätantike nahm O. hinsichtlich der Rezeption klassischer Autoren nach Vergil durchweg den zweiten Platz ein. In einem Bereich allerdings übertraf er den Älteren an Nachwirkung: Beim Bau des daktylischen Hexameters folgten die lat. Dichter in der Regel eher O. als Vergil, indem sie ebenso wie O. Elisionen tendenziell stärker mieden u. häufiger griechische Lehnwörter zur Gewinnung eines exotischen Kolorits gebrauchten (L. P. Wilkinson, Ovid recalled [Cambridge 1955] 367; Dewar 383/7; L. Ceccarelli, Contributi per la storia dell'esametro latino 1 [Roma 2008] 132). Beim elegischen Distichon gaben die späteren Autoren unter dem Einfluss O.' dem zweisilbigen Pentameterende den Vorzug vor allen anderen Gestaltungen.

II. Besonders intensiv rezipierte Elemente von Ovidius' Œuvre. Was die inhaltliche Rezeption angeht, so kamen alle Werke O.' zur Geltung, am stärksten die Amores, Heroides, Fasti u. Metamorphosen. Die späteren Epiker, namentlich Lucan, Valerius Flaccus u. Statius, stehen vor allem bei der Evozierung des Grausigen unter dem Eindruck ovidischer Schilderung von Kampfszenen (met. 5, 1/235; 12, 210/535) sowie exorbitanter Verwundungen u. körperlicher Leiden (ebd. 6, 216/66; 7, 517/613; 15, 506/29; M. Fuhrmann, Die Funktion grausiger u. ekelhafter Motive in der lat. Dichtung: H. R. Jauß [Hrsg.], Die nicht mehr schönen Künste [1968] 23/66; G. Williams, Change and decline [Berkeley 1978] 188/90. 254/61). Eine besonders intensive Nachwirkung hat ferner die Eingangspartie der Metamorphosen (1, 1/312) entfaltet. Auf das ebd. 1, 1/4 entwickelte literarische Programm finden sich Reflexe von Manilius an (S. Wheeler, Into new bodies. The incipit of Ovid's Metamorphoses as intertext in imperial latin literature: Callida Musa, Festschr. R. E. Fantham [2008] 147/60). Die Partien met. 1, 8/150 (Entstehung der Welt,

Schöpfung des Menschen, Wandel der Weltalter) u. ebd. 1, 252/312 (Sintflut) haben bei paganen u. christlichen Autoren zahlreiche Bezugnahmen, zustimmende wie kritische, provoziert. Will man O.' Einfluss im Einzelnen ermitteln, ist jeweils zu fragen, ob der Autor unmittelbar auf O. zurückgriff oder ob er sich zusätzlich an solche Vorlagen anschloss, die ihrerseits O. imitiert hatten. Zu berücksichtigen ist ferner die Neigung mancher Autoren, bei der Imitation mehrere Vorbilder miteinander zu kombinieren.

III. Pagane Literatur. a. Ovidius-Rezeption in griech. Literatur? 1. Lukian. Wieweit griechische Autoren auf O. Bezug nehmen, ist umstritten. Das gilt allerdings nicht für Lukian: Ver. hist. 2, 32/5 hat er bei der Darstellung des Personals der Träume auf met. 11, 640/2 zurückgegriffen (P. v. Möllendorff, Auf der Suche nach der verlogenen Wahrheit. Lukians wahre Geschichten [2000] 441f; zu weiteren Imitationen s. etwa ebd. 404. 407f; M. Hose, ‚The silence of the lambs?'. On Greek silence about Roman literature: Sánchez-Ostiz / Torres Guerra / Martínez 339).

2. Quintus Smyrnaeus. Ob Quintus in seinem Epos Posthomerica (4. Jh.) von lateinischen Dichtern nicht nur Vergil, sondern auch O. verpflichtet sei, wird in der Forschung seit längerem kontrovers diskutiert. So rechnet etwa R. Keydell (Gnomon 33 [1961] 276/84) damit, dass Quintus die Metamorphosen gelesen habe; nach A. James / K. Lee (A commentary on Quintus of Smyrna, Posthomerica 5 [Leiden 2000] 80/2. 91/3) ähneln vor allem die Reden von Ajax u. Odysseus (Quint. Smyrn. 5, 180/317) hinsichtlich der Argumentationsstruktur den Reden in met. 13, 1/381 (s. auch A. W. James, Quintus of Smyrna and Virgil: M. Baumbach / S. Bär [Hrsg.], Quintus Smyrnaeus [2007] 148f). Hingegen lehnt F. Vian (Quintus de Smyrne, La suite d'Homère 1 [Paris 1963] XXXIV) die Annahme eines unmittelbaren Einflusses des lat. Autors entschieden ab. Die Frage, ob u. ggf. in welchem Ausmaß Quintus mit O. vertraut war, bedarf noch weiterer Erörterung.

3. Nonnos. Zu *Nonnos (5. Jh.) erörtert die Forschung seit langem die Frage, ob man, wenn er in den Dionysiaka einen Stoff auf ähnliche Weise behandelt wie ein lat. Dichter, auf eine gemeinsame alexandrin. Quelle zu schließen habe (als selbstverständlich vorausgesetzt etwa von U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Phaethon: Hermes 18 [1883] 396) oder ob sich zeigen lasse, dass der Grieche unmittelbar aus dem lat. Werk schöpft. Stark belebt wurde die Diskussion durch J. Braune (Nonnos u. Ovid [1935]), der Vertrautheit des Nonnos mit O. aus der Darstellung von Phaethon, Kadmos, Aktaion u. Daphne in den Dion. ableiten möchte; Braunes Ansicht teilen u. a. J. Diggle (Euripides, Phaethon [Cambridge 1970] 180/200), R. Kannicht (Gnomon 44 [1972] 12) u. G. D'Ippolito (Nonno di Panopoli e i poeti latini: Sánchez-Ostiz / Torres Guerra / Martínez 311/32). S. Bezdechi (Nonnos şi Ovidiu [Sibiu 1941]) nimmt an, Nonnos habe auch die Amores, die Ars u. die Tristien benutzt. Abgelehnt wird die These einer Beeinflussung des Nonnos durch O. etwa von H. Herter (Ovidianum quintum: IllClassStud 8 [1981] 318/55) u. P. E. Knox (Phaethon in Ovid and Nonnus: ClassQuart 38 [1988] 536/51).

4. Musaios. Die Frage, ob *Musaios (Ende des 5. Jh.?) bei der Abfassung seines Epyllions Hero u. Leander Einzelheiten der Gedankenführung aus her. 18f übernommen hat, wird heute durchweg verneint (etwa G. Schott, Hero u. Leander bei Musaios u. Ovid, Diss. Köln [1957] 70/120; Th. Gelzer / C. Whitman [Hrsg.], Musaeus, Hero and Leander [London 1975] 304/7).

b. Lat. Literatur. 1. Prosa. a. Seneca d. J. Senecas Prosawerke enthalten manche Bezugnahmen auf O. (R. Degl'Innocenti Pierini, Echi delle elegie ovidiane dall'esilio nelle Consolationes ad Helviam e ad Polybium: StudItalFilolClass 52 [1980] 109/43; dies., Tra Ovidio e Seneca [Bologna 1990] 177/210; A. Borgo, Presenza ovidiana in Seneca: A. De Vivo / L. Spina [Hrsg.], ‚Come dice il poeta ...'. Percorsi greci e latini di parole poetiche [Napoli 1992] 131/8; A. De Vivo, Seneca scienziato e Ovidio: Gallo / Nicastri 40f). In ad Helv. u. ad Polyb. finden sich Anspielungen auf O.' Exildichtung, mit denen Seneca seine Situation als Relegierter beschreibt; so ist zB. ad Polyb. 18, 9 nach trist. 3, 14, 43/52 gestaltet. – In den Naturales Quaestiones zitiert Seneca des Öfteren aus den Metamorphosen, meist zur Stützung einer naturwissenschaftlichen Ansicht (nat. quaest. 1, 3, 4: met. 6, 65f; 2, 1, 2: met. 1, 55; 3, 10, 1: met. 15, 244f; 3, 15, 1: met. 15, 342f; 3, 20, 3: met. 15, 313f; 3, 20, 5: met. 15, 320f; 3, 20, 6: met. 15, 329f; 3, 26, 4: met. 15, 273/6; 5, 14, 1: met. 1, 388). Doch nicht in allen Fällen stimmt Se-

neca der Aussage des poetischen Texts vorbehaltlos zu; zB. lässt er met. 3, 305f (Jupiters Blitze) nur als Ausdruck dichterischer Freiheit gelten (nat. quaest. 2, 44, 1f). In der Darlegung über die Sintflut ebd. 3, 27/30 greift er mehrfach auf met. 1, 253/312 u. 2, 227/71 zurück; dabei erscheinen ihm die Verse ebd. 1, 285. 290. 292; 2, 264 als der Größe des Gegenstands angemessen, der Vers ebd. 1, 304 (nat lupus inter oves, fulvos vehit unda leones) hingegen als kindische Spielerei. Eine Apostrophe an den Dichter schließt die Partie der Kritik ab. Neben der Kosmologie aus met. 1 wird von Seneca in den Naturales quaestiones auch Pythagoras' Rede 15, 75/478 rezipiert (De Vivo aO. 49/51; s. auch oben).

β. Apuleius. Auf welch vielfältige Weise Apuleius in seinem Roman Metamorphosen auf O. zurückgegriffen hat, wird in jüngerer Zeit insbesondere hinsichtlich des Gattungswechsels untersucht (M. T. Scotti, Il proemio delle Metamorfosi tra Ovidio ed Apuleio: GiornItFilol 34 [1982] 43/61; J. K. Krabbe, The Metamorphoses of Apuleius [New York 1989] 37/81; H. Müller, Liebesbeziehungen in Ovids Metamorphosen u. ihr Einfluss auf den Roman des Apuleius [1998]; S. Mattiacci, Neoteric and elegiac echoes in the tale of Cupid and Psyche by Apuleius: M. Zimmerman [Hrsg.], Aspects of the golden ass 2 [Groningen 1998] 127/51; S. Harrison, Literary texture in the adultery-tales of Apuleius, Metamorphoses 9: R. R. Nauta [Hrsg.], Desultoria scientia [Leuven 2006] 19/31; N. Fick, La postérité des mythes grecs. Actéon chez Ovide et Apulée: Kaina pragmata, Festschr. J.-C. Carrière [Toulouse 2009] 169/78). Bereits Apuleius' Themenformulierung 1, 1, 1 nimmt auf met. 1, 1/4 Bezug (Scotti aO.; Krabbe aO. 43/5; Müller aO. 176/81). Die Beschreibung des Diana-Standbilds 2, 4, 2/6 evoziert die Erzählung von Actaeon met. 3, 138/252 (Krabbe aO. 54f), u. die Schilderung von Lucius' Rückverwandlung aus einem *Esel in einen Menschen 11, 13 hat zum Modell die Erzählung von Ios Rückverwandlung aus einer *Kuh in eine Nymphe met. 1, 738/50 (Krabbe aO. 48/50). Für Buch 11 insgesamt war ferner O.' Iphis-Erzählung met. 9, 666/797 wichtig. Auch O.' elegische Liebesdichtung spielt für Apuleius eine Rolle: So deutet J. Hindermann, Der elegische Esel. Apuleius' Metamorphosen u. Ovids Ars amatoria (2009) 20/32. 84/9. 185/203 die Beziehungen zwischen Lucius u. der Sklavin Photis, zwischen Socrates u. Meroe sowie zwischen Lucius u. der Göttin Isis als Analogien zu dem Verhältnis zwischen amator u. domina, wie es O. beschreibt.

γ. Mamertinus. In seinem dem Kaiser Maximian gewidmeten Genethliacus (Paneg. Lat. 11 [3]) aus dJ. 291 nC. (Cameron, Pagans 405) zitiert Mamertinus mit 15, 4 (267 Mynors): ubi silvae fuere, iam seges est die Formulierung her. 1, 53 (iam seges est, ubi Troia fuit), wobei er den Wortbestand nur geringfügig abwandelt, die Bedeutung aber in ihr diametrales Gegenteil verkehrt, ein seltener Typus von Referenz.

δ. Vibius Sequester. Vibius Sequesters Handbuch zur Erklärung geographischer Namen (4./5. Jh.) behandelt neben anderen auch O., vor allem met. 3. 15 u. fast. 4 (R. Gelsomino, Le fonti ovidiane di Vibio Sequestre [Bari 1962]; vgl. A. Breitenbach, Art. Lexikon II: o. Bd. 23, 12f).

ε. Fulgentius. *Fulgentius (wohl 6. Jh.) bezieht sich in myth. vielfach auf O. Die Auffassung J. C. Relihans, Fulgentius' Deutung sei ‚anti-Ovidian' (Ovid Metamorphoses 1, 1/4 and Fulgentius' Mitologiae: AmJournPhilol 105 [1984] 87/90), wird von M. Venuti (Allusioni ovidiane nel prologo delle Mythologiae di Fulgenzio: L. Cristante / S. Ravalico [Hrsg.], Il calamo della memoria [Trieste 2011] 51/64) abgelehnt.

2. Dichtung. a. Ovidianus poeta. Wer der O. nachahmende Dichter war, dessen Grab bei Itri die Inschrift ‚Ovidianus poeta | hic quiescit' trägt (CIL 10, 6127), ist nicht bekannt.

β. Sabinus. O.' Freund, der Epiker u. Elegiker Sabinus, verfasste nach Ausweis von am. 2, 18, 27/34 Briefelegien, die als Antworten der Adressaten von her. 1f. 4. 7. 12. 15 angelegt waren; die Gedichte sind verloren.

γ. Manilius. Zwischen den vielleicht 9/22 nC. entstandenen Astronomica des Manilius u. O.' Œuvre finden sich manche Berührungen (E. Flores, Il poeta Manilio, ultimo degli Augustei, e Ovidio: Gallo / Nicastri 27/38); nur bei den zuletzt verfassten Teilen des Lehrgedichts ist O.' Priorität zweifelsfrei sicher.

δ. Appendix Tibulliana. aa. Lygdamus. Der Verfasser der Elegien 3, 1/6 des Corpus Tibullianum, der sich in 3, 2, 19 Lygdamus nennt u. dessen (mit trist. 4, 10, 6 identische) Angabe 3, 5, 18 vielleicht auf das Jahr 69 nC.

zu beziehen ist (Tränkle aO. [o. Sp. 635] 62f. 145/7), hat O.' Œuvre intensiv rezipiert, wie zahlreiche Beispiele zeigen (ebd. 60).

bb. Sulpicia. Auch die unter dem Namen einer Sulpicia stehenden Elegien 3, 8/18 des Corpus Tibullianum lassen O.' Einfluss erkennen (N. Holzberg, Four poets and a poetess or a portrait of the poet as a young man?: ClassJourn 94 [1999] 169/91). – In Priap. carm. 2 (über sexuelles Versagen) finden sich starke Konvergenzen mit am. 3, 7 (Tränkle aO. 345/7).

ε. Seneca. Die Bedeutung, die O. für den Tragiker Seneca hatte, wird seit längerem intensiv erforscht (u. a. G. Mazzoli, Seneca e la poesia [Milano 1970]; R. Jakobi, Der Einfluss Ovids auf den Tragiker Seneca [1988]; A. Schiesaro, The passions in play. ‚Thyestes' and the dynamics of Senecan drama [Cambridge 2003] 70/138; C. A. J. Littlewood, Self-representation and illusion in Senecan tragedy [Oxford 2004] 259/301; Ch. Trinacty, Seneca's Heroides: ClassJourn 103 [2007] 63/78). Neben den Metamorphosen sind auch die Heroides wichtige Referenztexte; eine immense Anzahl von loci similes hat Jakobi aO. für sämtliche Tragödien Senecas systematisch erschlossen u. interpretiert. Die Erzählung von Tereus, Procne u. Philomela in met. 6 ist eine bedeutende Quelle für die Darstellung von Perversion u. Grausamkeit im Thyestes-Drama (Jakobi aO. 204f) u. lässt sich als eine der stärksten ‚proto-senecanischen' Partien bei O. kennzeichnen (Schiesaro aO. 70/138). Im Einzelnen ist zB. der Bericht des Boten, wie Hippolytus die Kontrolle über sein Gespann verliert (Phaedr. 1068/92), durchsetzt mit Anklängen an O.' Phaethon-Darstellung (met. 1, 751/2, 400), auf die Phaedr. 1090/2 verwiesen wird. Das Medea-Drama verdankt Wesentliches den Heroides, zB. nimmt die Selbstaussage der Protagonistin Medea nunc sum (910), Hypsipyles Worte her. 6, 151 (Medeae Medea forem) auf. Aufs Ganze gesehen lässt Seneca mit seinen Bezugnahmen auf O. Ähnlichkeiten u. Unterschiede zwischen den Gattungen Elegie u. Tragödie hervortreten (Trinacty aO.).

ζ. Lucan. Wie auch andere kaiserzeitliche Epiker hat *Lucan vielfach aus O. geschöpft. Nachwirkung von O.' Schlachtbeschreibungen met. 5, 1/235 u. 12, 210/535 findet sich namentlich in der Schilderung der Seeschlacht bei Marseille 3, 509/762 (P. Esposito, Tra una battaglia e l'altra. Tracce ovidiane nella ‚Pharsalia': Vichiana 16 [1987] 48/70; ders., Lucano e Ovidio: Gallo / Nicastri 57/76). Besonders die Eingangspartie des bellum civile verrät Einfluss O.' (S. Wheeler, Lucan's reception of Ovid's Metamorphoses: Tissol / Wheeler 369/71). So erinnert schon 1, 1 an eine ovidische Junktur (met. 12, 583). In 1, 33/66 erscheint Kaiser *Nero als ein rechtes Gegenbild zu O.' Phaethon (S. Hinds, Generalising about Ovid: A. J. Boyle [Hrsg.], The imperial Muse [Victoria 1988] 24/9). Sich den Gründen des Bürgerkriegs zuwendend (1, 67/182), evoziert Lucan mit 1, 67 die ersten beiden Verse der Metamorphosen. Kurz darauf (1, 74) kennzeichnet er unter Rückgriff auf met. 2, 298f den durch den Bürgerkrieg bewirkten Niedergang Roms als einen Rückfall in den einstigen Chaoszustand der Welt. Unter den Gründen für den Bürgerkrieg wird in 1, 158/82 die moralische Verderbnis des röm. Volks mit Farben gemalt, die O.' Schilderung des eisernen Zeitalters met. 1, 127/50 entlehnt sind. Des Weiteren lässt der Dichter Caesar zu Beginn des Bürgerkriegs handeln, wie Ovid. met. 1, 163/98 Jupiter handeln lässt, nachdem die Nachkommen der Giganten sich gegen die Götter aufzulehnen begonnen haben (Feeney 295f). Schließlich hat Lucan Caesars Gebet an Jupiter 1, 195/200 nach dem Gebet für Augustus met. 15, 861/70 modelliert; diese Imitation verweist darauf, dass die ‚histoire' von Lucans Epos der Beginn jenes Prozesses ist, dessen Vollendung von O. am Ende der Metamorphosen markiert wird (Feeney 293f). Indes, die Metamorphosen enthalten zwar in den Büchern 14 u. 15 eine Darstellung römischer Geschichte, als Ganzes aber sind sie dank ihrer thematischen Vielfalt u. der Amalgamierung verschiedener literarischer Genera doch etwas sehr anderes als eine historische Erzählung im Stile Lucans.

η. Valerius Flaccus. Dass Valerius Flaccus in seinem Epos Argonautica nicht allein Apollonios Rhodios u. Vergil, sondern auch O. rezipiert hat, ist erst in jüngerer Zeit von der Forschung recht beachtet worden (E. Frank, An Ovidian episode in Valerius Flaccus' Argonautica: RendicIstLomb 105 [Milano 1971] 320/9; E. Burck, Die Befreiung der Andromeda bei Ovid u. der Hesione bei Valerius Flaccus [met. 4, 663/764; argon. 2, 451/578]: WienStud NF 10 [1976] 221/38; M. v. Albrecht, Die Erzählung von Io bei Ovid

u. Valerius Flaccus [Ovid. met. 1, 583/751; Val. Flacc. 4, 344/422]: WürzbJbb 3 [1977] 139/48; F. Bessone, Valerius Flaccus u. die Medeen des Ovid: U. Eigler / E. Lefèvre [Hrsg.], Ratis omnia vincet [1998] 141/71; G. Aricò, ... ignotas iubet ire vias. Die Io-Geschichte bei Valerius Flaccus: ebd. 285/92; O. Fuà, Ipotesti di una centauromachia [Val. Flacc. 1, 140/8]: Sandalion 21/22 [1998/99] 47/55; T. Stover, Confronting Medea. Genre, gender, and allusion in the Argonautica of Valerius Flaccus: ClassPhilol 98 [2003] 123/47; U. Auhagen, Medea zwischen Ratio u. Ratlosigkeit: F. Spaltenstein [Hrsg.], Unters. zu den Argonautica des Val. Flacc. [2004] 91/103; M. A. J. Heerink, Going a step further. Valerius Flaccus' metapoetical reading of Propertius' Hylas: ClassQuart NS 57 [2007] 606/20; P. Davis, Remembering Ovid. The Io episode in Valerius Flaccus' Argonautica: Antichthon 43 [2009] 1/11). Bei der *Orpheus in den Mund gelegten Io-Erzählung (4, 344/422) kommt es Valerius stärker als O. (met. 1, 583/751) auf den Kontrast zwischen Erniedrigung u. Erhöhung der Protagonistin an; zu Valerius' Referenztexten gehört auch her. 14, 85/108. – Wenn Valerius 2, 451/578 schildert, wie Hercules Hesione, die auf einem Felsenriff täglich von einem Meerungeheuer bedroht wird, aus ihrer misslichen Lage befreit, so handelt es sich um eine Geschichte, die zwar zur Argosage gehörte, bei Apollonius v. Rhodos aber fehlte: Valerius' Erzählung ist durch die ovidische Darstellung der Andromeda-Sage (met. 4, 663/739) angeregt. – In seiner Erzählung von Hercules' Liebling Hylas (3, 481/610) fügt Valerius Elemente aus O.' Narcissus- u. Hermaphroditus-Geschichten ein (met. 3, 339/510; 4, 271/388); zugleich greift er auf Properz' Elegie 1, 20 zurück, die manche Ähnlichkeiten mit jenen O.partien aufweist: ,Valerius' Hylas alludes to Propertius' Hylas through Ovid's Narcissus' (Heerink aO. 614). – Für die Porträtierung Medeas sind O.' verschiedenen Genera angehörende Darstellungen dieser Heroine wichtig geworden: So hat Valerius von O. das Verfahren gelernt, auf den schrecklichen Ausgang anzuspielen (,ironische Präfiguration'), u. zeichnet mit den Bezugnahmen auf O. eine Gestalt, die weit mehr als die des Apollonios tragische Züge aufweist (Bessone aO. 159).

ϑ. *Statius.* Statius fühlt sich nicht nur Vergils Erbe verpflichtet (Theb. 12, 810/9; silv. 4, 4, 53. 7, 25/7), sondern hat auch O. in seinen beiden Epen u. in seinen lyrischen Gedichten intensiv rezipiert (J. H. Mozley, Statius as an imitator of Vergil and Ovid: ClassWeekly 27 [1933] 33/8; D. Vessey, Statius and the Thebaid [Cambridge 1973]; A. M. Keith, Ovidian personae in Statius' Thebaid: Tissol / Wheeler 381/402; dies., Ovid's Theban narrative in Statius' Thebaid: Nelis 181/207; K. Pollmann [Hrsg.], Statius, Thebaid 12 [Paderborn 2004] 30. 55/7. 311 s. v. O.). Was die Thebais (ca. 79/91 nC.) betrifft, so werden dort zB. die Mitglieder von Ödipus' Familie mit Bezug auf die Schilderung von Kadmos' Haus in met. 3f charakterisiert. Außerdem evoziert die Zeichnung der Furie Tisiphone ihren Gegenpart bei O. in met. 4 (Keith, Personae aO.; dies., Narrative aO.). – Für die Beschreibung des Ursprungs der Arkader, des ältesten Volks der Erde, in Theb. 4, 275/81 dient der Abschnitt fast. 2, 289/302 als Modell (Vessey aO. 201). – Wenn Juno beschließt, Somnus durch ihre Botin Iris beauftragen zu lassen, dass er die Thebaner in tiefen Schlaf versenke, so sind diese Intervention Theb. 10, 70/83 u. die Ekphrasis der Grottenwohnung des Somnus ebd. 10, 84/117 nach met. 11, 583/615 gestaltet (Vessey aO. 304f; Dewar 396f). – Indem Statius als Thema der Achilleis formuliert: tota iuvenem (scil. Achillem) deducere Troia (7), bezieht er sich auf das met. 1, 1/4 entwickelte literar. Programm: Es geht nach O.' Vorbild darum, ,den jugendlichen Helden als Liebhaber aus dem ganzen Troia-Stoff heraus in einzelnen Episoden nach Art der Kleindichtung' darzustellen (S. Koster, Liebe u. Krieg in der ,Achilleis' des Statius: WürzbJbb NF 5 [1979] 195f). Dementsprechend lässt sich in der Achilleis nicht nur eine durchgängige Imitation von O.' Stil (Dewar 395f), sondern auch eine durchgängige Anspielung auf die narrative Ästhetik der Metamorphosen entdecken (Hinds, Allusion 135/42): Hinsichtlich von ,courtship and rape, disguise, deception, cross-dressing, ambiguities of sex, gender and identity' (ebd. 136f) sind die Metamorphosen ,code model' (,modello codice') im Sinne von G. B. Conte (Memoria dei poeti e sistema letterario. Catullo, Virgilio, Ovidio, Lucano[2] [Torino 1985] 121f), allerdings erschöpft sich das polychrome Werk O.' nicht in den von Hinds, Allusion genannten inhaltlichen Elementen. Für Deidamias Rede an Achill u. dessen Reaktion (1, 927/60) ist her.

13 Modelltext (G. Rosati, Momenti e forme della fortuna antica di Ovidio: Picone / Zimmermann aO. [o. Sp. 639] 43/62). – In silv. 2, 3, einem hexametrischen Genethliakon für des Dichters Gönner Atedius Melior, legt Statius eine im Stile von met. 1, 452/567. 689/712 erfundene Erzählung über erotische Verfolgung vor (Ph. Hardie, Statius' Ovidian poetics and the tree of Atedius Melior [Silv. 2, 3]: R. R. Nauta / H.-J. van Dam / J. J. L. Smolenaars [Hrsg.], Flavian poetry [Leiden 2006] 207/21; Dewar 398/402). Das ebenfalls hexametrische Epikedion silv. 2, 4, dem plötzlich verstorbenen *Papageien des Atedius Melior gewidmet, ist als ein Gegenstück zu am. 2, 6 konzipiert (S. K. Myers, Psittacus redux: Vertis in usum, Festschr. E. Courtney [2002] 189/99; M. Rühl, Lit. gewordener Augenblick. Die Silven des Statius im Kontext literar. u. sozialer Bedingungen von Dichtung [2006] 203/10).

ι. *Silius Italicus.* Silius Italicus, ein großer Verehrer Vergils, hat wesentliche Elemente seines *Epos über den zweiten Punischen Krieg, etwa die Götterhandlung u. Kampfszenen, nach dem bewunderten Vorbild gestaltet, aber auch O. in beträchtlichem Ausmaß rezipiert. Dabei kommt es ihm im Unterschied zu anderen frühkaiserzeitlichen Epikern weniger auf zitathaft markierte Bezüge an als auf die Nachbildung ovidischer Szenen u. die Schaffung analoger Situationen (R. T. Bruère, Color Ovidianus in Silius' Punica 1/7: N. I. Herescu, Ovidiana [Paris 1958] 475/99; ders., Color Ovidianus in Silius' Punica 8/17: ClassPhilol 54 [1959] 228/45; M. v. Albrecht, From elegy to epic [Leiden 1999] 301/16; M. Wilson, Ovidian Silius: Arethusa 37 [2004] 225/49; E. M. Ariemma, Tipologie intertestuali nei Punica di Silio Italico: L. Zurli / P. Mastandrea [Hrsg.], Poesia latina, nuova e-filologia [Roma 2009] 341/52). Ein charakteristisches Beispiel für silianische O.imitationen ist der Abschnitt über Didos Schwester Anna 8, 25/241, der durch fast. 3, 543/624 angeregt ist: Silius kombiniert hier das ovidische Element mit Bezugnahmen auf Verg. Aen. 4. Ähnliche Nachbildungen ovidischer Szenen sind 17, 1/47 (nach fast. 4, 291/348) u. 2, 463f (nach met. 8, 780/822). Ferner finden sich bei Silius Szenen, die in Analogie zu ovidischen erfunden sind, etwa der Besuch des Bacchus bei dem in bescheidenen Verhältnissen lebenden Kampaner Falernus 7, 162/211, gestaltet nach (den durch Kallimachos' Hekale angeregten) Schilderungen met. 8, 611/724 u. fast. 5, 493/544 (Bruère, Punica 1/7 aO. 491/5; D. Vessey, The myth of Falernus in Silius, Punica 7: ClassJourn 68 [1973] 240/6; Wilson aO. 228f). Zu den von Silius verwendeten Rezeptionstypen gehören schließlich solche aitiologischen Erzählungen, die zwar kein unmittelbares Vorbild bei O. haben, aber doch in dessen Stil gehalten sind, zB. die Erklärung des Namens Capua (11, 291/7; Wilson aO. 229f).

κ. *Martial.* Der Dichter Martial hat O. in einer vom Vorgänger nicht gepflegten Gattung, dem *Epigramm, intensiv rezipiert (R. A. Pitcher, Martial's debt to Ovid: F. Grewing [Hrsg.], Toto notus in orbe [1998] 59/76; A. Fusi, Marziale e la fama di Ovidio [nota a Martial. 5, 10]: RivFilolIstrClass 128 [2000] 313/22; C. Williams, Ovid, Martial, and poetic immortality: Tissol / Wheeler 417/33; N. Holzberg, Martial, the book, and Ovid: Nelis 209/24; S. Casali, Il popolo dotto, il popolo corrotto: Landolfi / Monella aO. [o. Sp. 639] 13/55; C. Williams, Identified quotations and literary models. The example of Martial 2, 41: Nauta / van Dam / Smolenaars aO. 329/48; M. Janka, Paelignus, puto, dixerat poeta [Martial. 2, 41, 2]: R. K. Gibson / S. J. Green / A. R. Sharrock [Hrsg.], The art of love [Oxford 2006] 279/97). Wie sehr die Analyse der O.rezeption das Verständnis von Martials Dichtung u. Poetologie im Ganzen fördern kann, legt exemplarisch Hinds, Ovid dar. – Allein in sechs Gedichten erscheint O.' Name (1, 61, 6; 2, 41, 2; 3, 38, 10; 5, 10, 10; 12, 44, 6; 14, 192), wobei zweimal Corinna erwähnt wird (5, 10; 12, 44); doch auch in zahlreichen anderen Epigrammen finden sich Reflexe auf das Œuvre des Dichters. – Die am. 1, 15 niedergelegten Gedanken über die Unsterblichkeit, die der Dichter mit seinem Œuvre gewinnen könne, werden von Martial 10, 2; 8, 61; 1, 61; 8, 73; 5, 10 aufgenommen (Williams, Ovid aO.). Eine besondere Rolle spielt für Martial die Ars amatoria. Hatte O. mit ars 1, 1f (si quis ...) den Kreis der erwünschten Leser bestimmt, so gibt Martial im Prosabrief zu Buch 1, im Gegensatz zu O., mit si quis an, welche Leser er nicht wünscht. In 2, 41 erweist sich Martial mit der Anweisung: ride, si sapis, o puella, ride als geistreicher Exeget der Ars (3, 281/92); dieses Epigramm enthält auch einen der in lateinischer Literatur seltenen Fälle von ‚identified quotation' (Williams, Quotations aO. 334/6). – Auch Bezug-

nahmen auf die Tristien u. die Metamorphosen finden sich bei Martial (Hinds, Allusion 130/5; ders., Ovid 130f. 138).

λ. Juvenal. Wie bei Martial u. Apuleius ist die O.rezeption bei dem Satiriker *Juvenal mit einem Gattungswechsel verbunden (Materialien: G. Highet, Juvenal's bookcase: AmJournPhilol 72 [1951] 369/94; E. Thomas, Ovidian echoes in Juvenal: Herescu aO. 505/25; dies., Some aspects of ovidian influence on Juvenal: Orpheus 7 [1960] 35/44; D. Nardo, La sesta satira di Giovenale e la tradizione erotico-elegiaca latina [Padova 1973]). Ein instruktives Beispiel für Bezugnahmen auf O. ist die Darstellung des Treibens von effeminati 2, 84f: In dieser Beschreibung wirken zusammen die Darstellung Pygmalions met. 10, 264f sowie die des Hercules, der im Dienst der lydischen Königin Omphale steht (her. 9, 57. 71; Ch. Schmitz, Das Satirische in Juvenals Satiren [2000] 179f; ferner ebd. 98. 175f. 185f. 192; *Effeminatus).

μ. Ciris. Das in der Appendix Vergiliana enthaltene Epyllion Ciris, das vielleicht im 2. Jh. nC. entstanden ist (so R. O. A. M. Lyne, The dating of the Ciris: ClassQuart NS 21 [1971] 233/53), enthält zahlreiche sprachliche u. motivische Berührungen mit O., namentlich mit der Scylla-Erzählung met. 8, 6/154 (R. F. Thomason, The Ciris and Ovid: ClassPhilol 18 [1923] 239/62; R. O. A. M. Lyne [Hrsg.], Ciris [Cambridge 1978] 173. 175. 180. 265f. 275. 277).

ν. Epistula Didonis ad Aeneam. Die im Cod. Salmasianus überlieferte anonyme Epistula Didonis ad Aeneam (Anth. Lat. 71 S. B.), wohl im 4. Jh. entstanden (G. Solimano [Hrsg.], Epistula Didonis ad Aeneam [Genova 1988]; U. Schmitzer, Der Königin Nachtlied: ders. [Hrsg.], Suus cuique mos [2006] 23), kombiniert die Rezeption von Verg. Aen. 4 u. her. 7: Der Gebrauch des daktylischen Hexameters verweist auf den epischen Referenztext, die Formung als Heroinenbrief auf O. (Dörrie aO. [o. Sp. 645] 97; S. McGill, Rewriting Dido. Ovid, Virgil and the Epistula Didonis ad Aeneam [Anth. Lat. 71 S. B.]: ClassMed 60 [2009] 177/99). Mit Vers 9 ⟨nam me magis mortis⟩ fata vocant nimmt die Briefschreiberin her. 7, 1 (sic ubi fata vocant) auf, eine geradezu programmatische Referenz.

ο. Claudian. Der mit vielen klass. Autoren bestens vertraute Claudian kannte auch O. gut. Allerdings lassen sich nicht alle von A. H. Eaton (The influence of Ovid on Claudian [Washington, D.C. 1943]) erwähnten Formulierungen als Entlehnung aus O. selbst verstehen; es ist vielmehr zu berücksichtigen, dass Claudian etwa auch Junkturen der Dichter Lucan, Statius u. Silius Italicus, die ihrerseits O. rezipiert hatten, übernahm (U. Keudel, Poetische Vorläufer u. Vorbilder in Claudians De consulatu Stilichonis [1970] 21; J.-L. Charlet, Un exemple de la lecture d'Ovide par Claudien: Gallo / Nicastri 121/31; *Claudianus I). Für De raptu Proserpinae war wohl ein orphisches Gedicht der hellenist. Zeit Hauptvorlage, daneben spielten aber auch O.' Erzählungen met. 5, 341/571. 642/61 u. fast. 4, 393/620 eine wichtige Rolle (A. Cameron, Claudian. Poetry and propaganda at the court of Honorius [Oxford 1970] 310). Hatte O. dem tradierten *Mythos eine Intervention der Venus neu eingefügt (met. 5, 364/84), so weist auch Claudian Venus einen Part zu, lässt die Göttin aber nicht aus eigenem Antrieb, sondern auf Geheiß Jupiters agieren (rapt. Pros. 1, 214/36). Unterschiedlich ist auch die Zeichnung von Plutos Charakter: Handelt er bei O. aus brutaler Leidenschaft, legt er bei Claudian als Bräutigam Zärtlichkeit an den Tag (Ch. Ratkowitsch, Die Gewebe in Claudians Epos De raptu Proserpinae: dies. [Hrsg.], Die poetische Ekphrasis von Kunstwerken [Wien 2006] 27). Besonders wichtig ist das Gewebe, an dem Proserpina vor ihrer Entführung arbeitet u. das eine vornehmlich an met. 1, 5/75 orientierte Kosmogonie darstellt: Als die Gottheit, die das Urchaos in Ordnung überführt, erscheint allerdings nicht deus et melior ... natura (‚ein Gott, nämlich die bessere Natur', ebd. 1, 21), sondern Natura parens (1, 249/53; Ratkowitsch aO. 24/7). – Wenn Claud. paneg. VI cons. Hon. 560/77 (285 Hall) schildert, wie beim Einzug des Honorius in Rom die Zuschauerinnen die prächtige Erscheinung des Kaisers bewundern u. ein junges Mädchen seine Amme fragt, was es mit der Rüstung der Soldaten auf sich habe, so evoziert dies die Partie ars 1, 219/28, worin der junge Mann angewiesen wird, wie er die Fragen des begehrten Mädchens bei dem erwarteten Triumphzug des jungen Gaius Caesar beantworten soll. Durch die Anspielung auf O. verblendet Claudian sein episches Enkomion mit einem Element der Liebeselegie (Dewar 408/12). – In carm. min. 27 (De Phoenice)

verweisen u. a. die der Nahrung des Vogels gewidmeten Verse 13/6 (370 Hall) mit ihrer Struktur ,non ..., non ..., sed ...' auf met. 15, 393f innerhalb der Phoenix-Darstellung (M. L. Ricci [Hrsg.], Claudii Claudiani Phoenix [carm. min. 27] [Bari 1981] XXXVIII). – Das in der Appendix zu Claudian überlieferte, nicht sicher zu datierende Gedicht Laus Herculis schöpft aus einer ganzen Reihe von Prätexten: Neben Sen. Herc. fur. sind besonders met. 1, 751/2, 400 u. 9, 285/301 wichtig (S. Guex [Hrsg.], PsClaudien. Laus Herculis [Bern 2000] 31f. 37f; Index: 222/4; zum Problem der Datierung J. Gruber: Plekos 3 [2001] 53/6).

π. Rutilius Namatianus. In De reditu suo sive iter Gallicum lädt Rutilius die Schilderung seines Abschieds von Rom mit Emotionen auf, die der schmerzlichen Tonlage entsprechen, in welcher der relegierte O. die dauerhafte Trennung von Rom dargestellt hatte; ja noch bevor er den Aufbruch aus der Hauptstadt erzählt, gibt Rutilius seiner Sehnsucht nach Rom Ausdruck, indem er in 1, 5f (89 Doblhofer) O.' Makarismos trist. 3, 12, 25f geradezu zitiert. Auch dass Rutilius für sein poetisches Itinerar das elegische Distichon wählt, ist als Verweis auf O. zu verstehen (A. Fo, Ritorno a Claudio Rutilio Namaziano: Materiali e discussioni 22 [1989] 49/74; G. Tissol, Ovid and the exilic journey of Rutilius Namatianus: Tissol / Wheeler 435/46; J. Soler, Écritures du voyage [Paris 2005] 272/83; S. Döpp, Art. Italia II [literaturgeschichtlich]: o. Bd. 18, 1336/8).

IV. Christl. Literatur. a. Ovidius-Rezeption in literar. Gattungen. Die O.rezeption christlicher Autoren ist in hohem Maße von einer Intention geleitet, welche bündig Prud. apoth. 380/93 (CCL 126, 90) formuliert hat: Es ging den Christen darum, die von Prudentius metaphorisch mit dem Namen von Musikinstrumenten (*Musik III) bezeichneten Literaturgattungen ganz u. gar mit dem Gehalt der neuen Religion zu erfüllen: Die klass. pagane Literatur soll nicht zurückgewiesen, sondern ins Christliche transponiert werden (C. Heinz, Mehrfache Intertextualität bei Prudentius [2007] 121/36). Allem Anschein nach hatte Prudentius den Eindruck, das apoth. 380/93 (CCL 126, 90) skizzierte poetische Programm sei um dJ. 400 bereits zu einem guten Teil erfüllt (ebd. 392). In Wirklichkeit war jedoch der Vorgang der Erschließung literarischer Gattungen für die christl. Lehre zu Prudentius' Lebzeiten noch nicht abgeschlossen, sondern setzte sich in den weiteren Jahrzehnten der Spätantike fort. Die Christianisierung bewirkte nun eine tiefgreifende Transformation des Tradierten u. entfaltete eben damit ein (lange verkanntes u. bis heute nicht ausreichend gewürdigtes) immenses Potential an Innovation: Das zeigen beispielsweise im Bereich der erzählenden Literatur die Bibelepen, das allegorische sowie das hagiographische Epos. Auf das entschieden Neue, das durch die Adaptation der literar. Tradition hervorgebracht wird, richtet die Forschung seit einigen Jahrzehnten verstärkt den Blick (R. Herzog, Die Bibelepik der lat. Spätantike [1975]; ders., Probleme der heidn.-christl. Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus v. Nola: A. Cameron [Hrsg.], Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident [Genève 1977] 373/411; J. Fontaine, Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien [Paris 1981]; K. Pollmann, The transformation of the epic genre in Christian Late Antiquity: StudPatr 36 [Leuven 2001] 61/75). Ein wesentliches Prinzip, dem viele christliche Autoren folgten, war das des rechten Gebrauchs der paganen Überlieferung (Ch. Gnilka, ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur 1/2 [1984/93]). Für die Interpretation der christl. Texte genügt es freilich nicht, im Einzelfall die Anwendung des Prinzips der Chresis zu konstatieren, vielmehr kommt es darauf an, die jeweiligen Konkretisierungen, den Grad der Referentialität u. die Funktionen der intertextuellen Bezüge zu untersuchen.

b. Konvergenzen zwischen Ovidius' Œuvre u. dem Christentum? Aufs Ganze gesehen bietet im Falle O.' die christl. Rezeption angesichts des beträchtlichen Umfangs u. der thematischen Vielfalt seines Œuvres ein breites Spektrum, das sich nicht auf ein paar große Linien reduzieren lässt. Was einem christl. Autor entgegenkommen mochte, war, dass einzelne Elemente in O.' Darstellung des Weltanfangs met. 1, 5/433 Nähe zum Genesisbuch des AT aufweisen: Das gilt zB. für die Charakterisierung des Weltschöpfers, der mundi fabricator oder opifex rerum heißt (ebd. 1, 57. 79), u. die Aussage, dem Menschen sei bei der Erschaffung der Lebewesen eine Sonderstellung zugewiesen worden (ebd. 1, 76/8). Bereits Lact. inst. 1, 5,

13; 2, 8, 63f hat die Parallelität der einschlägigen Formulierungen in Gen. u. bei O. hervorgehoben. Auch in der modernen Forschung wird eine Einwirkung von Gen. auf O. mit guten Gründen erwogen; u. a. ist man darauf aufmerksam geworden, wie sehr O.' Erzählung von einem neuen, besonders frevelhaften Menschengeschlecht u. von einer als göttliches Strafgericht dienenden, großen Flut in met. 1, 253/415 der Sintflut-Darstellung in Gen. entspricht (F. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos 1 [Basel 1962] 125/9; F. Bömer [Hrsg.], P. O. Naso, Metamorphosen 1 [1969] 42. 45; W. Speyer, Spuren der ,Genesis' in Ovids Metamorphosen?: Kontinuität u. Wandel, Festschr. F. Munari [1986] 90/9; A. H. F. Griffin, Ovid's universal flood: Hermathena 152 [1992] 39/58; K. F. B. Fletcher, Ovidian ,correction' of the biblical flood?: ClassPhilol 105 [2010] 209/13; *Noe). – Des Weiteren mag den Christen entgegengekommen sein, dass die Autorinstanz in O.' Werken, der jeweilige Erzähler, im Sinne der seit langem betriebenen Mythenkritik des Öfteren ein gebrochenes Verhältnis zu Mythos u. Götterwelt erkennen lässt (s. o. Sp. 639): Christliche Polemik gegen pagane Mythen konnte, wie etwa Lact. inst. 1 mit dem Titel De falsa religione zeigt, an solche Problematisierung bequem anknüpfen. – Im Blick auf die Entfaltung christlicher O.rezeption ist ferner eine These bedeutsam, die Fränkel 81f in einer Interpretation der Schilderung von Hercules' Tod met. 9, 239/72 entwickelt hat: Als Hercules seinen Flammentod auf dem Oeta vorbereitet, unternimmt es Jupiter, die im Himmel versammelten Götter zu beruhigen. Hercules, der alles besiegt habe, werde auch das Feuer besiegen, habe Vulcanus doch nur über den Teil von Hercules' Person Macht, der von seiner Mutter (Alcmene) stamme, während der von ihm, Jupiter, herrührende Teil dem Tod nicht verfallen, sondern ewig sei. Diesen Teil wolle er, wenn Hercules sein irdisches Dasein vollendet habe, im Himmel empfangen. Im Verbrennen habe Hercules, so fährt der Erzähler fort, die Züge Jupiters bewahrt, die sterblichen Glieder aber abgestreift. Wie Fränkel hervorhebt, wird hier die bei O. auch sonst begegnende Vorstellung zweier Naturen innerhalb eines einzigen Ichs einer theologischen Spekulation zugrunde gelegt. So nehme O., zwischen der paganen u. christl. Welt stehend, das Dogma der beiden Naturen in Christus, das zum ersten Mal in Tertullians etwa 207/08 nC. entstandenem Traktat adv. Prax. 27 in ganz ähnlicher Formulierung begegne, (unbewusst) vorweg. Die Analogie der Denkformen wird von Fränkel als Ausdruck einer die religiösen Grenzen überschreitenden Zeitströmung verstanden. Dass Tertullian u. andere Christen von O. abhängen, behauptet Fränkel durchaus nicht; gleichwohl wird seine O.deutung oft pauschal abgelehnt (eine Reihe von Kritikern nennt H. Bernsdorff, Kunstwerke u. Verwandlungen [2000] 67/71; seine eigene Ablehnung begründet Bernsdorff ebd. 71). Fränkels Charakterisierung O.' als eines Dichters ,between two worlds' aufnehmend, hat dann R. Herzog dargelegt, dass O.' Darstellung von Verwandlungen das Konzept der ,Dauer im Ende' zugrunde liegt: Damit ergebe sich eine strukturelle Nähe der ovidischen Metamorphosengeschichten zu Verwandlung u. Gericht in der christl. Eschatologie (Vom Aufhören. Darstellungsformen menschlicher Dauer im Ende: K. Stierle / R. Warning [Hrsg.], Das Ende [1996] 283/329). Namentlich Fränkels u. Herzogs Überlegungen zeigen, dass das Verhältnis der christl. Autoren zu O. keineswegs das einer schieren Antinomie sein muss. – Wie für die paganen Autoren spielte auch für die christl. die Eingangspartie der Metamorphosen eine besondere Rolle. Im Einzelnen waren es vor allem folgende Motive, mit denen sich die Christen produktiv auseinandergesetzt haben: der Konflikt der Elemente zu Beginn der Weltentstehung (met. 1, 19f; zB. PsOrient. comm. 1, 601/6 [CSEL 16, 227]; Roberts 411); der aufrechte, den Blick zum Himmel u. damit Gotteserkenntnis ermöglichende Gang des Menschen (met. 1, 82/6; zB. Mar. Victor. aleth. 1, 211f [CCL 128, 137]; PsHilar. Pict. gen. 114f. 132/4 [CSEL 23, 235f]; Alc. Avit. carm. 1, 59. 70. 124. 130 [MG AA 6, 2, 204/6]); der Mensch als Herr der Schöpfung (met. 1, 76f; zB. PsHilar. Pict. gen. 112f [CSEL 23, 235]; Drac. laud. 1, 331/6 [1, 167f Moussy]); Gott als Schöpfer des Menschen ein opifex (met. 1, 79; Auson. ephem. 3, 8 [9 Green]; PsHilar. Pict. gen. 121 [CSEL 23, 235]; Rust. Help. benef. 51 [136 Corsaro]; Paulin. Nol. carm. 5, 8 [CSEL 30, 4]; Alc. Avit. carm. 1, 76 [MG AA 6, 2, 205]; vgl. Drac. laud. 1, 434 [173 M.]).

c. Griechisch: Gregor v. Naz. Er greift in seiner Elegie carm. 1, 2, 29, 77/82 (PG 37,

890) auf medic. 31/4 zurück (K. Heldmann, Ovid über den Pfau. Zum Lobe der Schönheit: Hermes 110 [1982] 379f; Hose aO. [o. Sp. 647] 337 nr. 25).

d. Lateinisch. 1. Prosa. a. Tertullian. In der nach 203 nC. verfassten Schrift Adversus Valentinianos verspottet Tertullian die Häretiker mit der Bemerkung, sämtlichen von ihnen angenommenen Wesen sei es eigen, in alle anderen übergehen zu können: Hätte O. von solchen unzähligen Möglichkeiten der Metamorphose gewusst, hätte er sein Buch vernichtet (adv. Val. 12). Tertullian gibt hier zu erkennen, dass er O.' Epos als das für sein Thema einschlägige Werk betrachtet.

β. Arnobius. Wiewohl es für den Apologeten Arnobius nahegelegen hätte, nimmt er in seiner Schrift Adversus nationes (ca. 305 nC.) nicht O. zum Zeugen, wenn er gegen pagane Mythologie polemisiert (sondern zB. *Cicero). Hingegen bezieht er sich nat. 2, 39/42 auf O., wo er gegen die Auffassung streitet, die Seelen der Menschen seien von Gott auf die Erde gesandt worden: Zur Stützung seiner Argumentation zeichnet er ein farbiges Bild der moralischen Depravation des Menschen, wobei er nicht allein aus popularphilosophischem Schrifttum, sondern auch aus O.' Schilderung der eisernen Zeit met. 1, 127/50 schöpft (H. Hagendahl, En O. reminiscens hos Arnobius: Eranos 35 [1937] 36/40; vgl. ders., Von Tertullian zu Cassiodor [Göteborg 1983] 37).

γ. Lactanz. *Lactantius, der neben Vergil u. *Lucretius O. besonders schätzt u. dessen Dichtung mehrfach Lob zollt (s. o. Sp. 644), hat aus ihr so viel wörtlich zitiert wie kein anderer christl. Autor der Antike (Materialien bei M. Manitius, Beiträge zur Gesch. des O. u. anderer röm. Schriftsteller im MA [1899] 726; L. Alfonsi, Ovidio nelle Divinae institutiones di Lattanzio: VigChr 14 [1960] 170/6; E. Messmer, Laktanz u. die Dichtung, Diss. München [1974] 126/30; R. M. Ogilvie, The library of Lactantius [Oxford 1978] 7/19; A. Goulon, Les citations des poètes latins: J. Fontaine / M. Perrin [Hrsg.], Lactance et son temps [Paris 1978] 107/56; H. Le Bonniec, Études Ovidiennes. Introduction aux Fastes d'Ovide [Frankfurt a. M. 1989] 159/72). Diese Rezeption ist auf dem Hintergrund seiner poetologischen Reflexionen zu betrachten (J. Walter, Pagane Texte u. Wertvorstellungen bei Lactanz [2006] 100/11). Ganz allgemein schreibt Lactanz der Dichtung eine besondere Wirkung auf den Rezipienten zu, die auf ihrem Wohlklang (suavitas) beruhe (inst. 5, 1, 10; 6, 21, 4). Das Vergnügen (voluptas), welches die Dichtung hervorrufe, erleichtere die Annahme des oft philosophischen Gehalts. Statt gegen die paganen Dichter pauschal den üblichen Vorwurf der *Lüge zu erheben, gesteht Lactanz ihnen zu, dass sie durchaus mit einzelnen ihrer Aussagen Wahrheit vermitteln, u. zwar namentlich in verhüllter Form, als Allegorie (ebd. 1, 11, 23/5; epit. 11, 1). Dies sei besonders der Fall, wenn sie einer mündlichen Überlieferung der in der Bibel geoffenbarten Wahrheiten folgen (inst. 2, 10, 6; 7, 22, 1/6; S. Freund [Hrsg.], Laktanz. Divinae Institutiones 7 [2009] 527/33). – Inst. 2, 5, 24 wendet sich Lactanz gegen die Auffassung der Stoiker, die Gestirne seien lebendige Wesen (animalia). Weit klüger als die Philosophen äußere sich O., wenn er am Schluss der Phaenomena schreibe, die Sterne seien von Gott eingerichtet worden, den Schauder vor der Dunkelheit zu vertreiben: Das Zitat dreier Verse dient Lactanz hier als Stütze für seine These, nämlich dass die Sterne keine Götter seien. – Wohl als erster christlicher Autor bezieht sich Lactanz ausführlich auf O.' Erzählungen über römische Götter in den Fasti: Ausgiebige Zitate sollen inst. 1 die Darstellung de falsa religione stützen. Ebd. 1, 12 schreibt er, die Altgläubigen hielten Vesta deswegen für eine Jungfrau, weil das von ihr repräsentierte Feuer ein unverletzliches Element sei u. nichts aus ihm geboren werden könne, da es alles von ihm Erfasste vernichte. Als Beleg für diese Auffassung zitiert Lactanz fast. 6, 291/4. – Innerhalb einer euhemeristischen Argumentation (*Euhemerismus), der zufolge Saturn ein Mensch gewesen sei, führt er inst. 1, 13 u. a. die Verse fast. 1, 233f an. – Als Testimonium für die Ablösung des Menschenopfers durch den Ritus, aus Stroh geformte Menschenfiguren ins Wasser zu werfen, dienen ihm inst. 1, 21, 8f die Verse fast. 5, 629/32 u. 621f. – Inst. 1, 21, 25/7 referiert er die allein fast. 6, 319/648 bezeugte Episode, wie Vesta durch den Schrei eines *Esels vor einem Übergriff Priaps bewahrt wurde. Dabei erkennt er zwar O.' poetische Kunst an, weist aber den fingierten Mythos als Ausdruck einer nichtigen Religion ab (M. Laquale, Lattanzio [inst. 1, 21, 25/7] interprete di Ovidio [fast. 6,

319/48]: VetChr 35 [1998] 79/96). – Besondere Beachtung hat Lactanz der Schilderung der Weltentstehung u. der Sintflut in met. 1 gewidmet. Ohne O.' Namen zu nennen, übt er inst. 2, 9 unter Anspielung auf met. 1, 5/25 Kritik an jenen Dichtern, die behaupten, am Anfang der Welt habe es das Chaos als eine ungeordnete Masse gegeben, aus welcher Gott dann einzelne Elemente ausgesondert habe: Wer solchermaßen urteile, verkenne die Macht Gottes. – Bei einem anderen ovidischen Konzept entdeckt Lactanz jedoch eine Übereinstimmung mit christlicher Lehre, darin nämlich, dass die Welt durch Gott ihre Gestalt gewonnen habe (epit. 3, 5). So beschreibt er inst. 2, 5, 1 Gottes Erschaffung von Feldern, Tälern, Wäldern u. Bergen mit den Versen met. 1, 43f, die dem Schöpfer gelten; all dies sei nicht das Werk Jupiters, sondern das des wahren Gottes, den Lactanz mit wörtlichem Zitat von ebd. 1, 79 als opifex rerum, mundi melioris origo bezeichnet: Indem er O.' Formulierung solchermaßen auf den Christengott anwendet, gibt er zu verstehen, dass der pagane Dichter etwas Wahres getroffen habe. Im Blick auf met. 1, 79 rechnet Lactanz epit. 3, 1/5 auch O. zu jenen Philosophen u. Dichtern, welche ebenso wie die atl. Propheten bezeugten, dass es nur den einen, vollkommenen, ewigen Gott gebe. Etwas Entsprechendes gilt für inst. 2, 9: Die Hl. Schrift lehre, dass der Mensch Gottes letzte Schöpfung war u. dass er über alle geschaffenen Dinge gesetzt wurde; dieselbe Auffassung vertrete auch O. mit met. 1, 76/8. Wenn Lactanz in seinen anthropologischen Äußerungen den aufrechten Stand (rectus status) u. den zum Himmel gerichteten Blick (contemplatio caeli), zwei Motive mit ehrwürdiger Tradition, hervorhebt, so nimmt er dabei wohl auch auf met. 1, 84/6 Bezug (zB. opif. 8, 1/3; 19, 10; inst. 7, 5, 6). Des Weiteren zitiert er ebd. 2, 10 im Anschluss an die Bemerkung, dass die existierenden Dinge weder aus Feuer noch aus Wasser, sondern aus einer Mischung beider hervorgegangen seien, zustimmend die Verse über umor u. calor aus O.' Schilderung der auf die Deukalionische Flut folgenden Urzeugung (met. 1, 430/3), wobei es ihm besonders auf den Gedanken der discors concordia ankommt. Rezeption von O.' Schilderung der Weltalter ebd. 1, 89/150 findet sich u. a. inst. 5, 5, wo eine hinsichtlich der Hermeneutik paganer Poesie wichtige Überlegung begegnet: Die Äußerung Vergils, in der Frühzeit sei es niemandem erlaubt gewesen, seinen Besitz zu umzäunen (georg. 1, 126), müsse man als ‚nach dichterischer Art gestaltet' verstehen, d. h. allegorisch; damit sei nicht gemeint, dass es damals keinen Privatbesitz gab, sondern dass auch die Armen die Früchte der Arbeit der Besitzenden genießen konnten: Zur Illustration eben dieses Zustands fügt Lactanz den Vers über die Ströme von *Milch u. Nektar aus O.' Darstellung des Goldenen Zeitalters an (met. 1, 111; *aetas aurea). Insgesamt ist für Lactanz charakteristisch, dass er aus O.' Œuvre sowohl zur Stützung seiner Argumentation als auch in polemischer Absicht zitiert.

δ. Pacianus. In seinen Briefen u. Traktaten finden sich vereinzelte O.reminiszenzen (Madoz aO. [o. Sp. 641] 234f).

ε. Sulpicius Severus. Er lässt chron. 1, 3, 4 (CSEL 1, 5), wo er das Ende der Sintflut beschreibt, aus der analogen Schilderung O.' den Vers met. 1, 346 anklingen (Cameron, Pagans 414). Auch Sulpicius' vita Martini (*Martin v. Tours) enthält Übernahmen aus O. (G. K. van Andel, The Christian concept of history in the Chronicle of Sulpicius Severus, Diss. Amsterdam [1976] 25; C. Stancliffe, St. Martin and his hagiographer [Oxford 1983] 60f. 84).

ζ. Hieronymus. Für *Hieronymus gehörte O. zwar nicht zu den Autoren, die er in seiner Jugend mit einem Komm. gelesen hatte (adv. Rufin. 1, 16 [CCL 79, 14f]), gleichwohl finden sich in seinen Werken einige Bezugnahmen auf O. (Hagendahl 129. 210f. 219. 232; R. Godel, Réminiscences de poètes profanes dans les lettres de s. Jérôme: MusHelv 21 [1964] 67; J. B. Bauer, Hieronymus u. Ovid: GrazBeitr 4 [1975] 13/9). Die Chaosschilderung met. 1, 19f ist eccl. 7, 15 (CCL 72, 306) benutzt (Hagendahl 129). – Auf die Verse met. 1, 111f über das Goldene Zeitalter beziehen sich zwei Stellen des *Jesaja-Komm. (11, 6/9; 30, 26 [CCL 73, 151. 396]). – Gewichtiger ist eine Referenz im *Jonas-Komm. Wie viele seiner Zeitgenossen hält Hieronymus die Erzählung, dass Jonas den drei Tage u. drei Nächte währenden Aufenthalt im Bauch eines Wals überlebt hat, für wahr, rechnet aber mit Zweiflern. Wer die Geschichte nicht glaube, dem legt er nahe, doch die fünfzehn Bücher Metamorphosen zu lesen, die Verwandlung der Daphne in *Lorbeer oder Jupiters Verwandlung in einen

Schwan (2, 2 [ebd. 76, 395]): Damit zieht Hieronymus O.' mythologische Schilderungen als Stütze für die Glaubwürdigkeit der bibl. Erzählung heran. – C. Brown Tkacz' These, Hieronymus habe bei der Übersetzung der Bibel auf ovidische Diktion zurückgegriffen, wenn die narrativen Kontexte sich ähnelten (Labor tam utilis. The creation of the Vulgate: VigChr 50 [1996] 42/72; dies., Ovid, Jerome and the Vulgate: StudPatr 33 [Leuven 1997] 378/82), hat N. Adkin (Biblia pagana. Classical echoes in the Vulgate: Augustinianum 40 [2000] 77/88) mit Recht zurückgewiesen.

η. Augustinus. Dass der aufs Höchste gebildete Augustinus O. kannte, darf man ohne Weiteres voraussetzen, allerdings zitiert er, anders als im Falle Vergils, nirgendwo aus seinen Werken, u. so tun sich die Interpreten schwer, eindeutige Bezugnahmen zu bestimmen oder eine Nachahmung O.' gegen diejenige Vergils abzugrenzen (zu einigen Zweifelsfällen G. A. Müller, Formen u. Funktionen der Vergilzitate bei Augustin v. Hippo [2003] 54. 57. 92. 301. 329). Nach P. Keseling (Augustin u. Ovid: PhilolWs 60 [1929] 191) erinnert c. acad. 1, 1, 1 (CCL 29, 3f: nihil ... aliud quam uota restant) an trist. 1, 2, 1 (quid enim nisi vota supersunt?), die sprachliche Ähnlichkeit hat aber angesichts des sentenziösen Charakters der Aussage kein sonderliches Gewicht. H. Hagendahl (Augustine and the Latin classics [Stockholm 1967] 214) möchte in civ. D. 22, 24 eine Imitation von met. 1, 84/6 erkennen, hingegen betrachtet J. J. O'Donnell (Augustine's classical readings: RechAug 15 [1980] 162) die Ähnlichkeit der beiden Stellen als so gering, dass keine Nachahmung durch Augustinus vorliege. An Hagendahl anknüpfend, deutet wiederum F. Bömer (aO. [o. Sp. 661] 43. 46) noch zwei weitere Sätze in civ. D. 22, 24, 4 als Bezugnahmen auf O., nämlich: ipse (scil. creator) itaque animae humanae mentem dedit u. non enim ut animalia rationis expertia prona esse videmus in terram. Alles in allem sind die sprachlichen Übereinstimmungen zwischen Augustinus u. met. 1, 76/89 so groß, dass man die O.partie hier (neben etwa Cic. leg. 1, 9, 26 u. Sen. ep. 94, 56) zu den Referenztexten rechnen darf. Ähnlich verhält es sich mit conf. 4, 6, 11, wo Augustinus über einen gleichaltrigen Freund spricht, den er als Neunzehnjähriger verloren hat: Er habe damals das Gefühl gehabt, als wären des anderen Seele u. die eigene nur eine gewesen in zwei Leibern; die Formulierung ähnelt der pointierten Charakterisierung von Orestes u. Pylades trist. 4, 4, 72. Dass Augustinus die O.partie hier vorschwebt, ist auch insofern wahrscheinlich, als er die beiden mythischen Gestalten kurz zuvor erwähnt hatte. Wenn er allerdings retract. 2, 32 (CCL 57, 116) zwar nicht speziell den Satz über die eine Seele, aber doch die betreffende Passage als kritikwürdig hervorhebt, so wird seine innere Distanz zu derartigen Formulierungen im Stile O.' deutlich. Größeres Gewicht als das bisher Genannte besitzt ein Abschnitt des der Ordnung des Seins gewidmeten Frühdialogs De ordine, in dem der Mythos von Pyramus u. Thisbe eine Rolle spielt. Einer der Gesprächsteilnehmer, der junge Licentius, ist voller Hingabe damit beschäftigt, ein Gedicht über die beiden Liebenden zu schreiben. Augustinus fürchtet, durch die Leidenschaft für die Poesie könne Licentius von der Philosophie abgezogen werden. Es reize ihn, so äußert Augustinus, Licentius' Verse durch Singen u. Heulen zu verunglimpfen, versuchten sie doch, zwischen ihrem Schöpfer u. der Wahrheit eine gewaltigere Mauer aufzurichten als zwischen den beiden Liebenden; denn die hätten sich immerhin durch eine Ritze in der Wand angehaucht (ord. 1, 3, 8 [ebd. 29, 92f]). Diese Anspielung auf met. 4, 65/7 zeigt klar, dass Augustinus mit der ovidischen Sagenversion vertraut war. Die Wand, welche die beiden Liebenden nicht zusammenkommen lässt, wird von ihm allegorisiert als die Differenz zwischen der philosophischen Wahrheit, die es zu erkennen gelte, u. der Welt der Dichtkunst, die nicht der Vernunft gehorche u. den Menschen von der Bemühung um ein tugendhaftes Leben ablenke. Als Licentius an späterer Stelle des Dialogs bekundet, nicht mehr so sehr an Versen interessiert zu sein u. sich gar vor der Nichtigkeit der Poesie zu ekeln (ord. 1, 8, 23 [CCL 29, 100]), rät ihm Augustinus, die Dichtkunst keineswegs völlig aufzugeben, statte sie den Philosophierenden bei seinem Streben doch mit größerer Freude aus, wohl aber möge Licentius eine mit der Wahrheit übereinstimmende Poesie pflegen. Speziell empfiehlt er ihm, bei der Schilderung des Selbstmords der beiden Liebenden Pyramus' Verfluchung der ‚schändlichen Begierde' unter Steigerung des Pathos aufzugreifen u. mit ganzem Her-

zen ein Lob der wahren Liebe anzustimmen, welche die tugendhaften Seelen mit der Vernunft vereine u. die größte Seligkeit genießen lasse (ebd. 1, 8, 24 [100]). Mit der Erwähnung des Fluchs zielt Augustinus auf Pyramus' Rede met. 4, 108/15, in der er sich, da er zu spät zum vereinbarten Treffen erschienen ist, voller Verzweiflung die Schuld an Thisbes vermeintlichem Tod gibt. Diese einem Irrtum entspringende Selbstverfluchung deutet Augustinus um in eine Verfluchung der geschlechtlichen Lust (F. Schmitt-v. Mühlenfels, Pyramus u. Thisbe [1972] 26/8; Herzog, Bibelepik aO. [o. Sp. 660] 170f), zugleich skizziert er das Konzept der reinen Liebe, welche die Psyche zum seligen Leben führe. So hat Augustinus hier eine christl. Position auf der Kontrastfolie der ovidischen Erzählung entwickelt; seine Evozierung des Referenztextes enthält antipagane Kritik.

ϑ. Quodvultdeus. Die Formulierung, mit der in O.' Phaethon-Erzählung Tellus die Sorge ausdrückt, die Erde könne durch eine gewaltige Naturkatastrophe ins Chaos der Urzeit zurückfallen (met. 2, 298f), wird von Quodvultdeus c. Iud. pag. Ar. 16, 3 (CCL 60, 248) auf den Tag des Jüngsten Gerichts angewandt.

ι. Petrus Chrysologus. Von Petrus Chrysologus wird die Junktur antiquum chaos (met. 2, 298f) in zwei Predigten metaphorisiert u. auf die geschichtliche Realität bezogen: In serm. 78, 3 u. 81, 1 (CCL 24A, 478. 498) bezeichnet er mit diesen beiden Worten den Zustand, in den die Welt nach Christi Tod geraten sei.

2. Dichtung. a. Lactanz. Die Carmina XII sapientum, die höchstwahrscheinlich als Jugendwerk des Lactanz anzusehen sind (A. Friedrich, Das Symposium der XII Sapientes [2002] 479/508), lassen eine Begeisterung des Lactanz für O. erkennen. Besonders die Metamorphosen, die Fasti u. die Tristien dienten als literarische Vorlagen (ebd. 411; Stellenindex: ebd. 524). – Auch Lactanzens narrative Elegie De Phoenice (zu deren christl. Charakter: A. Wlosok, Res humanae - res divinae [1990] 250/78) hat in der einschlägigen Erzählung, welche Pythagoras seiner Rede eingefügt hat (met. 15, 361/407), einen poetischen Referenztext (Wlosok aO. 241. 255. 260; Liste der loci similes bei M. Walla, Der Vogel Phönix in der antiken Lit. u. der Dichtung des Laktanz [Wien 1969] 184). Kommt es O. vor allem auf die Phänomene von Selbstzeugung u. Wiedergeburt an, ist Lactanzens Phönix wesentlich eine Allegorie ‚des zu Unsterblichkeit u. Gottesnähe erlösten Menschen' (E. Heck, Nochmals Lactantius u. Lucretius: InternJournClassTrad 9 [2003] 520).

β. Ausonius. Ausonius hat, auf mannigfache Weise O. rezipierend (R. P. H. Green, Ausonius' use of the classical Latin poets: ClassQuart 27 [1977] 441/52), neben Gedichten christlichen Inhalts (Ephemeris, Versus paschales) auch solche geschaffen, die unbefangen die Welt der Mythologie aufleben lassen. Dazu gehört das um 380 nC. entstandene Gedicht Cupido cruciatur, das, in einen Prosabrief an einen Gregorius eingefügt, eine Bildbeschreibung darstellt u. die Bestrafung Amors in der Unterwelt zum Gegenstand hat. Wichtigster Referenztext ist Vergils Aeneis, aber namentlich bei der Schilderung der düsteren Atmosphäre in der Unterwelt (8/12 [155 Green]) u. im Katalog der durch Amor geschädigten Frauen (16/24 [ebd.]) wirken die Metamorphosen u. die Heroides nach (L. Vannucci, Ausonio fra Virgilio e Stazio: Atene e Roma 34 [1989] 42/5; U. Schmitzer, Amor in der Unterwelt: ders. aO. [o. Sp. 657] 167/84). – In der Mosella zeigen eine Reihe von Naturschilderungen O.' Einfluss (M. R. Posani, Reminiscenze di poeti latini nella ‚Mosella' di Ausonio: StudItalFilolClass 34 [1962] 31/69; G. Scafoglio, La présence d'Ovide dans la Moselle d'Ausone: ÉtClass 68 [2000] 175/90). – Die Versbriefe 19f (244/9 Green), die Ausonius an seinen ehemaligen Schüler Paulinus, den späteren Bischof von *Nola, richtet, die aber zugleich auf die literar. Kommunikation mit einem größeren Lesepublikum zielen, sind, wie N. Rücker (Ausonio possis considere portu [Verg. Aen. 3, 378]. Ausonius, Paulinus, Ovid u. Vergil: H. Harich-Schwarzbauer / P. Schierl [Hrsg.], Lat. Poesie der Spätantike [Basel 2009] 83/108; ders., Ausonius an Paulinus v. Nola. Textgesch. u. literar. Form der Briefgedichte 21 u. 22 des Decimus Magnus Ausonius [2012] 128/47) zeigt, in Motivik u. Struktur auf der Folie von solchen O.gedichten konzipiert, welche Klagen über das Schweigen des Brieffreunds u. dessen präsumtive charakterliche Veränderung enthalten (trist. 3, 7; 4, 7, 1/10; Pont. 4, 3, 11/22; zu epigr. 72 [91 Green] s. o. Sp. 640f).

γ. Drepanius. Latinius Pacatus Drepanius, ein jüngerer Freund des Ausonius, ist,

wie A.-M. Turcan-Verkerk (Un poète latin chrétien redécouvert. Latinius Pacatus Drepanius, panégyriste de Théodose [Bruxelles 2003]) wahrscheinlich gemacht hat, Verfasser des früher Florus v. Lyon (9. Jh. nC.) zugeschriebenen Gedichts De cereo paschali; der Autor zeigt sich mit zahlreichen klassischen Autoren vertraut, auch mit O. (Cameron, Pagans 227/30).

δ. Paulinus v. Nola. Wenn Paulin. Nol. carm. 22 (CSEL 30, 186/93) den Dichter Iovius dazu ermuntert, sein Schaffen ganz der Verherrlichung Christi zu widmen, mythologische Stoffe hingegen beiseite zu lassen, da sie allenfalls zur Phase der Jugend passten, u. dabei das Urteil des Paris u. die Gigantomachie nennt (ebd. 10/9 [187]), zielt er wohl auf eine an O. orientierte Poesie (P. Klopsch, Einführung in die Dichtungslehren des lat. MA [1980] 17). – In seinem eigenen Dichten bezieht sich Paulinus mit carm. 17 (CSEL 30, 81/96) auf die pagane Tradition des Propempticon, die u. a. auch durch am. 2, 11 repräsentiert wird (R. Kirstein, Paulinus Nolanus Carmen 17 [Basel 2000] 79f. 107. 115. 129. 142/4. 151). – Zu Beginn des carm. 15 (CSEL 30, 51/67), eines der Natalicia für den hl. Felix, kennzeichnet Paulinus den Heiligen als seinen Vater, der ihn geistig nähre: Solchermaßen gefördert, verwandele er seinen Leib in eine andere Gestalt, wobei er dank dem Wirken des göttlichen Wortes das Irdische abstreife u. für seine Seele Flügel gewinne (ebd. 15, 17/20 [30, 51f]): In der Formulierung der Metamorphose bezieht sich Paulinus auf den Eingang von O.' Epos (L. Nicastri, Paolino di Nola lettore di Ovidio: Ovid aO. [o. Sp. 644] 888f). Auch in einer Reihe anderer Gedichte, zB. carm. 27, 320/5 (CSEL 30, 276), entfaltet Paulinus unter Bezug auf O. die Vorstellung, dass sich das Leben durch Christi Wirken fundamental verwandele (Nicastri aO. 888/907): So stellt sich Paulinus in der Nachfolge O.' als ‚poeta della metamorfosi cristiana' dar (ebd. 907).

ε. Prudentius. Unter den Autoren, auf die sich Prudentius bei seiner Auseinandersetzung mit dem paganen Erbe bezieht, spielt auch O. eine Rolle. – In der Nachfolge des Lactanz, der die christl. Rezeption von O.' Fasti eröffnet hatte, lässt er sich durch dieses Werk namentlich in perist. u. in c. Symm. 1 anregen. Ist es im Falle von perist. vor allem der aitiologische Charakter der Gedichte, der O.' Einfluss verrät (Ch. Gnilka, Philologische Streifzüge durch die röm. Dichtung [Basel 2007] 313/5), so dienen Prudentius in c. Symm. besonders einzelne Erzählungen wie die über Ariadne (fast. 3, 459/516) als dankbar genutzte Vorlage für antipagane Polemik (c. Symm. 1, 135/44 [CCL 126, 190f]; s. ferner S. M. Liguori Ewald, Ovid in the Contra orationem Symmachi of Prudentius, Diss. Washington, D.C. [1942]). – Eines der in spätantiker Literatur seltenen Echos auf medic., u. zwar auf 17/26, findet sich ham. 264/97 (CCL 126, 126f), wo Prudentius die kulturelle Depravation anprangert, welche auf den Sündenfall folge: Die Frau übertreibe es mit dem Tragen von Schmuck u. mit dem Schminken, der Mann mit effeminierendem *Luxus (L. Rivero García, Pervivencia literaria de los Medicamina faciei femineae de Ovidio: Habis 26 [1995] 145/52; *Effeminatus). – Ein wichtiger Bezugstext an einer ganzen Reihe von Stellen des prudenzischen Œuvres sind die Metamorphosen. Auf die Schilderung, wie Prometheus den Menschen aus feuchtem Erdboden zum Ebenbild der Götter formte (met. 1, 82/6), spielt Prud. cath. 3, 96/100 (CCL 126, 14) an (M. Becker, Komm. zum Tischgebet des Prudentius [cath. 3] [2006] 141f). – Die Darstellung des goldenen Zeitalters (met. 1, 89/112) wird neben Verg. ecl. 4 u. Hor. epod. 16 vom Dichter in cath. 11, 57/60 (CCL 126, 62) evoziert, wo er über die Geburt des Heilands spricht; neu gegenüber den Subtexten ist die Vorstellung, dass mit dem neuen Äon *Licht hervorgeht (Heinz aO. [o. Sp. 659] 21/4). – Mit den in der Psychomachie geschilderten Kämpfen allegorischer Figuren wie Fides knüpft Prudentius an eine poetische Tradition an, die in den Metamorphosen stark repräsentiert ist (2, 760/86; 8, 797/822; 11, 592/673; 12, 39/63). Des Weiteren ist die Ansprache der Sobrietas, mit der sie ihr Gefolge dazu aufruft, gegen die Verlockungen der Luxuria anzukämpfen (psych. 351/406 [CCL 126, 198/200]), durch Anklänge an die Rede geprägt, mit der bei O. Pentheus die Thebaner auffordert, sich vom Bacchuskult fernzuhalten (met. 3, 531/63); es ist vor allem die Struktur der Argumentation, welche Prudentius übernimmt (F. Alexander, Beziehungen des Prudentius zu Ovid: WienStud 54 [1936] 166/73; J. Schwind, Sobrietas u. König Pentheus: Corona coronaria, Festschr. H.-O. Kröner [2005] 321/31). – Die Verwandlung von Lots Frau mit der Versteinerung

Niobes zu vergleichen, mochte für einen christl. Autor nahe liegen (Clem. Alex. protr. 103, 4); Prudentius deutet die Ähnlichkeit zwischen beiden Vorgängen ham. 742/56 (CCL 126, 141) an, indem er O.' Schilderung met. 6, 301/12 gleichsam durchschimmern lässt (A. Salvatore, Studi Prudenziani [Napoli 1958] 48/52; Ch. Gnilka, Prudentiana 1 [2000] 69). Anders als O. hebt Prudentius allerdings abschließend die Schuld Niobes mit Nachdruck hervor (ham. 754/6 [CCL 126, 141]). – In Cath. 3 (hymnus ante cibum) weisen die Partien, die von vegetarischer Ernährung handeln (58/65. 171/80 [ebd. 13. 17]), zahlreiche Anklänge an Pythagoras' Rede met. 15, 75/478 auf (S. M. Hanley, Classical sources of Prudentius, Diss. Ithaca [1959] 185/91; V. Buchheit, Resurrectio carnis bei Prudentius: VigChr 40 [1986] 271/3; Becker aO. 86. 89/95. 101/5. 110. 115. 123/5). Doch nicht nur, dass Prudentius im Unterschied zur radikalen Ablehnung der Tiernahrung bei O. einer gemäßigten Form des Vegetarismus das Wort redet, vor allem setzt er die Evozierung des Referenztexts dazu ein, um den Unterschied zur christl. Lehre zu verdeutlichen: Enthaltsamkeit von Fleischnahrung sei nicht im Hinblick auf die Möglichkeit der Verwandlung aller lebendigen Wesen geboten (wie es Ovid. ebd. 15, 173/5. 453/62 darstellt), sondern weil der Mensch mit Körper u. Seele Geschöpf Gottes sei (cath. 3, 96/100. 186/90 [CCL 126, 14. 17]), u. eben dank dieses Geschaffenseins durch Gott seien Seele u. Leib des Menschen unsterblich, nicht etwa weil ihnen der Wechsel in immer neue Gestalten auferlegt sei (met. 15, 171f). – Die von Pythagoras ebd. 15, 153/64 verkündete Seelenwanderungslehre wird von Prud. cath. 3, 196/200 (CCL 126, 17) als Kontrastfolie für ein Bekenntnis zum christl. Auferstehungsglauben aufgerufen; dabei nimmt er v. 198 Pythagoras' memini (met. 15, 160) auf (Becker aO. 249). – Besonderes theologisches Gewicht hat Prudentius' Bezugnahme auf met. 9, 239/72, Jupiters Schilderung von Hercules' Ende auf dem Oeta: Es ist dies der Referenztext für eine Partie innerhalb des gegen die *Juden gerichteten Abschnitts apoth. 526/31 (CCL 126, 95), worin der Dichter die Göttlichkeit Christi, des aus dem Geist Gottes u. der Jungfrau Maria Geborenen, verteidigt. O. u. Prudentius treffen hier ‚mit ähnlichen Worten ähnliche Aussagen' (M. Lühken, Christianorum Maro et Flaccus [2002] 135): Christus wie Hercules vereinigen in ihrer Person jeweils zwei Naturen, eine vergängliche, von der sterblichen Mutter stammende, u. eine unsterbliche, welche das Erbe des göttlichen Vaters ist (zu H. Fränkels von O.' Hercules-Darstellung ausgehender These s. o. Sp. 661). Kurz, Prudentius evoziert hier einmal den paganen *Mythos als Folie, ohne sich von ihm zu distanzieren.

ζ. Prosper (?). 416 wohl von Prosper aus Aquitanien (M. Marcovich [Hrsg.], Prosper of Aquitaine. De Providentia Dei [Leiden 1989] IX/XI) verfasst, schließt sich das carmen vielfach an O. an: Das gilt vor allem für die Partien über die Schöpfung der Welt 114/29 (10 Marcovich) u. über die Erschaffung des Menschen 214/29 (16/8 M.), die auf met. 1, 5/79 Bezug nehmen, zB. ist mit 121/9 (10 M.) die Vorstellung der discors concordia der Elemente mit Anklängen an O. formuliert (Roberts 412).

η. Claudius Marius Victorius. Als Lact. inst. 2, 8, 8 seine Leser davor warnte, auf jene Dichter zu hören, welche die Welt mit dem Chaos beginnen lassen, zielte er auf die Verse met. 1, 5/7. Ganz im Sinne des Lactanz nimmt Claudius Marius Victorius zu Beginn seines Bibelepos Alethia (420/30 nC.) kontrastierend auf O.' Darstellung Bezug, wenn er Gott als einzig, ewig, vor aller Schöpfung u. immer seiend kennzeichnet (1, 1/4 [CCL 128, 130]): Der Referenztext wird hier polemisch korrigiert (Roberts 405). Hingegen lässt sich Marius aleth. 1, 208/11 (CCL 128, 137) durch O.' Schilderung der Verwandlung von Steinen in Menschen met. 1, 407/10 dazu anregen, die Erschaffung des Menschen als Metamorphose zu beschreiben (Pascal 2f; O. Ferrari, Intorno alle fonti del poema di Cl. Mario Vittore: Didaskaleion 1 [1912] 66; A. Hudson-Williams, Notes on Claudius Marius Victor: ClassQuart 14 [1964] 298). Auch die Verwirrung der Zungen beim Turmbau zu Babel schildert Marius in der Art einer ovidischen Metamorphose (aleth. 3, 262/71 [CCL 128, 175f]; M. Roberts, Biblical epic and rhetorical paraphrase in Late Antiquity [Liverpool 1985] 188). – Eine systematische Untersuchung von Marius' O.rezeption steht noch aus.

ϑ. Orientius. Orientius (1. H. 5. Jh.) greift in seinem Commonitorium, einer Moralpredigt (zwei Bücher in elegischen Distichen), mehrfach auf O. zurück (Pascal 2; C. A. Ra-

pisarda, Linguaggio biblico e motivi elegiaci nel Commonitorium di Orienzio: G. Catanzaro / F. Santucci [Hrsg.], La poesia cristiana Latina in distici elegiaci [Assisi 1993] 167/71. 178 mit Anm. 16. 180; D. W. T. Vessey, The defeat of love: Amor, Roma, love and Latin literature, Festschr. E. J. Kenney [Cambridge 1999] 166; Roberts 411f). Der Satz comm. 1, 149 (CSEL 16, 210): ad iuga panda boves cogis nimmt die Formulierung sub iuga panda boves auf, die bei Ovid. am. 1, 13, 16 u. her. 6, 10 begegnet. – Die Empfehlung comm. 1, 218 (CSEL 16, 213): fac ut ameris amans erinnert an ars 2, 107: ut ameris, amabilis esto (vgl. am. 1, 3, 1f). – Mit der Mahnung comm. 1, 220 (CSEL 16, 213): crimine falso alios insimulare time evoziert der Dichter den Wunsch Hypsipyles her. 6, 21f: utinam temeraria dicar | criminibus falsis insimulasse virum (Rapisarda aO. 180). – Die Sentenz nitimur in vetitum semper cupimusque negata (am. 3, 4, 17) erscheint fast wörtlich in comm. 2, 49 (CSEL 16, 230): nunc magis in vetitum ruimus cupimusque negata. – Ebd. 1, 601/6 (227) beschreibt Orientius die durch Gott gestiftete Harmonie des Weltzustands in Anlehnung an O.' Schilderung der durch den deus bewirkten Aufhebung des anfänglichen Chaos met. 1, 19/25 (Pascal 2; M. Roberts, The jeweled style [Ithaca 1989] 144f; ders. 411f). – Die angeführten Stellen belegen hinlänglich, dass Orientius keine Scheu hatte, aus O.' Liebesdichtung (Amores, Heroides, Ars) einzelne sentenzenhafte Prägungen zu übernehmen.

ι. *Sidonius Apollinaris.* Sidonius erwähnt zweimal O.' Verbannung (carm. 9, 269f; 23, 159f [91. 150 Loyen]). Die von E. Geisler in C. Luetjohanns Ausgabe (Gai Sollii Apollinaris Sidonii epistulae et carmina = MG AA 8 [1887] 384/416) notierten Similia sind noch näher zu untersuchen.

κ. *Metrum in Genesin / Carmen de Evangelio.* PsHilarius' Metrum in Genesin, das zusammen mit dem Carmen de Evangelio ein Ganzes bildet (dazu G. E. Kreuz [Hrsg.], Pseudo-Hilarius' Metrum in Genesin - Carmen de Evangelio [Wien 2006] 62/90) u. in der 2. H. des 5. Jh. entstanden sein wird (ebd. 127/31), weist zahlreiche Bezugnahmen auf die Metamorphosen auf, besonders auf die Eingangspartie (K. Smolak, Lat. Umdichtungen des bibl. Schöpfungsberichtes: StudPatr 12 = TU 115 [1975] 353/5): Die zur Schilderung des Sechstagewerks gehörenden Verse 97f (CSEL 23, 234f) nehmen zwar einerseits die Partie Paulin. Nol. carm. 6, 309/14 (ebd. 30, 65) auf, schließen sich aber zugleich an met. 1, 43f an, Verse, die bereits an jener Paulinusstelle imitiert worden waren (Kreuz aO. 254f). Die Aussage gen. 112 (CSEL 23, 235), Gottvater habe nach Erschaffung der Erde bemerkt, dass alles nach der Fürsorge eines großen Königs verlange, überbietet O.' Darstellung der Rolle des Menschen met. 1, 76f (Kreuz aO. 269). Der Gedanke, dass dem Menschen im Unterschied zum Tier das Lob Gottes aufgegeben sei, ist in Anlehnung an met. 1, 84f formuliert (Kreuz aO. 271). Schließlich wird Gott gen. 121 (CSEL 23, 235) mit der ovidischen Junktur opifex rerum apostrophiert. Auch das Carmen De evangelio weist O.reminiszenzen auf (Kreuz aO. 71). All dies zeigt das Bestreben des PsHilarius, den bibl. Bericht einer bekannten paganen Weltschöpfungsvorstellung anzunähern (Roberts 404f; Kreuz aO. 120. 137). So wird hier nicht nur Ovidisches in einen christl. Kontext eingefügt, also christianisiert, sondern zugleich erfährt die Bibel eine interpretatio Ovidiana (Roberts 406).

λ. *Dracontius.* Für Dracontius ist O. nach Vergil ein besonders wichtiger Referenzautor (P. Langlois, Art. Dracontius: o. Bd. 4, 260f; J. Bouquet, L'imitation d'Ovide chez Dracontius: R. Chevallier [Hrsg.], Colloque présence d'Ovide [Paris 1982] 177/87; ders., Imitation of Ovid in the works of Dracontius: Anderson aO. [o. Sp. 644] 11/22). Als er beim König Gunthamund in Ungnade gefallen war, verfasste er satisf., worin er Gott u. den König um die Aufhebung der Gefangenschaft anfleht. Die Wahl des elegischen Distichons erfolgte wohl wegen der thematischen Verwandtschaft zu trist. 2; in der Tat ähnelt die argumentative Struktur des Gedichts derjenigen bei O. (L. Galli Milić, Stratégies argumentatives dans la Satisfactio de Dracontius: Harich-Schwarzbauer / Schierl aO. [o. Sp. 670] 245/66). Des Weiteren greift Dracontius in dem Abschnitt über die vom König erhoffte Großmut u. Milde satisf. 141/78 (183f Moussy) nicht nur auf biblische Beispiele zurück, sondern bezieht sich auch auf trist. 3, 5, 33/42 (W. Schmid, Art. Elegie: o. Bd. 4, 1055). – In laud. 1, das Weltschöpfung u. Sündenfall behandelt, entfaltet der Dichter mit der Beschreibung, auf welche Weise sich im Laufe der Schöpfung Elemente der Natur

wie Berge u. Täler entwickeln (ebd. 1, 157/66 [158 Moussy / Camus]), die Aussage met. 1, 43f (Roberts 409f). Laud. 1, 329/59 (167/9 M. / C.) schildert Dracontius die Erschaffung des ersten Menschen nicht nur nach Gen. 2, 7, sondern auch unter Bezugnahme auf O.' Schöpfungsdarstellung: laud. 1, 329 (167 M. / C.): animal rationis amicum erinnert an met. 1, 76 (animal mentis ... capacius altae); laud. 1, 331 (167 M. / C.): dominanter an met. 1, 77 (dominari). Wenn es aber laud. 1, 333f (168 M. / C.) heißt, der Mensch sei nicht von der Erde, vom Meer, vom Himmel, von den Sternen oder von der Luft hervorgebracht worden, so wird mit dieser fünffachen Negation jene Alternative abgewiesen, die Ovid. met. 1, 80f neben der Vorstellung eines personalen Schöpfers erwogen hatte (K. Smolak, Die Stellung der Hexamerondichtung des Dracontius [laud. 1, 118/426] innerhalb der lat. Genesispoesie: Antidosis, Festschr. W. Kraus [Wien 1972] 381/97; W. Evenepoel, Dracontius, De laudibus dei 1, 329/458: Panchaia, Festschr. K. Thraede = JbAC ErgBd. 22 [1995] 91f). Die Beschreibung der anfänglichen Einsamkeit Adams (laud. 1, 359 [169 M. / C.]: consorte carens) ist wie auch anderes von O.' Pygmalion-Erzählung inspiriert (Evenepoel aO. 92f). Die Schilderung des Paradieses laud. 1, 437/58 (173f M. / C.) u. der Hinweis auf die vertane Chance eines sorgenfreien Lebens (2, 432/56 [216f M. / C.]) nehmen Elemente aus der Darstellung des Goldenen Zeitalters met. 1, 89/112 auf (zB. ähnelt laud. 1, 449 [174 M. / C.] met. 1, 101), die Beschreibung der Sintflut selbst laud. 2, 377/89 (214 M. / C.) verweist auf met. 1, 285/312. – Sind es im Allgemeinen Partien der Metamorphosen, welche Dracontius nachbildet, so imitiert er in der Schilderung Evas mit laud. 1, 393 (171 M. / C.): constitit ante oculos nullo velamine tecta einmal einen Vers der Amores (1, 5, 17: ut stetit ante oculos posito velamine nostros). Nachdem F. Vollmer diesen Vers in den Similienapparat seiner Dracontius-Ausgabe (MG AA 14 [1905]) aufgenommen hatte, drückte C. Weyman (Beiträge zur Gesch. der christl.-lat. Poesie [1926] 146f) Befremden darüber aus, dass der Dracontiusvers gerade an eine der bedenklichsten Liebeselegien O.' anklinge, fügte allerdings sogleich hinzu, dass ‚von der lüsternen Sinnlichkeit' in O.' Gedicht bei Dracontius nichts zu spüren sei. Befremdet durch das erotische Element bei Dracontius zeigte sich auch P. Langlois (aO. 261). Dagegen meinte Schmid (aO. 1060), der Dichter habe in der O.reminiszenz wahrscheinlich ‚eine besondere Feinheit' erblickt, ‚die Evas Stand der Unschuld gerade im Gleichklang der Formulierung von der lascivia des ovidischen Gedichts abzuheben bestimmt war'; mit anderen Worten: Schmid nahm an, es liege jene Art von Nachbildung vor, die dem Christl. gerade durch den Anklang an den andersartigen paganen Referenztext schärferes Profil geben soll u. die im Anschluss an K. Thraede (Stud. zu Sprache u. Stil des Prudentius [1965] 21/7) gerne als Kontrastimitation bezeichnet wird. Einen anderen Weg schlug Smolak (Stellung aO. 392) ein, dem Weymans Kommentar allzu prüde erschien: Dracontius habe mit dem O.zitat durchaus eine erotische Atmosphäre evozieren wollen, was im Lichte etwa von Mar. Victor. aleth. 1, 382f (CCL 128, 142) keineswegs befremdend sei; ähnlich äußerten sich dann Bouquet (Ovide aO. 185; ders., Ovid aO. 20) sowie Evenepoel (aO. 95). Wie es scheint, usurpiert Dracontius den O.vers, um ein Phänomen zu formulieren, das im Bibeltext nicht ausgedrückt ist: das der erotischen Attraktivität des Frauenkörpers (Gen. 2, 25 ist nur von der *Nacktheit der beiden Menschen die Rede). – Auch in Dracontius' mythologischen, nicht christlich geprägten Gedichten spielt O.rezeption eine Rolle. So lässt gleich der erste Vers von Romul. 10 (MG AA 14, 180: Fert animus vulgare nefas et virginis atrae) den Vers met. 1, 1 (in nova fert animus ... u. Lucan. 1, 67) anklingen.

μ. Avitus. Avitus' zu Beginn des 6. Jh. entstandenes Bibelepos De spiritalis historiae gestis weist eine Reihe von Berührungen mit O. auf (H. Goelzer, Ovide et Saint Avit: Mélanges offerts à E. Chatelain [Paris 1910] 275/80; S. Costanza, Avitiana 1. I modelli epici del ‚De spiritalis historiae gestis' [Messina 1968] 51/64; A. Arweiler, Die Imitation antiker u. spätantiker Lit. in der Dichtung De spiritalis historiae gestis des Alcimus Avitus [1999]; M. Hoffmann [Hrsg.], Alcimus Ecdicius Avitus. De spiritalis historiae gestis 3 [2005] 66f. 229f. 283). In Buch 4, das von der Sintflut handelt, hat Avitus außer dem bibl. Bericht, exegetischer Literatur u. poetischen Darstellungen christlicher Vorgänger wie Claudius Marius Victorius auch pagane Referenztexte imitiert, am ausgiebigsten met. 1, 262/347 (Arweiler aO. 221/37).

Dabei hält sich Avitus zwar an die Abfolge der Ereignisse in O.' Erzählung, fasst aber die Rolle Gottes anders als O.: Jupiter plant zunächst, die Welt im Brand zu vernichten, erkennt dann aber die Gefahr, dass er die Kontrolle über das Geschehen verlieren könnte, u. entscheidet sich im letzten Augenblick für die Sintflut. Bei Avitus hingegen erwähnt Gott in seiner Rede (carm. 4, 145/64 [MG AA 6, 2, 240]), von Anfang an wissend, wie er die Menschheit bestrafen will, den Brand nur als eine der Möglichkeiten, die ihm zu Gebote stehen. Anders als O.' Jupiter verkündet er in seiner Rede den einmal gefassten Entschluss. So dient Avitus hier O.' Erzählung als Kontrastmodell (Arweiler aO. 232).

ν. Ennodius. Die O.rezeption des Ennodius (473-74/521 nC.), der mit dem Bildungserbe der paganen Antike vertraut war, ist noch wenig untersucht (S. Viarre, Ovide comme médiateur du baroquisme dans quelques poèmes du Haut MÂ: Filologia e forme letterarie, Festschr. F. della Corte 5 [Urbino 1987] 291/304; S. Rota, Antiquum credit adesse chaos. Ein Deutungsversuch der Itineraria des Ennodius: RhMus 147 [2004] 355/89). Ennod. carm. 1, 5, 15/21 (CSEL 6, 518) enthält die Schilderung der Überschwemmung des Flusses Po Elemente aus der Sintflutdarstellung O.' (met. 1, 253/312), besonders was den Verlust der natürlichen Grenzen zwischen den Elementen betrifft (Rota aO. 376f). Die in O.' Phaethon-Erzählung von Tellus formulierte Sorge, die Welt könne durch eine gewaltige Naturkatastrophe ins Chaos der Urzeit gestürzt werden (met. 2, 298f), hat wie bei manchen anderen paganen u. christlichen Autoren auch bei Ennodius Widerhall gefunden, nämlich carm. 1, 6, 9f (CSEL 6, 522; Rota aO. 382/4).

ξ. Boethius. Bei *Boethius ist einschlägig die 524 nC. geschriebene, Vers u. Prosa kombinierende Schrift De consolatione philosophiae. Zu den literar. Ahnen der Gestalt der Philosophia gehören Tragoedia u. Elegeia aus am. 3, 1 (J.-M. Claassen, Literary anamnesis. Boethius remembers Ovid: Helios 34 [2007] 7f). – Am Anfang des Werks steht eine Elegie (11 Distichen), in welcher der Sprecher, der sich als alter, gramgebeugter Mann zu erkennen gibt, den Wandel seines Schicksals beklagt: Habe er einst, in einer glücklichen Jugendzeit, mit fröhlichem Eifer gedichtet, so sehe er sich nunmehr zu elegischen Weisen gedrängt; aber wenigstens seien die Musen ihm treu geblieben u. bereit, ihm in seinem Schmerz Trost zu spenden. In Gehalt u. Formulierung weist das Gedicht starke Berührungen mit Vergil, aber auch mit O. auf, besonders mit den Tristien (zB. 5, 1. 5/8) u. den Epistulae ex Ponto (zB. 1, 4, 19f) sowie mit am. 3, 9 (L. Alfonsi, De Boethio elegiarum auctore: Atti Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 102 [1942/43] 723/7; A. de Vivo, L'incipit elegiaco della Consolatio Boeziana: Catanzaro / Santucci aO. [o. Sp. 675] 257/67; J.-M. Claassen, Displaced persons [Madison 1999] 246/51; J. Gruber [Hrsg.], Komm. zu Boethius, De consolatione philosophiae[2] [2006] 54/61; Claassen, Anamnesis aO. 6/8). – In der Schilderung der Goldenen Zeit cons. 2 carm. 5 wirkt u. a. auch met. 1, 89/112 nach. Anklänge an O. finden sich ferner in Darstellungen von Mythen cons. 3 carm. 12; 4 carm. 3. 7 (G. O'Daly, The poetry of Boethius [London 1991] 178/235). Das in cons. 2 carm. 8; 3 carm. 12; 4 carm. 6 niedergelegte Konzept der Liebe als einer kosmischen Macht enthält Elemente aus O.' Schilderung von Orpheus u. Eurydike met. 10, 1/147 (Claassen, Anamnesis aO. 9/22).

o. Carmen de Sodoma / Carmen de Iona. Das anonym überlieferte, 166 daktylische Hexameter umfassende Carmen de Sodoma, wohl nicht vor 525 nC. geschrieben (R. Hexter, The metamorphosis of Sodom: Traditio 44 [1988] 22), folgt zwar im Stoff Gen. 19, hat aber die Struktur einer Metamorphosenschilderung O.': Der Text verweist mit 19f ([46 Morisi]: Circaea novas per pocula formas | sumere) trotz einer Abweichung in der Formulierung unmissverständlich auf met. 1, 1f. Wichtigster ovidischer Referenztext ist die Phaethon-Geschichte (ebd. 1, 751/2, 400), gegen die sich der Vf. mit 107/11 (58 M.) ausdrücklich absetzt: Nachdem er die Verwandlung von Lots Frau in eine Salzsäule u. die Vernichtung von Sodom u. Gomorra (Gen. 19, 23/9) geschildert hat (81/106 [54/6 M.]), erklärt er, unter dem Eindruck dieser bibl. Erzählung, deren Wahrheit ihm feststeht, habe die von einem Weltenbrand kündende Phaethon-Sage fälschlich Glauben gefunden: hinc habet in falsum de vero fabula famam ... (107 [58 M.]). Diese Aussage impliziert die These, dass der bibl. Geschichte gegenüber dem paganen Mythos zeitliche Priorität zukomme. – Das wohl vom gleichen Verfasser stammende Carmen de Iona schildert das

Auftauchen des Wals (85/91 [CSEL 23, 225]) in Anlehnung an met. 4, 689/729. Die beiden christl. Gedichte können als Kontrafaktur zu O.' Metamorphosenschilderung aufgefasst werden (K. Pollmann, Carmen de Sodoma, Carmen de Iona: R. Herzog / P. L. Schmidt [Hrsg.], Hdb. d. lat. Lit. der Antike 6 = HdbAltWiss 8, 6 [2014] § 630.1f).

π. Maximianus. In dem elegischen, von Altersklage erfüllten Œuvre des Maximianus finden sich, namentlich in eleg. 1 u. 5, zahlreiche Bezugnahmen auf O., vor allem auf die Amores, Remedia amoris u. die Exildichtung (F. E. Consolino, Massimiano e le sorti dell'elegia latina: M. L. Silvestre / M. Squillante [Hrsg.], Mutatio rerum [Napoli 1997] 363/400; dies., L'elegia secondo Massimiano: R. Cardini / D. Coppini [Hrsg.], Il rinnovamento umanistico della poesia [Firenze 2009] 183/224; J. Uden / I. Fielding, Latin elegy in the old age of the world. The elegiac corpus of Maximianus: Arethusa 43 [2010] 439/60). Wenn Maximianus zB. eleg. 1, 5f (PoetLatMin 5, 317) schreibt: Non sum qui fueram, periit pars maxima nostri; | hoc quoque quod superest, languor et horror habet, so bildet V. 5 einen starken inhaltlichen Kontrast zu am. 1, 15, 42 (vivam parsque mei multa superstes erit): Klage über den eingetretenen Verlust der körperlichen Kraft statt der Hoffnung auf ein Weiterleben im Werk; die Formulierung in V. 5 ist ein Nachhall auf trist. 3, 11, 25 (non sum ego quod fueram), freilich auch auf O.' Vorbild Properz 1, 12, 11 (non sum ego qui fueram). Maxim. eleg. 5 (PoetLatMin 5, 340/8) schildert in Anlehnung an am. 3, 7 ein Versagen beim Sexualakt; der Anfang der Elegie lässt ebd. 1, 5, 20/2 anklingen.

ρ. Venantius Fortunatus. Er (vor 540/ca. 600) zeigt intime Kenntnis der ovidischen Dichtung (S. Blomgren, De locis Ovidii a Venantio Fortunato expressis: Eranos 79 [1981] 82/5). Im Epos Vita sancti Martini, das stofflich aus Sulpicius Severus' Prosavita des hl. Martin schöpft, lässt der Dichter den bejahrten Vater eines erkrankten Mädchens Martin die Bitte um Hilfe vortragen (1, 389/413 [MG AA 4, 1, 309]), eine Rede, die zwar in ihrem Aufbau derjenigen entspricht, mit der bei O. Orpheus Proserpina um Rückgabe Eurydikes bittet (met. 10, 17/39), hinsichtlich der Personenkonstellation jedoch mit der Vorlage kontrastiert (jugendlicher Orpheus vor einer Königin vs. alter Mann vor einem kirchl. Würdenträger); wichtiger noch ist, dass der eine den Weg in die Unterwelt gehen muss, während für den Christen der Tod durch Christi Heilstat bereits überwunden ist (S. Harwardt, Zur Ovidrezeption in der Vita Martini des Venantius Fortunatus: Corona aO. [o. Sp. 672] 123/33). – Eine besondere Vorliebe zeigt Venantius für die Heroides. Carm. 8, 3 (De virginitate), das der Weihe der Agnes zur Äbtissin des Klosters von Poitiers gewidmet ist, schildert der Dichter eine Versammlung von himmlischen Edlen (caelestes): Bei dieser Zusammenkunft hält Christus eine Rede über die tiefe Liebe einer Nonne zu ihm (189/258 [MG AA 4, 1, 186/8]) u. verliest dabei ein Gebet, das die Nonne ihm in der Form eines Briefs gesandt habe (227/48 [187]). Schon in seiner Vorbemerkung erscheint ein Motiv zahlreicher Heroides: das Schreiben unter Tränen (221/6 [187]). Der Brief selbst nimmt seinen Ausgang zwar von einem Motiv des *Hohelieds (3, 1f), enthält im Übrigen aber weitere Anklänge an her., etwa das Befragen der Winde (carm. 8, 3, 241 [MG AA 4, 1, 187]). Der emphatische Schlussvers (ebd. 248 [187]: est mihi cura tui, sit tibi cura mei) wandelt den Wortlaut von her. 13, 164 (si tibi cura mei, sit tibi cura tui) nur geringfügig ab. In interpretatio sacra nutzt der Dichter die erotische Sprache der paganen Vorlage zum Ausdruck leidenschaftlicher geistlicher Liebe (W. Schmid, Ein christl. Heroidenbrief des 6. Jh.: ders., Ausgewählte philologische Schriften [1984] 546); damit nimmt Venantius vorweg, was die Heroides Sacrae des Barockzeitalters kennzeichnen wird (Dörrie aO. [o. Sp. 645] 97f). Dass Christus als Adressat des Gebets u. Empfänger des Briefs dessen Wortlaut zitiert, für eine solche Kontextualisierung findet sich bei O. keine Analogie. – Ebenfalls an die Heroides knüpft Venantius mit carm. app. 1 an, einer Elegie, die (in der Moderne oft unter dem Titel De excidio Thoringiae angeführt) einen im Namen Radegundes verfassten Brief darstellt, der ihren seit langem in Byzanz lebenden Vetter Amalafred um ein Lebenszeichen bittet (F. E. Consolino, L'elegia amorosa nel De excidio Thoringiae di Venanzio Fortunato: Catanzaro / Santucci aO. [o. Sp. 675] 241/54; M. I. Campanale, L'Ovidio ‚eroico' di Venanzio Fortunato: Gallo / Nicastri 133/52). Der Brief nimmt eine Reihe von Motiven der Heroides auf: die schmerzlich empfundene Abwesen-

heit des Geliebten, das Hoffen auf eine Nachricht von ihm, das Wachrufen der Erinnerung an die frühere Liebe. Carm. app. 1, 47/52 (MG AA 4, 1, 272) sind nach her. 3, 45/52 modelliert, freilich meint Radegundis mit ihrer Aussage, Amalafred sei für sie Vater, Mutter, Schwester u. Bruder gewesen, die enge Bindung an Familienangehörige, während O.' Briseis den Adressaten des Briefs, Achill, nicht allein als Ersatz für ihre getöteten Brüder, sondern auch als ihren Herrn u. Mann betrachtet: Geht es bei O. um physische Liebe, so bei Venantius wie auch in carm. 8, 3 um amor spiritalis, u. gerade die Hoffnung der Heroinen O.', eine Liebesbeziehung anzuknüpfen oder fortzuführen, ist der im Kloster lebenden Radegundis verwehrt, wie sie carm. app. 1, 105/20 (MG AA 4, 1, 273f) im Anschluss an her. 18, 189/200 darlegt. Wie die drei Beispiele zeigen, dient die O.rezeption des Venantius besonders dazu, die christl. Position auf der Kontrastfolie des Paganen zu verdeutlichen.

e. Schlussbemerkung zur christl. Ovidius-Rezeption. Nicht anders als die paganen Autoren zeigen sich die christl. mit O.' Œuvre vertraut. Die größte Rolle spielt O.' großes Epos, das manchen geradezu als kanonische Darstellung von Verwandlungen gilt (Tertullian; Lactanz). Aber auch O.' erotische Dichtung findet christliche Rezipienten (Orientius; Prudentius; Dracontius; Venantius Fortunatus). In der Regel erwähnen die Christen O.' Namen u. lassen die Referenztexte in einer Weise anklingen, dass dem Leser die Zuweisung an O. ohne Weiteres möglich ist. Die Funktionen, in denen die christl. Rezeption erfolgt, bieten ein breites Spektrum; manche der Autoren nehmen auf O. mit wechselnden Intentionen Bezug. Teils bedient man sich ovidischer Formulierungen, um die eigene Auffassung prägnant zum Ausdruck zu bringen (Arnobius; Sulpicius Severus; Ausonius); teils nutzt man die Prätexte geradezu als Belege, welche die eigene Argumentation unterstützen sollen (Lactanz; Hieronymus); teils zitiert man O. als Kronzeugen paganer Mythologie in polemischer Absicht (Lactanz; Claudius Marius Victorius) oder stellt die Evozierung der Referenztexte in den Dienst antipaganer Kritik (Prudentius; Augustinus); teils möchte man auf der Folie des Ovidischen der christl. Position schärferes Profil verleihen, schafft also Kontrastimitationen (Prudentius; Augustinus; Claudius Marius Victorius; Avitus; Venantius Fortunatus); teils sucht man das ovidische Substrat ins Christl. zu transponieren (Paulinus v. Nola; PsHilarius, Metrum in Genesin). – Zum Schluss seien Anregungen für künftige Forschung gegeben. Bei einer ganzen Reihe christlicher Autoren müsste es reizvoll sein, Umfang u. Charakter der O.rezeption überhaupt oder näher zu untersuchen: Das gilt zB. für Ambrosius, Paulinus v. Pella, Paulinus v. Périgueux, Claudius Marius Victorius (vgl. o. Sp. 674), Orientius (vgl. o. Sp. 674f), Sidonius Apollinaris (vgl. o. Sp. 675) u. Corippus. Was die intertextuelle Analyse angeht, könnte sie noch größeres Gewicht darauf legen, wie sich der christl. Autor jeweils zu O.' spezifischer Handhabung literarischer Gattungen verhält, etwa hinsichtlich der Darstellung desselben Themas (wie des Medea-Mythos) in verschiedenen Werken. Des Weiteren wäre es sicher lohnend, die Interpretation verstärkt mit einer mentalitätsgeschichtlichen Betrachtung zu verbinden, wodurch Konvergenzen u. Unterschiede in Anthropologie u. Theologie deutlicher hervortreten dürften. Auf diesem Wege könnte sich zeigen, wieweit sich die christl. O.rezeption aufs Ganze gesehen von der paganen unterscheidet.

F. BÖMER (Hrsg.), P. O. Naso. Die Fasten 2 (1958). – A. CAMERON, Greek mythography in the Roman world = American classical stud. 48 (Oxford 2004); The last pagans of Rome (ebd. 2011). – M. DEWAR, Siquid habent veri vatum praesagia: B. W. Boyd (Hrsg.), Brill's companion to Ovid (Leiden 2002) 383/412. – D. C. FEENEY, The gods in epic. Poets and critics of the classical tradition (Oxford 1991). – H. FRÄNKEL, Ovid, a poet between two worlds[2] = Sather classical lectures 18 (Berkeley 1956). – I. GALLO / L. NICASTRI (Hrsg.), Aetates Ovidianae = Miscellaneae 43 (Napoli 1995). – H. HAGENDAHL, Latin fathers and the classics = Stud. graeca et latina Gothoburgensia 6 (Göteborg 1958). – PH. HARDIE / A. BARCHIESI / S. HINDS (Hrsg.), Ovidian transformations. Essays on Ovid's ‚Metamorphoses' and its reception = Cambridge Philological society 23 (Cambridge 1999). – PH. HARDIE (Hrsg.), The Cambridge companion to Ovid (ebd. 2002). – S. HINDS, Allusion and intertext. Dynamics of appropriation in Roman poetry (ebd. 1998); Martial's Ovid / Ovid's Martial: JournRomStud 97 (2007) 113/54. – G. LIVELEY, Ovid in defeat: Gibson / Green / Sharrock aO. (o. Sp. 656) 318/37. – D. NELIS (Hrsg.), Aetas Ovidiana? = Hermathena 177f (2004/05). – L. NICASTRI, Ovi-

dio e i posteri: Gallo / Nicastri 7/25. – C. PASCAL, Sopra alcuni passi delle metamorfosi Ovidiane imitati dai primi scrittori cristiani: RivFilolIstrClass 37 (1909) 1/6. – E. K. RAND, Ovid and his influence = Our debt to Greece and Rome 13 (Boston 1925) 108/12. – M. ROBERTS, Creation in Ovid's ,Metamorphoses' and the Latin poets of Late Antiquity: Tissol / Wheeler 403/15. – A. RONCONI, Fortuna di Ovidio: Atene e Roma 29 (1984) 1/16. – A. SANCHEZ-OSTIZ / J. B. TORRES GUERRA / R. MARTÍNEZ (Hrsg.), De Grecia a Roma y de Roma a Grecia. Un camino de ida y vuelta = Mundo antiguo 12 (Pamplona 2007). – W. STROH, Ovid im Urteil der Nachwelt. Eine Testimonien-Slg. = Libelli 234 (1969). – E. THOMAS, Some reminiscences of Ovid in Latin literature: Atti del Convegno internazionale Ovidiano 1 (Roma 1959) 145/71. – G. TISSOL / S. WHEELER (Hrsg.), The reception of Ovid in antiquity: Arethusa 35, 3 (2002) 341/463.

Siegmar Döpp.

Oxyrhynchos.

A. Allgemeines. I. Name. O., in den 570er Jahren ehrenhalber auch Νέα Ἰουστίνου πόλις genannt, ist der bekannteste Fundort griechischer u. besonders christlicher Papyri in *Aegypten. Der griech. Name (in den Papyri meist Ὀξυρύγχων πόλις, nach der Mitte des 2. Jh. nC. auch ἡ Ὀξυρυγχιτῶν πόλις; in den literar. Quellen durchweg nur Ὀξύρυγχος [Strab. 17, 1, 40; Ptol. Math. geogr. 4, 5, 59; Steph. Byz. s. v. O. (494 Meineke)]) leitete sich von dem als Gaugott verehrten Nasennilhecht (Mormyrus kannume) ab, der der mit *Athena gleichgesetzten Thoeris nahestand. Im kopt. Pemǧe bzw. Pemǧê setzte sich der alte ägypt. Name Pr-mḏd (,Haus des Treffens') wieder durch; hiermit mag auch eine sonst unbekannte ägypt. Stadt Πέμπτη (ebd. s. v. Πέμπτη [516 M.]) zu verbinden sein. Die Stadtviertel, von denen wir bisher 45 Namen aus verschiedenen Zeiten kennen, sind zumeist nach Herkunft oder Berufen der Bewohner sowie markanten Baulichkeiten benannt.

II. Geographie. O. lag im nördl. Mittelägypten, genauer etwa 180 km südlich von Kairo an der Stelle des heutigen al-Bahnasā am Westufer des Baḥr Yūsuf u. damit an einer der breitesten Stellen des Niltals, das sich hier auf etwa 20 km weitete. Die Bewässerung des ausgedehnten Fruchtlandes war durch Josephskanal u. *Nil gleich von zwei Seiten gesichert, was die Entwicklung des spätantiken Großgrundbesitzes befördert haben mag. Auch verkehrstechnisch befand sich O. in bevorzugter Lage, da nicht nur die große Nord-Süd-Verbindung durch den Ort verlief, sondern auch eine der wenigen Routen in die Libysche Wüste hier ihren Ausgang nahm.

III. Wirtschaft u. Verkehr. Mit etwa 20000, in der Kaiserzeit wohl sogar 30000 Einwohnern zählte O. zu den bedeutendsten Orten ganz Ägyptens. Zahlreiche Papyri bezeugen die hohe Leistungsfähigkeit in *Landwirtschaft sowie Handel (*Handel I) u. Handwerk. Der von hier ausgehende Darb al-Bahnasāwī stellte die kürzeste Verbindung zwischen dem Niltal u. der etwa 180 km westlich liegenden Baḥrīya- bzw. Kleinen Oase dar, weswegen O. auch im Karawanenhandel eine wichtige Rolle spielte. Seit dem 7. Jh. vC. als Hauptort des 19. oberägypt. Gaues wichtiges Verwaltungszentrum, waren die leitenden Gaubehörden zeitweilig auch für die Kleine Oase zuständig.

IV. Geschichte. Dem ägypt. Namen zufolge war O. einer der Schauplätze des Kampfes zwischen *Horos u. Seth, dem nach einem im Tempel von Edfu überlieferten *Mythos dabei der Schenkel abgeschnitten wurde. Seth war den reichen Stiftungen im Sethheiligtum von Spr-mrw zufolge wohl auch der ursprüngliche Gaugott, O. daher ein verfemter Ort, was den so späten, aber um so steileren Aufstieg erklären könnte (F. Gomaà, Art. O.: LexÄgypt 4 [1982] 638f). Seine Blütezeit erlebte O. in der griech.-röm. Epoche, aus der der weitaus größte Anteil un-

serer Papyrusfunde stammt; die auffallend wenigen Papyri in ägyptischer Sprache harren zumeist noch der Bearbeitung. Im 3. Jh. vC. wurden Militärsiedler, sog. Kleruchen, im Gau angesiedelt; das von hier aus gegründete Dorf Oxyrhyncha im Fayyūm blieb durch gemeinsame Feste weiterhin mit O. verbunden (Preisigke, Sammelb. 20, 14699 [230 vC.]). Nach eher spärlichen Nachrichten aus der späteren Ptolemäerzeit wird O. schließlich zu unserer Hauptquelle für die sozioökonomischen Entwicklungen in der neuen röm. Provinz. Mit der Registrierung ‚derer vom *Gymnasium' wird hier bereits iJ. 4/5 nC. der Grundstein für die Entstehung einer städtischen Elite gelegt, deren zunehmende Einbindung in administrative Aufgaben iJ. 200 von Kaiser Septimius Severus mit der Verleihung der Ratsverfassung an alle ägyptischen Gauhauptstädte belohnt wurde (A. K. Bowman, The town councils of Roman Egypt [Toronto 1971]). Die hierdurch freigesetzten Aktivitäten begründeten zumal in O. eine rege Bautätigkeit sowie eine neue Festkultur, die bis weit in die Spätantike anhalten sollte. Weder gelegentliche Beduinenüberfälle noch die gewaltsamen Regimewechsel des späten 3. Jh. hinterließen tiefere Spuren; Hinweise auf angebliche Kämpfe mit Kynopolis aufgrund von Vergehen an den jeweils der anderen Stadt hl. Tieren (Plut. Is. et Os. 72, 380BC) fehlen gänzlich. Um 386 avancierte O., inzwischen nicht nur reich an Kirchen u. Klöstern, sondern auch Residenz eines *Bischofs u. im Besitz einer eigenen Ära, zur Hauptstadt der mittelägypt. Provinz Arcadia (B. Palme, Praesides u. correctores der Augustamnica: AntTard 6 [1998] 123/35). Die folgenden Jhh. sind vom Aufstieg der lokalen Großgrundbesitzerfamilie der Apionen in die Reichselite geprägt, dem erst die 10jährige Perserherrschaft 619/29 ein Ende setzte. Die letzten griech. Papyri datieren aus der Mitte des 7. Jh., arabische hingegen erst aus dem späten 9. Jh. Auch der dichten Sandschicht über den röm. Bauten zufolge muss O. bald nach der arab. Eroberung iJ. 641 verlassen worden sein, vielleicht infolge eines Aufstandes. Der Bischofssitz wurde im 14. Jh. endgültig in das 60 km nördlich gelegene Banī Suwaif verlegt, doch blieb der Name bis 1962 weiterhin im offiziellen Titel erhalten. – Die Wiederentdeckung des antiken O. gelang V. Denon im Zuge der napoleonischen Expedition. Systematische Grabungen in den außerhalb der Stadt liegenden Abfallhügeln setzten erst 1896/97 (bes. B. P. Grenfell u. A. S. Hunt, bis 1907) ein, später wurden auch Italiener, seit den 1980er Jahren die ägypt. Altertümerverwaltung tätig, die zuletzt auch eines der fünf Stadttore entdeckte (zu den Grabungen zusammenfassend Padró). Die vor allem in den Abfallgruben der Stadt gefundenen (R. A. Coles, O. A city and its texts: Bowman u. a. 3/16), heute weltweit verstreuten Papyri gehen in die Zehntausende.

V. Alltagsleben. Trotz der hohen Bedeutung von O. für die antike Literatur nimmt das Alltagsschrifttum den weitaus größten Umfang ein. Tiefere Einblicke erlauben vor allem Sammlungen verschiedenster Dokumente in den sog. Archiven, so von Privatpersonen wie zwei Weberfamilien, kleinen Bauern, mittleren u. großen Gutsbesitzern, aber auch von Amtsträgern, etwa einem praepositus pagi oder zwei im Hilfspersonal tätigen Brüdern; ähnlich fällt daraus Licht auf die für das 3. Jh. nC. typischen kostenlosen Getreidezuteilungen, die Aktivitäten eines curator civitatis oder die Organisation des Rennsports im 4. Jh. (vgl. dazu die Leuven Homepage of papyrus collections [e-Veröff.]). Hinzu kommen Tausende von Einzeltexten, deren Fülle u. Vielfalt ein einzigartiges Porträt der Lebenswelt in der Kaiserzeit entstehen lassen, aber auch Spezialstudien etwa zur Stellung der *Frau, zur frühröm. Wirtschaftspolitik oder zur spätantiken Sozialstruktur ermöglichen.

B. Nichtchristlich. I. Religion. a. Heidnisch. Über die paganen Kulte in O. besitzen wir, nicht zuletzt aufgrund der geringen archäologischen Reste, wenige Informationen (J. Whitehorne, The pagan cults of Roman O.: ANRW 2, 18, 5 [1995] 3050/91). Erst vor wenigen Jahren wurde das 1,5 km entfernte Osireion von Pr-ḫf3 entdeckt, in dessen unterirdischen Galerien man im 2. Jh. vC. die beim jährlichen Choiakfest geweihten Osirisfiguren deponierte (L. Coulon, Les inscriptions des catacombes osiriennes d'O.: A. Jördens / J. F. Quack [Hrsg.], Ägypten zwischen innerem Zwist u. äußerem Druck [2011] 77/91). Aus O. stammt vielleicht eine Weihinschrift für das Propylon der Thoeris (SupplEpigrGr 40, nr. 1573 [101/88 vC.]). In den Papyri begegnen neben Isis- u. Sarapistempel vor allem (mehrere?) Thoereia. Diese

Heiligtümer verfügten auch über eigenes Kultpersonal (zB. POxy. 12, 1453 [30/29 vC.]: Eid der Lampenanzünder; ebd. 50, 3567 [252 nC.]: Erklärung über die 30 Jahre zurückliegende Aufnahme in den Priesterstand); andere wie das Hermaion oder ein Heroon kennen wir nur durch die hiernach benannten Stadtviertel (s. o. Sp. 686). Die zahlreichen Feste tragen, wohl aufgrund der Zeitstellung unserer Texte, zumeist städtischen Charakter. Für die jährlichen Feierlichkeiten aus Anlass des Sieges im jüd. Aufstand von 117 nC. wurde sogar noch mehr als 80 Jahre später eine Stiftung eingerichtet (POxy. 4, 705 [nach 202 nC.]). Seit dem 3. Jh. kamen gymnische u. musische Agone hinzu sowie die bis weit in die Spätantike beliebten Wagenrennen (s. o. Sp. 688; s. u. Sp. 692), für die es öffentlich ausgehängte Programme gab (POxy. 34, 2707 [6. Jh.]).

b. Jüdisch. Eine jüd. Gemeinde ist durch literarische u. dokumentarische Papyri seit dem 1. Jh. nC. in O. bezeugt; die Ansiedlung selbst mag früher sein. Bereits aus dem frühen 1. Jh. datiert das älteste der bislang sechs publizierten LXX-Frg. jüdischer Provenienz (POxy. 50, 3522). Die *Juden lebten in einem nach ihnen benannten Stadtviertel mit eigener Verwaltung (ebd. 2, 335 [1. Jh.]; s. o. Sp. 686), auch im Kreter-Viertel gab es eine jüd. Straße (POxy. 1, 100). Das Zusammenwohnen vereinfachte gemeinschaftliches Leben u. religiöse Praxis (Kasher). Einen tiefen Einschnitt bedeutete der große jüd. Aufstand unter Kaiser Trajan vJ. 115/17, dessen noch iJ. 199/200 gefeierte blutige Niederschlagung (POxy. 4, 705) alles jüdische Leben in O. auf Jahrzehnte hin auslöschte. Gegen Ende des 3. Jh. erscheint die Gemeinde allerdings wieder aufgebaut u. sogar recht wohlhabend. Zum B. kauft sie iJ. 291 für einen erheblichen Geldbetrag eine Sklavin mitsamt ihren Kindern frei; an dem Rechtsgeschäft wirkt u. a. ein Ratsherr von Oneitonpolis in Palaestina mit (ebd. 9, 1205). Die guten Beziehungen zu den dortigen jüd. Gemeinden werden durch hebräische Papyri des 5. Jh. bestätigt, die zudem die Fortdauer der Gemeinde unter eigener Verwaltung mit Synagogenhaupt, -ältesten u. -leiter belegen (Kasher; E. J. Epp, The Jews and the Jewish community in O.: Th. J. Kraus / T. Nicklas [Hrsg.], NT manuscripts [Leiden 2006] 13/52). Aufgrund der gemeinsamen Vorliebe für biblische *Namen fällt die Unterscheidung von Juden u. Christen in dokumentarischen Texten oft schwer.

c. Manichäisch. Auch die Manichäer (*Manichäismus) sind oft kaum von den Christen zu unterscheiden, da bestimmte religiöse Kennzeichen, zB. nomina sacra, in den Schriften beider Gruppen begegnen (M. Choat, Belief and cult in 4th-cent. papyri [Turnhout 2006] 137/9). Obwohl wenig darüber bekannt ist, muss es seit dem späten 3. Jh. Manichäer in O. gegeben haben. Sicher manichäischer Herkunft sind zwei Empfehlungsbriefe des 4. Jh., einer davon in gebildeter griechischer Sprache mit professioneller Hand von einem Paulos geschrieben (POxy. 31, 2603), während im anderen ein Ammonios die typisch manichäischen Klassen von Auserwählten u. Katechisten erwähnt (ebd. 73, 4695). In O. wurden zudem syrische Frg. in der Estrangela-Schrift gefunden (S. N. C. Lieu, Manichaeism in Mesopotamia and the Roman east [Leiden 1994] 62/4).

II. Topographie, Bauten u. bildende Kunst. Mithilfe von Grabungen u. Luftaufnahmen lässt sich die Siedlungsgeschichte von O. in großen Zügen nachvollziehen (Subías; J. Padró: Erroux-Morfin / Padró Parcerisa 7/22 [vorläufiger Stadtplan ebd. 16]; zum Osireion s. o. Sp. 688). Die ältesten Siedlungsspuren finden sich auf dem Hügel der oberen Nekropole, wo sich vermutlich seit saïtischer Zeit das Serapeum befand (Subías 96; Krüger 10), von dem neuerdings kaiserzeitliche Spolien in den Handel gelangt sind (K. Parlasca, Ein Sarapistempel in O.?: ChronÉg 81 [2006] 253/75). In hellenistischer u. römischer Zeit erfuhr die Siedlung eine umfassende Erweiterung: Der genannte Hügel bildete die Akropolis des östlich davon gelegenen Ortes, der in östlicher Richtung bis zum Ufer des Baḥr Yūsuf u. in südlicher Richtung knapp 1,5 km weit reichte (Subías 96/101 mit Abb. 3f). Die Akropolis diente offenbar noch länger als Grabstätte (E. Subiás Pascual, La maison funéraire de la nécropole haute à Oxyrhync [Barcelona 2008]), aber zugleich wurden neue Nekropolen außerhalb der Stadt zB. westlich des Amphitheaters angelegt (ebd. 99). Von großer Bedeutung für die Infrastruktur waren wasserbautechnische Anlagen in Form von Kanälen u. Reservoirs, auf die Luftaufnahmen deutliche Hinweise geben; sie dienten der privaten Wasserversorgung u. Bewässerung u. er-

möglichten die Einrichtung von Thermenanlagen (108/13 mit Abb. 4. 7). Im 6. Jh. scheint die Stadt noch einmal eine Erweiterung nach Norden u. Nordwesten erfahren zu haben (101 mit Abb. 5). – Eine iJ. 1798 noch 15 m hohe Säule mit einer Inschrift zu Ehren des Kaisers Phokas (Preisigke, Sammelb. 3, 6017; 602/10 nC.) markiert die Stelle des ehemaligen Tetrapylons der Thoeris aus dem 2. Jh., das die beträchtliche Seitenlänge von etwa 30 m hatte (Subías 101/4; Padró 136 mit Abb. 10.8). Es zeichnete die Kreuzung der beiden Hauptachsen u. -straßen aus, die zumindest in westlicher Richtung als Kolonnadenstraße ausgebildet war u. die W. M. F. Petrie iJ. 1922 noch teilweise aufrecht stehend fotografieren konnte (Oxyrhynkhos revisited: Bowman u. a. 50/69 mit Abb. 5.1 = Nachdruck aus: ders. u. a., Tombs of the courtiers and Oxyrhynkhos [London 1925] 12/8). Petrie hat auch Teile des Amphitheaters im Südwesten der Stadt ergraben, das mit über 10 000 Plätzen wohl das größte Nordafrikas war (Krüger 125/30). Neben einzelnen Architekturfragmenten hat sich Bauskulptur vor allem im Zusammenhang mit den Nekropolen erhalten (K. Parlasca, Grave-reliefs and architectural sculpture: Bowman u. a. 91/103), wo u. a. eine vollständige röm. Statue gefunden wurde (Padró 136 mit Taf. 23). Während die archäologischen Funde eher fragmentarisch bleiben, beschreibt POxy. 24, 2406 (2. Jh.) eine röm. Villa mit Atrium u. Impluvium. Die iJ. 315/16 entstandenen Erklärungen zum Reparaturbedarf (ebd. 64, 4441) enthalten einen detaillierten Überblick über sämtliche Stoai, Tempel, Bäder u. sonstigen öffentlichen Gebäude wie gewerbliche Lokale im Stadtzentrum (Verzeichnis der Tempel u. Kultplätze Whitehorne aO.; Krüger 64/143). – Im Süden u. Norden der hellenist. Stadt wurden Wälle oder Dämme errichtet, die weniger vor äußeren Feinden als vor allem vor Überflutung schützten. Die Stadt war spätestens seit römischer Zeit von Mauern umgeben, die im Osten, zum Flussufer hin, ebenfalls vor Hochwasser schützten; das Flussbett befand sich im Vergleich zu heute weiter westlich (Subías 101 mit Abb. 4). Von den fünf Stadttoren, die Papyri des 3. Jh. erwähnen (POxy. 1, 43 [295 nC.]), lässt sich bisher nur dasjenige im Osten am Ende der Hauptstraße archäologisch nachweisen; möglicherweise ist hier der ebd. erwähnte Nilometer zu suchen (Padró 134/6 mit Abb. 10.7; Krüger 107). Eine spätantike Festungsanlage im Nordwesten, möglicherweise das sog. Proastion der Apionen, wird zZt. noch erforscht (Subías 104). Nördlich der Stadt zeichnen sich im Gelände die Umrisse eines Hippodroms ab (Padró 136 mit Abb. 10.8; s. o. Sp. 689), das in hellenistischer Zeit noch außerhalb der Stadtbefestigung lag.

III. Geistiges Leben. Schon antike Zeugnisse weisen O. eine Ausnahmestellung unter den Städten des Niltals zu (Amm. Marc. 22, 16, 6), was auch in dem seit 272 nC. geführten Ehrentitel λαμπρὰ καὶ λαμπροτάτη anklingen mag (D. Hagedorn, Ὀξυρύγχων πόλις u. ἡ Ὀξυρυγχιτῶν πόλις: ZsPapEpigr 12 [1973] 277/92). Nicht zufällig waren die Kontakte mit *Alexandria stets besonders eng. Alexandriner wie Römer erwarben hier nicht nur Land, sondern ließen sich auch gern in O. nieder, so selbst Mitglieder des Museion (POxy. 27, 2471 [um 50 nC.]). Es gab Privatbibliotheken u. literarische Zirkel, die sich gegenseitig mit Lektüre versorgten (ebd. 18, 2192 [2. Jh.]). Regelmäßige Dichterwettbewerbe der Epheben (22, 2338 [nach 289 nC.]) verweisen auf einen lebhaften Schulbetrieb, der kaum hinter dem der Hauptstadt zurückstand, wenngleich man für die höhere Ausbildung vorzugsweise dorthin wechselte. Fassbar wird für uns vor allem die literarische Kultur, die sich durch ihre hohe Anzahl sonst unbekannter Werke auszeichnet. Hierzu gehören auch Klassiker wie ein Satyrspiel u. Tragödien-Frg. des Aischylos oder das, sogar hiernach benannte, anonyme Geschichtswerk der Hellenika Oxyrhynchia (R. Behrwald [Hrsg.], Hellenika von O. [2005]). Noch mehr gilt dies für die frühe Lyrik u. die hellenist. Dichtung; mehrere Dutzend Zeugnisse haben unsere Kenntnis von Sappho, Alkaios oder Pindar geradezu revolutioniert, über 50 Papyri sind allein von *Kallimachos erhalten. Besonderer Beliebtheit erfreuten sich zudem die attischen Redner u. die *Komödie, namentlich *Menander, sowie Prosimetra u. Romane bis hin zu den Acta Alexandrinorum. Auffällig ist die rasche Rezeption zeitgenössischer Werke u. eine Vorliebe für kommentierte Ausgaben. Der seit dem 2. Jh. vC. stetig wachsende Zustrom literarischer Papyri, von denen zwei Drittel heute verlorene Werke enthielten, ebbt erst im 4. Jh. zugunsten christlicher Werke ab; außer dem zu al-

len Zeiten viel gelesenen *Homer begegnen danach nur noch die auch jetzt noch geläufigen Autoren. Inzwischen liegen Frg. von mehr als 600 Büchern der verschiedensten literarischen Genera vor, deren teilweise identifizierbaren Schreiberhände auf eine hohe Professionalisierung verweisen (E. G. Turner, Scribes and scholars: Bowman u. a. 256/61; P. Parsons, Copyists of O.: ebd. 262/70; W. A. Johnson, Bookrolls and scribes in O. [Toronto 2004]).

C. Christlich. I. Anfänge des Christentums. Wann das Christentum in O. Fuß fasste, lässt sich nur vermuten. Die frühesten christl. Papyri von O. datieren bereits aus dem 2. Jh.; möglicherweise stammt auch der angeblich älteste christl. Papyrus von hier (PRyl. 3, 457 = NT-Papyrus 52, mit Joh. 18, 31/3. 37f [2./3. Jh. nach B. Nongbri, The use and abuse of P52. Papyrological pitfalls in the dating of the fourth Gospel: HarvTheolRev 98 (2005) 23/48]). In dokumentarischen Papyri sind Christen seit der Mitte des 3. Jh. anzutreffen (POxy. 42, 3035 [256 nC.]: Überstellungsbefehl des Christen Petosorapis; ebd. 43, 3119 [259/60 nC.]: Verwaltungskorrespondenz über [konfisziertes?] Vermögen von Christen), darunter auch der erste uns bekannte Bischof, Sotas (3. Viertel 3. Jh.). Mindestens fünf Briefe, die an ihn geschickt oder von ihm geschrieben wurden, bezeugen seine Aktivitäten im Bereich von christlichem Unterricht, *Gastfreundschaft, lokaler u. überregionaler Beziehungspflege sowie kirchlicher Betriebsführung (ebd. 12, 1492; 36, 2785; PSI 3, 208; 9, 1041; Preisigke, Sammelb. 12, 10772; vielleicht auch PAlex. 29; Luijendijk 81/151). Unter der diokletianischen *Christenverfolgung 303/11 kam es auch in O. zu *Konfiskationen u. Verurteilungen (POxy. 33, 2673 [304 nC.]: Erklärung über nicht vorhandenes Vermögen einer ehemaligen Kirche [ἐκκλησία] im Dorf Chysis; ebd. 33, 2665 [305/06 nC.]: Erklärung über die Vermögens- u. Verwandtschaftsverhältnisse des verurteilten Christen Paulos). Daneben gab es auch Christen, die der Verfolgung durch subtile Formen von Widerstand zu entgehen suchten (31, 2601; 33, 2673; Luijendijk 189/226).

II. Leben seit dem 4. Jh. Die Mailänder Konvention vJ. 313 läutete auch für die Christen von O. eine neue Ära ein, so dass der Autor der Historia monachorum in Aegypto Ende des 4. Jh. O. idealisierend als eine äußerst orthodox-christl. Stadt mit vielen Kirchen u. Klöstern u. voller Mönche u. Nonnen beschreibt (Hist. mon. 5, 3 [SubsHag 53, 42]; vgl. Rufin. hist. mon. 5, 3 [PTS 34, 282]: zwölf Kirchen iJ. 370). Die Kirche von O. empfing Schenkungen von reichen Familien wie den Apionen, die Prosphora für Totenmessen stifteten; noch unter der Perserherrschaft gingen 8458 Knidia Wein an die Kirchen, *Herbergen u. Martyria sowie weitere 576 Knidia an Klöster, Witwen u. Invaliden (POxy. 58, 3960 [621 nC.]); andere fromme Gaben betrafen *Krankenhäuser oder das Gehalt des Klerus (T. M. Hickey, Wine, wealth, and the state in late antique Egypt. The House of Apion at O. [Ann Arbor 2012] 100/6). Unter den 13 Bischöfen des 4. bis 7. Jh., deren Namen wir aus Papyri u. literarischen Schriften kennen (zusammenfassend A. Papaconstantinou, Sur les évêques byz. d'O.: ZsPapEpigr 111 [1996] 171/3 mit Belegen u. Lit.), begegnen neben Orthodoxen auch Arianer (Theodoros I [347/84]; vgl. ebd. 173) u. *Melitianer (Apollonios [357/59]; vgl. 171. 173). Magische Texte in griechischer u. koptischer Sprache bezeugen eine Vielfalt religiöser Praktiken, Briefe lassen arianische u. vielleicht gnostizierende Sympathien erkennen (PSI 4, 311; POxy. 6, 939; Blumell 286f). Die religiöse Landschaft von O. war demnach vielfältiger, als die Historia monachorum es vorgibt.

III. Topographie. Kirchengebäude in O. werden erstmals Anf. des 4. Jh. erwähnt (POxy. 1, 43 verso: Nord- u. Südkirche), wobei die Südkirche auch noch in späteren Dokumenten vorkommt (ebd. 67, 4617 [5. Jh.]; 11, 1357 [535/36 nC.]). Die als Bischofskirche dienende ‚Hl. Kirche' ist seit dem 4. Jh. durch ein offizielles Archiv von 14 Papyri bezeugt, das Aufträge für die Verteilung von Gütern wie zB. Kleidung für eine Witwe oder Wein umfasst. Dokumentarischen Papyri zufolge besaß O. im 6. Jh. etwa 60 Kirchen; dazu sind 32 Klöster aus O. u. Umgebung mit Namen bekannt (Blumell 330/7 Taf. 21f). Eine genaue Lokalisierung im Stadtplan ist bisher nicht möglich; Hinweise auf eine Klosteranlage oder wohl eher einen spätantiken Landsitz (Oikos) finden sich westlich der Stadt (Subías 104 mit Abb. 5). – Der liturgische Kalender POxy. 11, 1357 (535/36 nC.) bietet zudem ein wichtiges Zeugnis für die Geltung des Systems des Stationsgottesdienstes in einer Provinzstadt

(H. Delehaye, Le calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535/36: AnalBoll 42 [1924] 83/99; A. Papaconstantinou, La liturgie stationnale à O. dans la première moitié du 6e s.: RevÉtByz 54 [1996] 135/59; vgl. H. Brakmann, Σύναξις καθολική in Alexandreia. Zur Verbreitung des christl. Stationsgottesdienstes: JbAC 30 [1987] 74/89). Beliebtester Heiliger in O. war der hl. Philoxenos, dessen Schrein im 6. Jh. zu einer großen Kirche ausgebaut wurde, in dem Ticket-*Orakel gegeben wurden (POxy. 16, 2041). – O. war der Legende nach einer der vielen Aufenthaltsorte der Hl. Familie auf der Flucht nach Ägypten; es wird berichtet, das Jesuskind habe im nahe gelegenen Bisus eine wunderbare Quelle entspringen lassen (L. MacCoull, Holy family pilgrimage in late antique Egypt: Akten des 12. Intern. Kongr. Christl. Arch. Bonn 1991, 2 [1995] 989f).

IV. Archäologische Zeugnisse. Christlich geprägte archäologische Funde aus O. sind sehr spärlich. Die bereits aus römischer Zeit bekannte repräsentative Nekropolenarchitektur mit aufwändiger Bauskulptur wird bis zum 7. Jh. fortgeführt, wobei die Formen, die sich vor dem 4. Jh. an ptolemäisch-kaiserzeitlichen Traditionen orientiert hatten, im 5./6. Jh. immer deutlicher Einflüsse aus der Hauptstadt Kpel aufweisen (K. Krumeich, Spätantike Bauskulptur aus O. [2003], bes. 165). Von der Ausbreitung des Christentums zeugen seit dem späten 4. Jh. vor allem gemalte u. reliefierte *Kreuze (ebd. 142/9), aber auch Darstellungen von Christus, Engeln u. dem Paradies (Th. K. Thomas, Late antique Egyptian funerary sculpture [Princeton 2000] 52); daneben entstanden bis ins 6. Jh. auch noch pagane mythologische Bilder (Krumeich aO. 139/42). Im östl. Teil der oberen Nekropole wurden einige koptische Gräber gefunden, zu denen ein ausgemalter gewölbter Raum gehört, der zugleich als Zugang zu den hinteren drei Räumen dient; dort sind ein *Adler mit einem sog. kopt. Kreuz im Schnabel sowie Verschlingung u. Ausspeiung des *Jona durch das Seeungeheuer dargestellt, wobei das *Ketos durchaus eine gewisse Ähnlichkeit mit dem O.fisch aufweist (Padró 133f mit Taf. 16f). Am Eingang zu einer weiteren Grabkammer befand sich ein kleiner bemalter Obelisk, auf dem zwei nicht genauer zu benennende nimbierte Gestalten zu erkennen sind (ebd. 134 mit Taf. 18; in diesem Bereich sind die Grabungen noch nicht abgeschlossen). Nach P. Grossmann (Christl. Architektur in Ägypten [Leiden 2002] 332f. 337/9) wurde in einigen Grabkapellen in O. an den Totengedenktagen die Eucharistie gefeiert, wofür hölzerne Klappaltäre in Gebrauch waren.

V. Literatur. Berühmt ist O. vor allem durch die Fülle christlicher Papyri, die in griechischer, aber auch lateinischer u. koptischer Sprache auf den alten Müllhalden der Stadt zutage traten u. völlig neues Licht auf die Geschichte des frühen Christentums werfen. Singulär erscheinen die Funde aufgrund der unerwarteten Vielfalt der Literatur u. ihrer frühen Zeitstellung; zudem blieben hier manche griechische Zeugen von sonst nur auf Koptisch überlieferten oder gar gänzlich verlorenen Texten erhalten (zB. Thomas- u. Marienev.: POxy. 1, 1; 4, 654f; 50, 3525; PRyl. 3, 463). Von hier stammen auch die meisten ntl. Papyri, deren Herkunft wir kennen. Bereits aus dem 3. Jh. datiert eine Reihe liturgischer Papyri, so etwa der früheste bisher bekannte christl. Hymnus (POxy. 15, 1786) u. mehrere *Homilien (ebd. 1, 5; 2, 210; 3, 406). Außer fast allen Büchern des NT wurden in O. Frg. weiterer, heute als apokryph geltender Evv. gefunden; allein das Thomasev. liegt in zumindest drei Zeugen vor (ebd. 1, 1; 4, 654f) u. muss demnach noch lange in O. gelesen worden sein (A. Luijendijk, Reading the gospel of Thomas in the 3rd cent.: C. Clivaz / J. Zumstein [Hrsg.], Reading NT papyri in context [Leuven 2011] 241/67). Von Berufsschreibern angefertigte, qualitätvolle Kopien christlicher Schriften (zB. POxy. 15, 1780 = NT-Papyrus 39 mit Joh. 8, 14/22 [3./4. Jh.]) lassen mit einem christl. Skriptorium in O. rechnen. Texte wie eine sehr frühe Abschrift von Irenaeus' Adversus haereses (POxy. 3, 405 [2./3. Jh.]) u. ein autographischer antijüd. Dialog (ebd. 17, 2070 [3. Jh. nC.]) sind Indizien für ein lebhaftes christl., gelehrtes Milieu. Aus O. stammen vielleicht auch einige im mesokemisch-kopt. Dialekt geschriebene Bibelcodices wie der Al Mudil Psalter (G. Gabra, Der Psalter im oxyrhynchitischen [mesokemischen / mittelägypt.] Dialekt [1995]; vgl. auch G. Emmenegger, Der Text des Kopt. Psalters aus Al-Mudil [2007]) u. die Codices Glazier (Act. 1, 1/15, 3 [4./5. Jh.]) u. Scheide (Mt. [5. Jh.]). Die große Vielfalt frühchristlicher Texte lässt darauf schließen, dass die Christen in O. ganz verschiedene Werke rezipierten,

vielleicht auch im Gottesdienst. Wann u. warum sie nicht mehr brauchbar erschienen, so dass sie auf den Müllhalden entsorgt wurden (A. Luijendijk, Sacred scriptures as trash: VigChr 64 [2010] 217/54), wissen wir nicht.

VI. Inschriften. Im Gegensatz zu den Papyri ist die Zahl der christl. Inschriften von O. eng begrenzt. Epitaphien des 4./6. Jh. aus den Nekropolen nennen einen Petros, einen Theodoros u. vier Mönche (SupplEpigrGr 49, 2318; 30, 1748; 55, 1836); ein Dipinto bezeugt ‚Einer ist Gott, der denen hilft, die ihn fürchten' (ebd. 53, 1994 [5./6. Jh.]; vgl. E. Peterson / Ch. Markschies, Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtl. u. religionsgeschichtl. Unters. zur antiken ‚Ein Gott' Akklamation [2012]; C. Piedrafita, L'épigraphie grecque d'O.: Erroux-Morfin / Padró Parcerisa 135/45).

L. H. BLUMELL, Lettered Christians. Christians, letters, and late antique Oxyrhynchus = NT tools, studies and documents 39 (Leiden 2012). – A. K. BOWMAN u. a. (Hrsg.), Oxyrhynchus. A city and its texts = Graeco-Roman Memoirs 93 (London 2007). – S. DARIS, Art. Ὀξυρύγχων πόλις: A. Calderini (Hrsg.), Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano Suppl. 3 (Pisa 2003) 86/115. – M. ERROUX-MORFIN / J. PADRÓ PARCERISA (Hrsg.), O. Un site de fouilles en devenir = Colloque de Cabestany 2007 (Barcelona 2008). – A. KASHER, The Jewish community of Oxyrhynchus in the Roman period: JournJewStud 32 (1981) 151/7. – J. KRÜGER, O. in der Kaiserzeit. Stud. zur Topographie u. Literaturrezeption = EurHochschSchr 3, 441 (1990). – A. LUIJENDIJK, Greetings in the Lord. Early Christians and the Oxyrhynchus papyri = Harvard Theol. Stud. 60 (Cambridge, Mass. 2008). – J. PADRÓ, Recent archaeological work: Bowman u. a. 129/40. – P. J. PARSONS, Die Stadt des Scharfnasenfisches. Alltagsleben im antiken Ägypten (2009). – E. SUBÍAS, O. Metropolis and landscape: dies. u. a. (Hrsg.), The space of the city in Graeco-Roman Egypt = Documenta. Institut Català d'Arqueologia clàssica 22 (Tarragona 2011) 93/116.

Andrea Jördens (A. B.I.a. II/III) /
AnneMarie Luijendijk (B.I.b/c. C) /
Susanne Heydasch-Lehmann (B.II).

P

Paenitentia s. Buße: o. Bd. 2, 802/12; Bußkleid: ebd. 812/4; Bußstufen (Bußstationen): ebd. 814/6.

Paganus s. Heiden: o. Bd. 13, 1113/49; Hellenen: o. Bd. 14, 375/445.

Paidagogos s. Lehrer: o. Bd. 22, 1091/132.

Paideia s. Bildung: o. Bd. 2, 346/62; Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 365/98; Erziehung: o. Bd. 6, 502/59.

Palästina s. Galilaea: o. Bd. 8, 796/821; Gaza: ebd. 1123/34; Jerusalem I (stadtgeschichtlich): o. Bd. 17, 631/718; Iudaea: o. Bd. 19, 63/130; Kaisareia II (in Palästina): ebd. 1026/57.

Palaestra s. Gymnasium: o. Bd. 13, 155/76.

Palast.

A. Begriff 701.

B. Paläste u. palastartige Bauten weltlicher Herrscher.
I. Naher Osten u. Ägypten 702.
II. Griechisch-römisch. a. Minoische u. mykenische Kultur. 1. Minoische Paläste auf Kreta 704. 2. Befestigte mykenische Paläste 704. b. Archaische u. klass. Zeit 705. c. Hellenist. Zeit 705. 1. Makedonien 705. 2. Alexandria (Ägypten) 707. 3. Pergamon 709. 4. Petra (Jordanien) 709. 5. Palästina 710. d. Kaiserzeit. 1. Rom. α. Palatin 710. aa. Augustus u. die iulisch-claudische Dynastie 710. bb. Flavier 712. cc. Severer 713. dd. Maxentius 714. ee. Spätantike 714. ff. Ausgehende Antike u. MA 714. β. Periphere kaiserl. Paläste 716. aa. Horti Sallustiani 716. bb. Horti Luculliani 717. cc. Horti Lamiani 717. dd. Horti Spes Veteris / horti Variani (Sessorium) 718. γ. Suburbane Villen als kaiserl. Residenzen. aa. Domus Aurea 721. bb. Villa dei Quintilii 721. cc. Villa di Massenzio 722. 2. Kaiserl. Villen u. Residenzen in Latium u. Campanien 722. α. Villa Iovis (Capri) 722. β. Albano 723. γ. Baiae (Portus Baiarum) 723. δ. Villa Hadriana (Tibur) 724.
III. Paläste jüd. Herrscher 725.
IV. Spätantik 727. a. Herrscherpaläste. 1. Trier 731. 2. Mailand 731. 3. Aquileia 732. 4. Sirmium (Serbien) 732. 5. Savaria (Pannonia Superior / Ungarn) 732. 6. Serdica (Sofia) 735. 7. Thessaloniki 735. 8. Nikomedia 736. 9. Antiochia 736. 10. Split / Spalato (Aspalathos / Spalatum) 737. 11. Nag'al Hagar 738. 12. Gamzigrad 739. 13. Sarkamen 740. 14. Ravenna 743. 15. Konstantinopel. α. Großer Palast 745. β. Andere kaiserl. Paläste 746. γ. Paläste kaiserl. Amtsträger 747. δ. Suburbane kaiserl. Paläste 748. b. Praetoria u. städtische domus 749. 1. Athen 753. 2. Nea Paphos 753. 3. Naissus / Mediana (Niš; Pannonia / Serbien) 753. c. Großvillen, herrscherliche Residenzen, frühislamische Residenzen 754. 1. Casale di Piazza Armerina (Sizilien) 755. 2. Cercadilla / Corduba (Spanien) 755.
V. Frühmittelalterl. Paläste 756.

C. Bischofspaläste.
I. Terminologie 758.
II. Architektur 760. a. Rom. 1. Lateran 760. 2. Vatikan 764. b. Ravenna 764. c. Aquileia 766. d. Mailand 766. e. Trier u. Antiochia 766. f. Konstantinopel 766. g. Abu Mena (Ägypten) 767. h. Hilwan (Ägypten) 767. j. Hippo Regius / Anaba (Algerien) 768. k. Cuicul / Djemila (Algerien) 768. l. Philippi (Griechenland) 768. m. Side (Kleinasien) 769. n. Ephesos 771. o. Aphrodisias (Kleinasien) 771.

D. Bildersprachliche Bedeutung.
I. Palast als Symbol der Herrschaft. a. Quellen 772. b. Bildliche Darstellungen 773.
II. Palast der Götter u. des Weltenherrschers Christus. a. Griechisch-römisch 778. b. Christlich. 1. Quellen 778. 2. Monumente 779.

E. Zusammenfassung 780.

A. Begriff. In griechischen Quellen wird der Sitz des Herrschers (βασιλεύς) als βασίλεια gekennzeichnet wie das lat. regia oder seit der augusteischen Zeit palatium für die Residenz des Herrschers (zB. Xen. inst. Cyr. 2, 4, 3; Aristot. oec. 2, 2, 1352a; Socr. h. e. 3, 13, 1) u. für den röm. Kaiser-P. (Theodrt. h. e. 1, 18: τὰ βασίλεια; Ziegler 9f). Zur Bezeichnung einzelner Bauwerke eines hellenist. P. vgl. die u. Sp. 706 angeführten Quellen. Auch αὐλή (eigentlich ‚Hof') wird für den P. gebraucht (zB. Epict. diss. 1, 10, 3; Polyb. 5, 36, 1; Herodian. 3, 11, 7: ἡ βασίλειος αὐλή für den röm. Kaiser-P.), was christlich auch auf den Himmels-P. übertragen wird (Inschrift: MonAsMinAnt 1, 412). – Das lat. palatium, poetisch palatia, für den Regierungs- u. Wohnsitz des Kaisers (Tac. ann. 12, 5; Nebenform palatina, palatinae: CIL 6, 8656/61) ist die von dem Palatium genannten Hügel Roms (Varro ling. 5, 53; Cic. div. 1, 101), auf dem sich der Sitz der Kaiser seit Augustus befand, auf die kaiserl. Residenz übertragene Bezeichnung (Cass. Dio 53, 16, 5; Ziegler 6/15). In dieser exemplarischen Bedeutung wird der Begriff auch auf den Sitz des Weltenherrschers Christus übertragen (zB. Fulg. Rusp. serm. 3, 1 [CCL 91A, 905]: palatium caeli; s. u. Sp. 778). Wie die Benennung der temporären Sitze des Herrschers als regia (Amm. Marc. 30, 5, 16) oder die aus *Holz u. Lehm bestehende Behausung Julians während der Kampagne gegen die Perser iJ. 363 in Batna als βασίλεια (Iulian. Imp. ep. 98, 400d [1, 2², 182 Bidez]; F. Millar, The emperor in the Roman world [London 1977] 40) belegen, bezeichnet palatium nicht einen Bautypus, sondern den Sitz des Herrschers u. der Administration des Reiches. Die Funktion des P. als vornehmlicher Ort der Herrschaftsausübung scheint ebenfalls auf, wenn Julian Bischof Aëtios auffordert, ihn in seinem στρατόπεδον, dem P. der Hauptstadt, aufzusuchen (ep. 46, 380c [1, 2², 66 B.]). Entsprechend wird der P. des *Herodes in Caesarea (Joseph. ant. Iud. 15, 287: βασίλεια; b. Iud. 1, 408) in der Apostelgeschichte πραιτώριον genannt (23, 35). In diesem Sinne sind auch die mehr oder minder aufwendigen Residenzen hellenistischer Herrscher u. der Kaiser (Dion. Hal. ant. 6, 50, 3: αὐλή; villa, praetorium, στρατόπεδον u. a.) außerhalb der Hauptstädte vor allem in tetrarchischer Zeit als P. anzusprechen, insofern sie Orte der Ausübung der herrscherlichen Macht sind. Entsprechend wird der Ruhesitz für den abgedankten Diokletian (*Diocletianus) in den Quellen als villa gekennzeichnet (Eutrop. 9, 28; Hieron. chron. zJ. 316 [GCS Eus. 7², 230]; Prosp. chron. 999 zJ. 315 [MG AA 9, 448]). – Meist in poetischem Gebrauch begegnen auch aula (zB. Verg. Aen. 1, 140) u. atrium (meist im Plural; zB. Ovid. fast. 3, 703; Apul. met. 6, 19), die als im Metrum verwendbare Bezeichnungen für Räumlichkeiten mit öffentlichen Funktionen auf den P. u. die Wohnung der Götter übertragen werden u. so auch auf den Himmels-P. Christi (zB. Aug. trin. 3, 4, 9 [CCL 50, 136]: aula summi imperatoris; Tert. test. an. 6, 5; Prud. perist. 14, 61f [ebd. 126, 387]: gradum caelestis aula; PsDamas. epigr. 72 [252 Ferrua]: atria celsa petit). – Seltener steht fastigium, das die hochaufragende Fassade kennzeichnet, für den P. (Sen. Phaedr. 384). – Domus u. palatium werden in Kaiserzeit u. Spätantike häufig synonym verwendet (CIL 6, 8640. 8647/9; Lib. pontif. 1, 291 Duchesne: palatium Pincianum; Cassiod. var. 3, 10 [CCL 96, 105]: domus Pinciana). – Spätantik wird, den gewandelten Herrschaftsstrukturen, Funktionen u. Sicherungsbedürfnissen entsprechend, der P. auch castrum, castellum, praetorium, στρατόπεδον genannt (zB. Hist. Aug. vit. Hadr. 13, 7; vit. Claud. 14, 11; 16, 1; Cassiod. var. 7, 5, 3 [CCL 96, 264]; CIL 6, 8520; Iulian. Imp. ep. 46, 380c [1, 2², 66 B.]). – Seit dem Früh-MA ist palatium als exemplarische Bezeichnung für den Herrschersitz in die europäischen Sprachen übergegangen: ital. palazzo, frz. palais, althochdt. pfalanza u. a. (von spätlat. palantia [von palatia]), mittelhochdt. Palas oder Pfalz, dt. P., engl. palace. – In Entsprechung zum Sprachgebrauch, der den P. nicht als festen Bautypus kennzeichnet, sondern als Herrschersitz u. Zentrum der Reichsadministration, werden im Folgenden sowohl der Sitz des Herrschers u. des Hofes als auch die meist aufwendigen temporären Residenzen hellenistischer Herrscher u. der Kaiser, in denen Hof gehalten u. herrscherliche Funktionen ausgeübt wurden, als P. bewertet.

B. Paläste u. palastartige Bauten weltlicher Herrscher. I. Naher Osten u. Ägypten. Der P. als Sitz des Herrschers ist neben den Heiligtümern die bedeutendste Bauaufgabe der frühzeitlichen Großreiche mit Merkmalen, die den P. zudem als Zentrum der Wirtschaft u. Reichsverwaltung ausweisen: Ein

durch Mauern abgeschlossener, ausgedehnter, um Höfe organisierter, kompakter Komplex mit monumentalen Zugängen, Audienzhallen, *Vorratskammern, *Archiven, Wohn- u. Wirtschaftsbereichen sowie Korridoren in meist kleinteiligen, geometrisch bestimmten Strukturen, die in axialer Zuordnung oder additiv miteinander verbunden werden konnten. Eine eigentliche Typologie der P. besteht nicht (Bsp.: H. Heinrich, Die P. im Alten Mesopotamien [1984]; B. Hrouda, Mesopotamien, Babylonien, Iran u. Anatolien = HdbArch 13, 2, 1 [1971] 88. 232. 234 u. ö.). Lockere Reihung der durch quadratische Säulenhallen an Höfen bestimmten Baugruppen zeigt der hethitische P. in der Hauptstadt Hattusa (bei Bogazköj; 13. Jh. vC.; P. Neve, Hattusa. Stadt der Götter u. Tempel [1993]; W. Schirmer, Stadt, P. u. Tempel. Charakteristika hethitischer Architektur im 2. u. 1. Jtsd. vC.: Die Hethiter u. ihr Reich, Ausst.-Kat. Bonn [2002] 204/17; J. Seeher, Großkönigliche Residenz - Mittelpunkt staatl. Lebens: ebd. 94/8; A. Schadner, Die Funktion des P. der hethitischen Großkönige in Bogazköy-Hattusa: Arnold u. a. 81/96). – Die assyr. P. (Assur, Ninive, Kalchu [Nimrud] u. a.; 15./7. Jh. vC.) sind kompakt um einen großen Hof mit mehreren kleineren Binnenhöfen gruppiert (P. Matthiae, La storia dell'arte dell'Oriente antico. Gli stati territoriali 2100/1600 a. C. [Milano 2000]; ders., La storia dell'arte dell'Oriente antico. I primi imperi e i principati del ferro 1600/700 a. C. [ebd. 1997]; F. Pedde, Der P. der Väter: Wiedererstehendes Assur, Ausst.-Kat. Berlin [2003] 119/28; S. Lumsden, Power and identity in the Neo-Assyrian world: Nielsen [Hrsg.] 33/51). – Die neubabyl. P. in *Babylon (7./6. Jh. vC.) zeigen kompakte kleinteilige Bebauung um parallel angeordnete Höfe (A. Kuhrt, The palace[s] of Babylon: ebd. 77/93; J. Marzahn, Babylon. Metropole aus Lehm: Babylon. Mythos u. Wahrheit 1, Ausst.-Kat. Berlin [2008] 139/48). Sie wurden in achämenidischer Zeit (5./4. Jh. vC.) weiterbenutzt u. um einen P.teil mit achämenidischer Pfeilerhalle erweitert. Auch Alexander u. die Seleukiden übernahmen die P. u. bereicherten sie durch den Einbau von Peristylen u. neuer Wanddekoration (Kuhrt aO. 85/7). – Die achämenidischen P. von Susa, Pasagardae u. Persepolis (Dareios, Xerxes) im Iran sind charakterisiert durch kompakte geometrische Auslegung in additiver Zusammenfügung einer Reihe quadratischer u. rechteckiger Säulensäle unterschiedlicher Größe u. Funktion mit aufwendigen Torhallen, verbindenden Höfen u. *Gärten (R. Boucharlat, The palace and the royal Achaemenid city: Nielsen [Hrsg.] 113/23; D. Stronach, From Cyrus to Darius. Notes on art and architecture in early Achaemenid palaces: ebd. 95/111; Nielsen 170/2). – Aus *Aegypten sind P. lediglich aus dem Neuen Reich bekannt (D. Arnold, Lex. der ägypt. Baukunst[2] [1997] 185/7; *Kreta).

II. Griechisch-römisch. a. Minoische u. mykenische Kultur. 1. Minoische Paläste auf Kreta. Die P. (ca. 1. H. 2. Jtsd. vC.) in Knossos, Hagia Triada, Phaistos, Mallia, Zakros u. a. sind um einen Hof in kleinteiliger Anlage mit weiteren Binnenhöfen angeordnet u. zT. mit Wandmalereien ausgestattet. Vorhanden waren u. a. Empfangsräume, Korridore, Bäder, Heiligtümer, Arsenale sowie zT. Freitreppen zum Oberstock (wohl mit Repräsentationsräumen). Magazine u. Handwerkerquartiere weisen die P. als Wirtschafts- u. Handelszentren aus (A. J. Evans, The palace of Minos 3 [Oxford 1930] 161/75; G. Cadogan, Palaces of Minoan Crete[2] [London 1980]; J. L. Fitton, Die Minoer [2004]).

2. Befestigte mykenische Paläste. Die befestigten mykenischen P. (2. H. 2. Jtsd. vC.) in der *Peloponnes u. Mittelgriechenland in Mykene, Tiryns, Pylos u. Dhimini wurden auf Hügeln über der Ebene mit Propylon, Höfen, beherrschendem Herrenhaus (Megaron-Typ, Wandbilder), Waffenkammern u. Magazinen erbaut (O. T. P. K. Dickinson, The Aegean Bronze age[13] [Cambridge 2008] 144/58; K. Demakopoulou, Ägäische P.: Götter u. Helden der Bronzezeit, Ausst.-Kat. Kopenhagen [1999] 66/9; R. Marzolff, Das zweifache Rätsel Tiryns: E.-L. Schwandner / K. Rheidt [Hrsg.], Macht der Architektur. Architektur der Macht [2004] 79/82; U. Thaler, Constructing and reconstructing power. The palace of Pylos: J. Maran u. a. [Hrsg.], Constructing power-architecture. Ideology and social practice [Hamburg 2006] 75/92; ders., Geschichtlich bedingt, geschickt bedacht. Anm. zur Situierung mykenischer P.: Arnold 3/19; J. Maran, Architektonischer Raum u. soziale Kommunikation auf der Oberburg von Tiryns: ebd. 149/62). Die Strukturen (zB. Megaron: Od. 17, 604; 19, 323) dieser P., die die Gesellschaftsordnung

der Zeit spiegeln, finden sich wieder in der Beschreibung des P. des Priamos oder des *Odysseus bei *Homer, der ihre Pracht hervorhebt (zB. ebd. 7, 78/97).

b. Archaische u. klass. Zeit. Die P. der makedonischen Könige u. der Tyrannen der Stadtstaaten (zB. Syrakus, Insel Ortygia) oder der P. des Königs Maussolos (377/353 vC.) von *Karien in Halikarnassos (Vitr. 2, 8, 10; Plin. n. h. 36, 47) sind archäologisch nicht erschlossen. Lediglich einige Nachrichten (Diod. Sic. 14, 7, 2f; Plut. vit. Dion. 13, 2; vit. Tim. 13, 3) lassen erkennen, dass die Tyranneia auf der Insel Ortygia ebenso wie später auch der P. in *Alexandria in Anlehnung an persische Vorbilder aus ausgedehnten Gärten, Säulenhallen für große Empfänge, Peristylen, Wohnquartieren, Wasserbecken, den Gräbern der Herrscherfamilie, Tempeln u. einem Museion bestanden (S. Aiosa, Un palazzo dimenticato. I tyranneia di Dionisio I ad Ortigia: Quaderni di Archeologia 2 [2001] 91/110; H. P. Isler, Einflüsse der makedonischen P.architektur in Sizilien?: Hoepfner / Brands 252/7; A. Caruso, Ipotesi di ragionamento sulla localizzazione del Mouseion di Alessandria: ArchClass 62 [2011] 95).

c. Hellenist. Zeit. In den monarchisch regierten Flächenstaaten der hellenist. Welt sind P. neben Heiligtümern vornehmliche Bauaufgabe. Hellenistische Königs-P. des 4./2. Jh. sind allein in Makedonien (s. unten) u. Pergamon (s. u. Sp. 709) durch Grabungen sowie aus späthellenistischer Zeit in Palästina (s. u. Sp. 725) bekannt. Zu Babylon s. o. Sp. 703. Der P. Alexanders u. seiner Nachfolger in Alexandria (s. u. Sp. 707) ist durch Quellen zu erschließen. Elemente der hellenist. P.architektur fanden Eingang in die Ausstattung der Stadthäuser (domus) der spätrepublikanischen Oberschicht in Rom, u. die P. in Pergamon u. Alexandria beeinflussten im Hinblick auf Anlage (Baulichkeiten), Peristyl-Gärten, Wasseranlagen u. Ausstattung die Entwicklung der Kaiser-P. Roms maßgeblich (P. Gros, Le palais hellénistique et l'architecture augustéenne: Hoepfner / Brands 234/9; G. Brands, Halle, Propylon u. Peristyl. Elemente hellenist. P.fassaden in Makedonien: ebd. 62/72). Die zentrale Rolle der Peristyle, Empfangs- u. Bankettsäle für die P.architektur lässt sich bis in die Spätantike verfolgen.

1. Makedonien. Die P. lagen meist auf einem Hügel am Rande der Residenzstädte

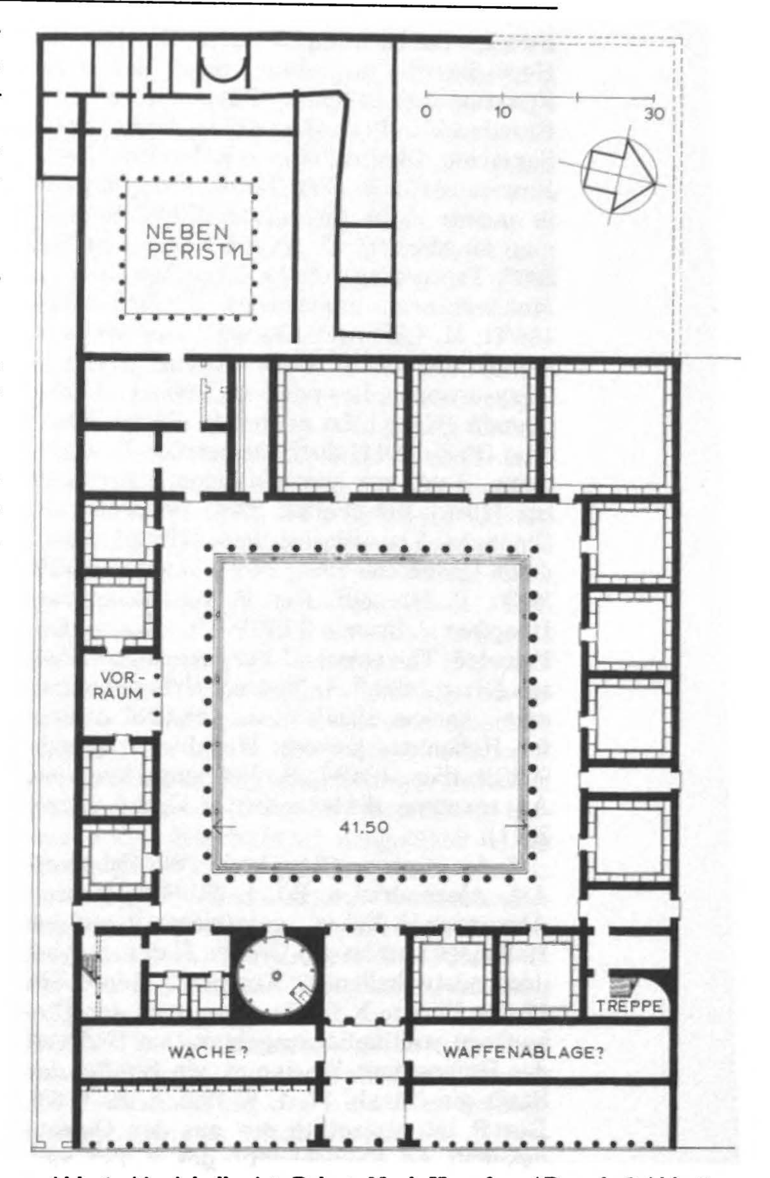


Abb. 1: Aigai, hellenist. Palast. Nach Hoepfner / Brands 8 Abb. 5.

(Aigai / Vergina [Abb. 1]; Pella) u. ihre Bauteile waren um die aus der Repräsentationsarchitektur öffentlicher Bauten übernommenen Peristyle angeordnet. Kennzeichnend sind Repräsentationsräume in der Achse gegenüber ausgestalteten Eingängen (Propylon), Säulenhallen an den Fassaden, Peristylgärten, luxuriöse Ausstattung (Malerei, *Mosaiken, Skulpturen) u. ggf. Theater. Eine feste Typologie ist nicht erkennbar, lediglich Umfang u. Weitläufigkeit sowie Qualität der Ausstattung unterscheiden sie von aufwendigen Stadthäusern (zur Terminologie: B.

Funck, Beobachtungen zum Begriff des Herrscher-P. u. seiner machtpolitischen Funktion im hellenist. Raum: Hoepfner / Brands 44/55; Pella [Liv. 42, 51, 1f: regia]: M. Siganidou, Die Basileia von Pella: Hoepfner / Brands 144/7; M. Girzi Bafas, Everyday life in ancient Pella, the capital of the Macedonian kingdom: Ç. Ö. Aygün [Hrsg.], SOMA 2007. Proceedings of the XI symposium on Mediterranean archaeology [Oxford 2009] 136/41; M. Lilimpaki-Akamati, The Archaeological Museum of Pella [Athens 2011]; P. Chrysostomou, Les palais de Pella: C. L. Sismanidis [Hrsg.], La nécropole d'Agia Paraskévi [Paris 2011] 294f; Demetrias: V. Heermann, Stud. zur makedonischen P.architektur [1986] 199 [Pella]. 295/9 [Vergina]; R. Ginouvès, The palaces: ders. [Hrsg.], Macedonia [Princeton 1994] 84/91; Hoepfner 9/17. 26/36; P. Marzolff, Der P. von Demetrias: Hoepfner / Brands 148/63; Ch. Saatsoglou-Paliadeli, The palace of Vergina-Aegae: Nielsen [Hrsg.] 201/7; I. Nielsen, Hellenistic palaces [Aarhus 1994]; dies., Oriental models for Hellenistic palaces: Hoepfner / Brands 902/12; dies. 165/87; S. Descamps-Lequime, Au royaume d'Alexandre le Grand [Paris 2011]).

2. Alexandria (Ägypten). (W. Schubart, Art. Alexandria: o. Bd. 1, 271/83.) Der von Alexander iJ. 333 vC. gegründete P. auf der Halbinsel Lochias am Großen Hafen, der bedeutendste hellenist. Königs-P. (Diod. Sic. 17, 52; Plin. n. h. 5, 11), nahm, von den Ptolemäern weitläufig ausgebaut, am Südrand des Hafens nach Westen ca. ein Fünftel der Stadt ein (Strab. 17, 1, 8; Plin. n. h. 5, 62). Der P. ist wesentlich nur aus den Quellen bekannt. An Baulichkeiten des P. mit militärischen, repräsentativen, administrativen, religiösen u. kulturellen Funktionen werden genannt (Strab. 17, 1, 6/10; Polyb. 15, 25, 3/30): ein μέγαλον περιστύλιον u. ein μέγιστον περιστύλιον (klass. Repräsentationstrakt; ebd. 15, 25, 3), ein Audienzsaal (Χρεσματικὸς πυλών), königliche Wohntrakte (βασιλικοὶ οἶκοι; ebd. 15, 25, 11), ausgedehnte Parks, Heiligtümer, das Museion (Bibliothek), eine Stoa, das Zeughaus (Hoplothek), der Maiandros (wohl künstlicher Fluss), das Grab Alexanders (σῆμα), die Gräber (ἡρῷα) der Ptolemäer, ein Stadion (ebd. 15, 30, 3f), das Posidium u. der königliche Hafen. Eine doppelstöckige Halle (σύριγξ; ebd. 15, 30, 6) verband Theater u. P. Die weitläufigen Anlagen hatten, wie auch andere spätklassische (Syrakus) u. hellenistische P. (Pergamon), teilweise öffentlichen Charakter (Schubart aO. 272/5; Hoepfner 6/9; H. v. Hesberg, Privatheit u. Öffentlichkeit der frühhellenist. Hofarchitektur: Hoepfner / Brands 84/96; Caruso aO. 77/126; J. McKenzie, The architecture of Alexandria and Egypt [New Haven 2007] 66/71 mit Lit.). Von keinem dieser Bauten ist die genaue Lokalisierung bekannt u. keinem lassen sich auf dem vermuteten Areal des P. gefundene Baureste (Bauornamentik, vgl. unten) sicher zuweisen. Die Bedeutung der Bankettsäle des P. mit ihrer erlesenen Ausstattung (vgl. I. Nielsen, Royal banquets. The development of royal banquets and banqueting halls from Alexander to the tetrarchs: dies. / H. S. Nielsen [Hrsg.], Meals and social context [Aarhus 1998] 102/33) belegt auch das Festzelt oder der Pavillon des Ptolemaios II (285/246 vC.), ein großer Prunksaal (25 m hoch) für Bankette u. Empfänge (beschrieben von Kallixeinos bei Athen. dipnos. 5, 196A/203B; B. Emme, Zur Rekonstruktion des Bankettbaus von Ptolemaios II: ArchAnz 2013, 31/56). Typologie, Raumordnung u. Funktion eines ptolemäischen P. lässt das von Kallixeinos: Athen. dipnos. 5, 204D/206C beschriebene Nilschiff Thalamegos Ptolemaios' IV (222/204 vC.) erkennen: Seine Länge betrug 80 m, die Breite 16 m, es war doppelstöckig mit Propylon, Peristylen (θόλος) sowie Bankettsälen u. besaß luxuriöse Ausstattung (*Gold, *Elfenbein), umlaufende Säulengalerien u. variantenreich gestaltete Räume (F. Caspari, Das Nilschiff Ptolemaios' IV: JbInst 31 [1916] 1/74; G. Grimm, Alexandria [1998] 60/3; M. Pfrommer, Alexandria [1999] 93/112); die beschriebene Fassade mit Porticus u. Tholos entspricht den Fassaden von *Petra (s. u. Sp. 709). Der Ausstattungsluxus des P. der *Kleopatra auf der Hafeninsel Antirhodos soll exemplarisch gewesen sein (Lucan. 10, 107/27). Die spärlichen durch Unterwasserforschungen lokalisierten Baureste im heutigen *Hafen lassen sich weder mit überlieferten Baulichkeiten des P. identifizieren noch chronologisch einordnen (F. Goddio / A. Bernand, L'Égypte engloutie. Alexandrie [London 2002] 1/52; F. Goddio / J. Yoyotte, Der Große Hafen von Alexandria: F. Goddio / M. Clauss [Hrsg.], Ägyptens versunkene Schätze [2007] 324/35; Grimm aO. 37/50; W. Sonne, Hellenist. Herrschaftsgärten:

Hoepfner / Brands 136/43; Nielsen 165/85; Pfrommer, Alexandria aO. 93/117; McKenzie aO. 66/71 u. ö.); gleiches gilt für die zahlreichen Funde auf dem P.areal von aufwendigen Mosaiken des 4./2. Jh. vC., von Bauornamentik (u. a. von hellenist. monumentalen ionischen u. dorischen Stoai des 3. Jh. vC.) u. Resten von Wandmalerei (Imitation von *Marmor-Inkrustation; ebd. 68/71 Abb. 95; dies., Glimpsing Alexandria from archaeological evidence: JournRomArch 16 [2003] 35/61, bes. 47/50).

3. Pergamon. Auf dem Burgberg ist das durch Grabungen erschlossene vollständigste Beispiel eines hellenist. P. (βασίλεια) erhalten (wesentlich aus der Zeit Eumenes' II [282/263 vC.]), der neben den Wohnbereichen u. einem größeren Hallenbau auch das Heiligtum der Athena Polias mit Hallen u. *Bibliotheken umfasste u. von Mauern umschlossen war. Im Wohn-P. gibt es mehrere Peristylhäuser, von denen das größere genauso ausgerichtet ist wie das Heiligtum der Athena Polias; es besitzt Repräsentations- u. Gelageräume sowie eine aufwendige Ausstattung (Malerei, Mosaik, Skulpturen; Hoepfner 17/26; W. Radt, Pergamon. Gesch. u. Bauten einer antiken Metropole [1999]; U. Wulf, Der Stadtplan von Pergamon: IstMitt 44 [1994] 135/75; M. Pfrommer, Die Basileia von Pergamon, Alexandria u. das Haus des Augustus: ebd. 54 [2004] 161/72; W. Raeck, Das hellenist. Pergamon als Residenzstadt u. Polis: ebd. 23/34; M. Zimmermann, Pergamon [2011] 144/7). Die Kultstätten der Schutzgottheiten (Athenaheiligtum [Bibliothek], Zeusaltar, Theater [v. Hesberg aO.]) waren öffentlich zugänglich. Die zum P. gehörenden Bauwerke stimmen mit den in den Quellen für den P. in Alexandria überlieferten Beschreibungen überein. Der P. in Pergamon wurde Vorbild für den Augustus-P. in Rom (s. u. Sp. 710).

4. Petra (Jordanien). Die Fassaden einiger Gräber (u. a. sog. Hazne al-Fir'un u. ad-Der sowie das sog. Korinthische *Grab; 1. Jh. vC.) geben als Aufwandsarchitekturen hellenistisch-alexandrinische Villen- u. P.architekturen wieder: Angedeutete Peristyle u. sigmaförmige Portiken umfangen Tholoi, u. es finden sich abgestufte Fassaden mit vorgelegter Säulenarchitektur. Möglicherweise waren diese Bauten Gräber der königlichen Familie der Nabatäer (A. Schmidt-Colinet, ,Arab. Barock': Th. Weber / R. Wenning [Hrsg.], Petra [1997] 90/3; M. G. Amadasi Guzzo / E. Equini Schneider, Petra [London 1998] 172/9; E. Netzer, Nabatäische Architektur [2003]). Zur Lage des vermuteten, nach den Indizien dem Vorbild herodianischer P. (s. u. Sp. 725) angelegten P. in Petra A. J. M. Kropp, Nabataean Petra: Boreas 32 (2009) 43/59; S. G. Schmid, Selbstdarstellung u. Prachtentfaltung: Ant. Welt 42 (2011) 15/23.

5. Palästina. Siehe u. Sp. 725/7.

d. Kaiserzeit. 1. Rom. a. Palatin. In der von *Augustus bis *Maxentius ausgebauten Residenz der Kaiser auf dem Palatin (dessen Name nicht Palatinus mons, sondern palatium lautete [Ziegler 5/15 mit den antiken Quellen]), die schon im 1. Jh. den gesamten Hügel bedeckte, wurden, entsprechend den Funktionen des P. als private Wohnung u. repräsentatives Zentrum der kaiserl. Hofhaltung u. Verwaltung des Reiches, zunächst unter Aufnahme von Elementen hellenistischer P.architekturen, die bereits in die luxuriöse Wohnkultur der späteren Republik eingegangen waren (R. Rilinger, Domus u. res publica: A. Winterling [Hrsg.], Zwischen ,Haus' u. ,Staat' [1997] 75), wesentliche Elemente der P.architektur ausgebildet u. im Sinne differenzierterer Raumstrukturen u. aufwendiger, repräsentativer Ausstattungen weiterentwickelt (zur republikanischen u. frühkaiserzeitl. Topographie des Palatin C. Cecamore, Palatium. Topografia storica del Palatino tra sec. 3 a. C. e 1 sec. d. C. [Roma 2002]). Die Besitznahme des palatium auf dem Palatin ist ein wesentliches Element der Inthronisierung des Kaisers u. Zeichen seiner legitimen Machtübernahme (Herodian. 2, 6, 4; Cass. Dio epit. 74, 13, 1; M. R.-Alföldi, Das ,Palatium' des Pescennius Niger: v. Bülow / Zabehlicky 47/53; vgl. allgemein zur kaiserzeitl. Entwicklung C. F. Giuliani, Note sull'architettura delle residenze imperiali dal I al III sec. d. C.: ANRW 2, 12, 1 [1982] 233/58).

aa. Augustus u. die iulisch-claudische Dynastie. Zum Palatin u. den Kaiser-P. wegen des Bezugs zu den antiken Quellenbelegen immer noch wichtig Ziegler 5/81. – Der Auffassung seiner Herrschaft entsprechend bestimmte Augustus (Suet. vit. Aug. 72, 1f) sein Wohnhaus (domus privata Augusti) auf dem Palatin, eine aufwendige städtische domus, als Residenz. Andere domus der Nobilität, die den Westteil des Hügels bedeckten,

kamen nacheinander hinzu u. bildeten ein zusammenhängendes Gebäudekonglomerat (complures domus: Vell. 2, 81, 3; Plin. n. h. 17, 2; Suet. gramm. et rhet. 17 [21 Brugnoli]), das, durch unterirdische Korridore erschlossen, von Ovid (trist. 3, 1, 31/4) als tecta digna deo bezeichnet werden konnte. Der auf einer Terrasse mit Portiken erbaute Tempel der Schutzgottheit *Apollon u. Räume in der Funktion von Bibliothek (Cass. Dio 53, 1, 3) u. Curia, eine auf den Herrscher bezogene Bogenarchitektur am Ende des vom Forum aufsteigenden clivus Palatinus sowie ein weiterer Bogen an der area Palatina charakterisieren den nicht planerisch übergreifend strukturierten Komplex als herrscherlichen Sitz (ebd. 53, 16, 5; Papi 27f; M. A. Tomei, Il Palatino [Milano 1998] 5/17; M. Royo, Domus Imperatoriae [Roma 1999] 119/71; Wulf-Rheidt 2/6; A. Carandini, Le case del potere nell'antica Roma [ebd. 2010] 151/211; ders. 232/5 Taf. 70/2; F. Coarelli, Palatium [ebd. 2012] 347/99; U. Wulf-Rheidt, Augustus u. das Gespür für den richtigen Ort. Die Situierung der ersten Kaiserresidenz auf dem Palatin in Rom: Arnold u. a. 33/41). Die domus Augusti u. der Tempel wurden mit Ausnahme der Bibliothek später nicht verändert u. blieben bis in die Spätantike erhalten. Bei Ovid. met. 1, 175 begegnet nun bezeichnenderweise zum ersten Mal ‚palatium' im Sinne von Residenz (Ziegler 19 mit weiteren Belegen). Tiberius besaß (Joseph. ant. Iud. 19, 117) ebenfalls eine aus mehreren noblen domus hervorgegangene Residenz auf der Nordwestseite des Palatin auf einer großen Plattform mit Substruktionen zum Forum. Von *Caligula wurde diese weiter monumentalisiert (Suet. vit. Cal. 22, 3; Giebel u. Freitreppe: vit. Claud. 17, 3; vit. Ner. 8; Papi 27f; C. Krause, La Domus Tiberiana e il suo contesto urbano: L'urbs. Espace urbain et histoire [Roma 1987] 781/98; Tomei / Filetici; C. Krause, L'angelo sud-orientale della Domus Tiberiana e il complesso augusteo: Eutopia 2 [2002] 83/97; Carandini 226/46. 266/71. 279; Wulf-Rheidt 2/7; Coarelli aO. 449/74). *Nero ließ die Domus Tiberiana durch ein Podium (über 80 m Länge), umlaufende Portiken u. ein zentrales Peristyl überbauen u. wohl durch eine Cryptoporticus erschließen. Qualitätvolle Marmordekoration ist nunmehr ein Charakteristikum der P.architektur (Papi 28f; H. v. Hesberg, Die Domus Imperatoris der neronischen Zeit auf dem Palatin: Hoffmann / Wulf 59/74; Carandini 273). Dieser P. wurde in die nach dJ. 64 von Nero auf Esquilin u. Oppius errichtete Domus Aurea einbezogen, die sich als eine in die Stadt versetzte, weitläufige Villenanlage für die private Nutzung des Kaisers darstellte.

bb. Flavier. Die Flavier bauten den neronischen P. als offizielle u. private Residenz mit folgenden nun schon charakteristischen Elementen der P.architektur um: doppelapsidiale cenatio, Thermenanlage u. Apsidensaal (Empfangshalle) im Zentrum (Papi 29f; C. Krause, Wo residierten die Flavier. Überlegungen zur flavischen Bautätigkeit auf dem Palatin: Arculiana, Festschr. J. Bögli [Avenches 2002] 459/65; Tomei / Filetici 40/59). Domitian errichtete auf dem mittleren u. südöstl. Palatin auf großer Sockelplattform eine aufwendige Erweiterung des P., die axial angeordnete, kompakte Raumgruppen ausgeprägt repräsentativen Charakters umfasste, so dass der P. nunmehr fast den gesamten Hügel einnahm, dessen Name nun auf den P. übertragen wurde (Plin. ep. 1, 13, 3; Ovid. met. 1, 176). Um ein großes Peristyl mit Brunnenanlage liegen in hellenistischer P.tradition verschiedene Raumgruppen: in der Achse der Anlage im Norden eine monumentale Halle mit *Apsis sowie anliegender apsidialer Basilika mit vorgelagerter Porticus-Fassade u. im Süden des Peristyls eine große, von einer Apsis abgeschlossene cenatio für offizielle Bankette. Die neuartigen Apsiden dieser Repräsentationsräume dienten der Überhöhung der Person des Kaisers. Entsprechende Räumlichkeiten sind in Gestalt u. Funktion nunmehr bis in die Spätantike u. das Früh-MA wesentliches Element der P.architektur. In dem im Osten anschließenden, auf paralleler Achse von Nord nach Süd angeordneten Komplex (sog. Domus Augustana) finden sich nach einem mit Portiken gesäumten Eingangshof in kompakter Auslegung um ein Peristyl mit Nymphäum zahlreiche kleinere Triklinien u. durch Nischen artikulierte Aufenthaltsräume mit gekurvten Raumgrenzen (wohl antoninisch; N. Sojc, Festsaal u. Nebenräume in der Domus Augustana auf dem Palatin: RömMitt 112 [2005/06] 339/50). Eine beeindruckende Front des P. zum Circus Maximus bildet eine gekurvte zweistöckige *Exedra mit Säulenportiken (frühes 2. Jh.). Im Südosten haben sich Reste eines Zugangs zur Kaiserloge (pulvinar) am Circus

Maximus erhalten, der damit dem P. als Begegnungsraum mit dem Volke angegliedert wurde. Als eigener Komplex folgt im Osten auf paralleler Achse zur Domus Augustana eine circusähnliche Gartenanlage mit halbrunder Exedra in der Mitte ihrer östl. Längsseite (Papi 28/38; Wulf 174/9; A. Hoffmann / U. Wulf, Bade- oder Villenluxus: dies. 153/71; Carandini 240/50; Wulf-Rheidt 1/8; dies., Nutzungsbereiche des flavischen P. auf dem Palatin: Arnold u. a. 97/112). Im Norden befindet sich mit abgeknickter Achse parallel zum clivus Palatinus auf mehrstöckigen Substruktionen eine von doppelstöckigen Portiken umgebene Gartenanlage (160 m × 110 m) mit apsidial ausgelegter Südseite im Inneren (Il Giardino dei Cesari, Ausst.-Kat. Rom [2001]; N. André u. a., Vom schwebenden Garten zum Tempelbezirk: Hoffmann / Wulf 112/23; Wulf-Rheidt 1/18). Die neuartige P.anlage Domitians ist in der durch die Umbauten des 2. Jh. bestimmten Gestalt den Bedürfnissen nach funktionaler wie angemessener repräsentativer Architektur des zentralen Macht- u. Verwaltungszentrums des Reiches sowie den gehobenen Wohnbedürfnissen des Kaisers u. des Hofes gerecht geworden u. hat so mit partiellen Veränderungen bis in das Früh-MA im Wesentlichen bestanden (s. u. Sp. 714). Die kompakte, axial ausgerichtete Anlage, vorgebildet in diesen Merkmalen von den neronischen u. frühflavischen Residenzen u. der Villa Jovis des Tiberius auf Capri (s. u. Sp. 722), ist zusammen mit wesentlichen Bauelementen u. der exemplarischen Ausstattung bis in die Spätantike bestimmend für die P.architektur geblieben.

cc. Severer. Die große von Portiken gerahmte Gartenanlage im Norden der Domus Augustana wurde in severischer Zeit durch Portiken erneuert u. im Hof ein von Kaiser *Elagabal (218/22 nC.) dem Sonnengott Heliogabalus geweihter Tempel errichtet (André u. a. aO. 123/42; R. Villedieu, La Vigna Barberini à l'époque sévérienne: Sojc / Winterling / Wulf-Rheidt 157/80); damit wurde die von Augustus eingeführte Verbindung von P. u. Heiligtum der Schutzgottheit wieder aufgenommen. Des Weiteren wurden die hohen, mehrstöckigen Substruktionen auf dem südöstl. Ende des Hügels unmittelbar am Gartenstadion in severischer Zeit erweitert. Sie trugen apsidiale Aussichtsräume mit vorgelagertem Wasserbecken u. eine Thermenanlage (Hoffmann / Wulf aO. 153/68; Wulf-Rheidt; J. Pflug, Die bauliche Entwicklung der Domus Augustana im Kontext des südöstl. Palatin bis in severische Zeit: Sojc / Winterling / Wulf-Rheidt 181; vgl. auch U. Wulf-Rheidt, Die Bedeutung der severischen Residenz für spätere Residenzbauten: ebd. 287/304 mit Hinweis auf spätantike P.bauten des 4. Jh.; s. unten). Am Fuß des Hügels erhob sich vor den Substruktionen ein dreigeschossiges, unter Septimius Severus (CIL 6, 1032) errichtetes Nymphäum (sog. Septizonium / Septizodium: Hist. Aug. vit. Sept. Sev. 19, 5), eine reich gegliederte, auf die Via Appia ausgerichtetete Schaufassade (93 m lang, 31,50 m hoch, 16,40 m tief; ebd. 24, 3f; G. Pisani Sartorio, Art. Septizonium, Septizodium, Septisolium 2: LexTopUrbRom 4 [1999] 269/72; Carandini 257; Wulf-Rheidt 1/18; dies., Nutzungsbereiche aO. 109/12). – Zu den Bibliotheken im P. (augusteisch am Apollon-Tempel, in der Domus Tiberiana, in der Domus Augustana) M. C. Nichols, Galen and libraries in the Peri Alypias: JournRomStud 101 (2011) 126f.

dd. Maxentius. *Maxentius, der 306/12 nC. in Rom residierte, erweiterte am Südostende des P. die monumentalen Substruktionen u. errichtete darauf eine größere Thermenanlage (Chronogr. a. 354: MG AA 9, 148), so dass die nun geschlossene, 500 m lange P.fassade von eindrucksvoller Monumentalität bis an den Circus Maximus herangeschoben wurde (Wulf-Rheidt 16; H. Leppin / H. Ziemssen, Maxentius [2007] 59/67; Carandini 263; Hoffmann / Wulf aO. 168/71; Wulf-Rheidt).

ee. Spätantike. Maxentius residierte im P. u. so auch die Kaiser des 4. u. 5. Jh. bei ihren Besuchen in der Stadt: **Constantius II iJ. 357 (Amm. Marc. 16, 10, 13), Gratian iJ. 376 (Auson. ad Gratian. Imp. 1, 19f), Honorius u. Theodosius iJ. 394 (Procop. b. Vand. 1, 2, 8), Valentinian III u. Galla Placidia (Cassiod. chron. vJ. 454 [MG AA 11, 157]), Libius Severus (461/65; ebd. vJ. 465 [158]) sowie Anthemius (467/72).

ff. Ausgehende Antike u. MA. (Zu den Quellenbelegen Ziegler 79/81.) In Spätantike u. Früh-MA ist die Bezeichnung sacrum palatium üblich (zB. Lib. pontif. 1, 371 Duchesne). Theoderich ließ am P. Restaurierungen durchführen (Anon. Vales. 2, 67 [19f Moreau]) u. nach der Rückeroberung Italiens

nahm Narses ihn in Besitz (Agnell. lib. pontif. 90/2 [MG Script. rer. Lang. 336]; R. Santangeli Valenziani, Il Palatino: R. Meneghini / R. Santangeli Valenziani, Roma nell'altomedioevo [Roma 2004] 207/13). Unterhaltungsarbeiten sind archäologisch bis ins 6. Jh. nachgewiesen (Carandini 262f; Guidobaldi 37). Das domitianische Gartenstadium wurde durch einen ovalen Einbau, ein ludus für Circusspiele, unter Theoderich u. Athalerich hergerichtet (CIL 15, 1665ab. 1672; zu Restaurierungen unter Theoderich: Anon. Vales. 2, 67 [19f M.]). Der P. wird vom byz. dux u. seiner Verwaltung im 6. u. 7. Jh. genutzt (vgl. auch Lib. pontif. 1, 297 D.; Martin. Papa ep. 15 [PL 87, 199. 201]). Als curator Palatii ist ein gewisser Plato durch eine Restaurierungsinschrift belegt (IUR 2, 442 nr. 152). Sein Sohn, Papst Johannes VII (705/07), verlegt das episcopium auf den Palatin wohl in den Bereich der Domus Tiberiana, wie der Liber pontificalis nahelegt (1, 385 D.; Ziegler 79), oberhalb der in der Mitte des 6. Jh. im domitianischen Vestibül des P. am Forum eingerichteten Kirche S. Maria Antiqua (R. Krautheimer / W. Frankl / S. Corbett, S. Maria Antiqua: R. Krautheimer, Corpus Basilicarum Christianorum Romae 2 [Città del Vat. 1959] 249/70; A. Augenti, Il Palatino nel Medioevo [Roma 1996] 46/60; ders., Art. Palatium [età tardoantica]: LexTopUrbRom 4 [1999] 40; G. De Spirito, Art. S. Maria Antiqua, ecclesia: ebd. 5 [1999] 273f; Brandenburg 251/3). Die Kirche hat wohl der byz. Belegung des P. gedient u. kann als monumentale Erneuerung des Zugangs vom Forum zum Palatin an der domitianischen Rampe gelten. Obwohl bis in jüngste Zeit immer wieder als P.kirche angesprochen (Carandini 262. 337), ist der titulus S. Anastasiae, der gegen Mitte des 4. Jh. nach Übertragung der Reliquien der aquileiensischen Märtyrerin Anastasia am westl. Abhang des Palatin am Rande des Forum Boarium gegründet u. vom röm. Bischof Damasus (368/84) ausgestattet wurde, sicher nicht P.kirche gewesen, sondern Gemeindekirche für das Hafenquartier Roms (Brandenburg 140/2; S. Diefenbach, Röm. Erinnerungsräume [2007] 351/3). Da in der Kirche S. Cesario auf dem Palatin (Gründungsdatum unbekannt) die von den byz. Kaisern des 6. u. 7. Jh. übersandten Bilder aufbewahrt wurden (Greg. M. ep. app. 8 [CCL 140A, 1101]; A. Th. Hack, Bildaussendung u. Bildeinholung im 7. u. 8. Jh.: Saeculum 54 [2003] 147/77, bes. 174f; L. Duchesne: Lib. pontif. 1, $377f_{12}$; Ziegler 80; P. Verzone, La distruzione dei palazzi imperiali di Roma e di Ravenna e la ristrutturazione del palazzo Lateranense nel IX sec. nei rapporti con quello di Costantinopoli: Roma e l'età carolingia [Roma 1976] 39/54; Augenti, Palatium aO. 39; R.-Alföldi aO. [o. Sp. 710] 49f), dürfte diese als P.kirche gedient haben.

β. Periphere kaiserl. Paläste. Beginnend im Norden auf dem Pincio über den Quirinal bis zum Esquilin u. seinen Ausläufern im Südosten bestanden seit der Republik u. in der Kaiserzeit ausgedehnte Gartenanlagen (horti) mit luxuriösen Bauten der röm. Nobilität (horti Maecenatis, horti Sallustiani, horti Luculliani, horti Lamiani, horti Maiani, horti Liciniani, horti Spei Veteris, horti Variani). – Zu den Quellen vgl. H. Jordan, Topographie der Stadt Rom im Alterthum 1, 3 (1907) 346/8. Die horti gingen seit Augustus in kaiserlichen Besitz über u. wurden ausgebaut (vgl. etwa R. Ch. Häuber, Horti Romani. Die Horti Maecenatis u. die Horti Lamiani auf dem Esquilin, Diss. Köln [1991] 11/107; M. Cima / E. La Rocca [Hrsg.], Horti Romani [Roma 1998]; M. Cima / E. Talamo [Hrsg.], Gli horti di Roma antica [Milano 2008]). In severischer Zeit bildeten diese Gärten oder Parks dann an der Peripherie im Osten der Stadt ein zusammenhängendes P.areal. Aurelian soll sich hier mehr als im P. des Palatin aufgehalten haben (Hist. Aug. vit. Aurelian. 49, 1f), ebenso auch *Gallienus (vit. Gall. 17, 8: cum iret ad hortos nominis sui, omnia Palatina officia sequebantur). Diese Residenzen weisen, eingefügt in die Landschaft, signifikante Bauten mit bemerkenswert variantenreichen Architekturen auf, die neben den Baulichkeiten der suburbanen kaiserl. Villen (s. u. Sp. 721) Voraussetzungen für die spätantiken domus- u. P.strukturen bilden.

aa. Horti Sallustiani. Zu dieser an der Porta Salaria (Piazza Sallustio) gelegenen Anlage gehören ein großer gewölbter Rundbau hadrianischer Zeit mit Mosaik- u. Marmorausstattung u. einer grandiosen basilikalen Audienzhalle mit Apsis im Obergeschoss, Terrassen, eine 200 m lange Porticus sowie eine circusartige Gartenanlage (vgl. Villa Hadriana [s. u. Sp. 724]). – E. Talamo, Gli horti di Sallustio a Porta Collina: Cima / La Rocca aO. 112/69; dies., Il Pincio e il Qui-

rinale: Cima / Talamo aO. 107/34; P. Innocenti / M. C. Leotta, Art. Horti Sallustiani: LexTopUrbRom 3 (1996) 79/81.

bb. Horti Luculliani. Diese wurden in der frühen Kaiserzeit luxuriös ausgebaut (Plut. vit. Lucull. 39; Tac. ann. 11, 1/3; Plin. paneg. 50, 6; Cass. Dio 66, 10) u. schlossen grandiose Terrassierungen am Abhang des Pincio (zur Topographie u. den antiken Quellenbelegen Jordan aO. 444/9) zum Marsfeld neben S. Martino ai Monti sowie eine Treppenanlage u. ein 200 m langes, halbkreisförmiges Nymphäum des 1. Jh. ein (Nymphaeum Iovis). Dieses bestand bis ins 5. Jh. (H. Broise / M. Dewailly / V. Jolivet, La fouille de piazzale de la villa Médicis à Rome: CRAcInscr 144 [2000] 732/5) u. wies einen polygonalen sowie einen apsidialen Saal mit Marmordekorationen auf (Talamo, Pincio aO. 107/13). Die bei Cassiodor (var. 3, 10 [CCL 96, 105]) erwähnte domus Pinciana ist sicher identisch mit dem palatium Pincianum (Lib. pontif. 1, 291 D.; Procop. b. Goth. 2, 9, 3/8), einer ausgedehnten Anlage auf dem Gebiet der horti Luculliani (unter Villa Medici u. Villa Malta). Im 5. Jh. gelangte das Gelände in kaiserlichen Besitz (CIL 15, 7259). Zu den wohl unter Valentinian III errichteten Baulichkeiten gehört eine halbkreisförmige, zum Marsfeld ausgerichtete Porticus mit halbkreisförmigem, heizbarem Saal u. Buntmarmorausstattung. Letztere ließ Theoderich (teilweise) abbauen u. für den P. in Ravenna verwenden (Cassiod. var. 3, 10 [CCL 96, 105]). Das palatium Pincianum ist vergleichbar mit den domus bzw. palatia des 5. Jh. der kpler Nobilität (s. u. Sp. 747); dort residierte Belisar (Procop. b. Goth. 2, 9, 1/11) in den Jahren 536/37 (Lib. pontif. 1, 291 D.; F. Guidobaldi / V. Jolivet, Art. Domus Pinciana: LexTopUrbRom 2 [1995] 156f; H. Broise / V. Jolivet, Villa Médicis. L'antiquité: A. Chastel [Hrsg.], La Villa Médicis 2 [Rome 1991] 9/25; dies., Art. Horti Lucullani: LexTopUrbRom 5 [1999] 265f; Talamo, Pincio aO. 111; Baldini Lippolis 276; Carandini 488; M. Humphries, Valentinian III and the city of Rome [425/55]: L. Grig / G. Kelly [Hrsg.], Two Romes [Oxford 2012] 173f).

cc. Horti Lamiani. Zu dieser ausgedehnten P.anlage des Alexander Severus (zu Topographie u. Quellenbelegen Jordan aO. 347) gehörten ein halbkreisförmiges Nymphäum mit 95 m Ø, eine Cryptoporticus, eine ambulatio, Bäder, Portiken mit Marmorausstattung sowie ein weiteres großes Nymphäum, die sog. Trofei di Mario (Guidobaldi 40; Häuber aO. 83/112; M. Cima, Le tranquille dimori degli dei. La residenza imperiale degli Horti Lamiani [Venezia 1986] 37/66; dies.: M. Bertoletti / M. Cima / E. Talamo, Centrale Montemartini. Musei Capitolini [Milano 2006] 82/5; Carandini 331/4).

dd. Horti Spes Veteris / horti Variani (Sessorium). Diese horti wurden in severischer Zeit (193/235 nC.), von Septimius Severus bis Alexander Severus, als Gegenpol zum Palatin-P. ausgebaut u. bildeten zusammen mit den kaiserl. Besitztümern im Laterangebiet, den dort von Septimius Severus gegründeten castra der equites singulares u. dem suburbanen fundus ad Duas Lauros an der Via Labicana, einen großen zusammenhängenden kaiserl. Besitz am südöstl. Rand der Stadt u. im Suburbium (Hist. Aug. vit. Heliog. 13, 5; Guidobaldi 40; ders., Art. Sessorium: LexTopUrbRom 4 [1999] 304/8; M. Cima, Gli horti dell'Esquilino: dies. / Talamo aO. 63/106; F. Guidobaldi, Sessorium e Laterano. Il nuovo polo cristiano della Roma costantiniana: MélÉcFrançRome Ant. 116 [2004] 11/5; Carandini 330/41; M. Barbera, La fase del ‚Sessorio' nel complesso di S. Croce in Gerusalemme: Costantino 141/4). Dazu gehörten eine große konstantinische P.aula von ca. 60 m Länge mit durchfensterter Apsis (diese noch erhalten; E. Gallocchio, Il cosidetto tempio di Venere e Cupido: ebd. 39/41) u. ein über 600 m langer Circus, der nach 270 von der aurelianischen Mauer durchschnitten wurde. Eine einheitliche Porticus-Fassade mit kleineren apsidialen Sälen u. Triklinien erweiterte diesen repräsentativen Komplex konstantinischer Zeit des severischen Sessorium. Nördlich des Circus befand sich wohl ein Tempel des Sonnengottes aus der Zeit Elagabals (Herodian. 5, 6, 6), westlich das spätseverische Amphitheatrum Castrense (Übungsplatz der equites singulares) sowie ein über 370 m langer Korridor (ambulatio), der Amphitheater u. Circus verband. Nördlich anliegend an diesen Korridor lag eine durch große Bogenöffnungen u. Fenster allseitig geöffnete Halle von 36 m × 21 m u. 22 m Höhe (nach dendrochronologischen Daten jedoch wohl tetrarchisch; Brandenburg 108/10). Im Osten des Bereiches lagen kleinere Raumgruppen (wohl Wohnbereich), Bäder, eine größere Thermenanlage, Zisternen u. ein großes Peristyl mit Cryp-

toporticus (Guidobaldi 38/40; Barbera aO.; dies., Aspetti topografici e archeologici dell'area di Santa Croce in Gerusalemme nell'antichità: R. Cassanelli / E. Stolfi [Hrsg.], Gerusalemme a Roma [Milano 2012] 1/11). Dieses Sessorium oder palatium Sessorianum (Lib. pontif. 1, 179 D.) gleicht mit den über das Gelände verteilten Gebäuden mit unterschiedlichen Ausrichtungen kaiserlichen suburbanen Villen in offener Landschaft (zB. Albanum, Villa Hadriana, Villa dei Quintilii [s. u. Sp. 721]). Unter Konstantin (*Constantinus d. Gr.) wurde ebenfalls einige hundert Meter nördlich im Bereich der ehemaligen horti Liciniani ein großer, zehneckiger, mit Kuppel überwölbter Bau von beachtlichem architektonischen Rang errichtet (sog. Minerva Medica), der sich im Erdgeschoss mit halbkreisförmigen Nischen u. darüber mit großen Fenstern öffnet (Heizanlagen u. zwei halbkreisförmige Nymphäen in der Querachse aus der zweiten Bauphase). Er wies eine kostbare Buntmarmor- u. Mosaikausstattung auf u. diente wohl als Triklinium. Die charakteristischen polygonalen Bauten kaiserzeitlicher u. spätantiker Villen u. P. (zB. Thessaloniki [s. u. Sp. 735]) übertrifft dieser Bau an kühner Konstruktion u. Dimensionen (vgl. auch im Folgenden M. Magnai Cianetti, Il cosidetto tempio di Minerva Medica: Costantino 42/5). Weitere Baulichkeiten in der Nähe (großes Jagdmosaik, 4. Jh., aus einer Porticus bei S. Bibiana: Museo Capitolino, Centrale Montemartini; Lib. pontif. 1, 249 D.: iuxta palatium Licinianum) sind Teil des Wohnbereiches des konstantinischen P. (Guidobaldi 40/4; ders., Il ,Tempio di Minerva Medica' e le strutture adiacenti: RivAC 74 [1998] 485/518; ders., Art. Sessorium aO. 306; M. Cima, Gli horti Liciniani: dies. / La Rocca aO. [o. Sp. 716] 425/52; Carandini 333/7). – Die Bezeichnung Sessorium (ursprünglich ,Wohnraum': Petron. sat. 77, 4) kennzeichnet sowohl die Anlage als auch die eigentliche kaiserl. Residenz. Die konstantinischen Baumaßnahmen wie auch die Restaurierung der anliegenden severischen Thermen durch die Augusta Helena in den Jahren 323/26 (CIL 6, 1136 = 31244; E. Gatti, Art. ,Thermae Helenae': LexTopUrbRom 5 [1999] 59; Carandini 337; F. Slavazzi, Elena Augusta, i luoghi e le residenze: Costantino 136/40) u. die Einrichtung der dem Kreuz Christi geweihten Basilika S. Croce in Gerusalemme (Lib. pontif. 1, 179 D.: Hierusalem; IUR 2, 435 nr. 107) in dem Saal am Korridor waren Teile der Adaption des alten P.bezirkes an die Bedürfnisse des neuen Herrschers. Nach der Auffindung des Kreuzes in Jerusalem in den 320er Jahren besaß nun auch Rom in der Herrenmemoria mit der Kreuzesreliquie ein Heiligtum der Schutzgottheit des Kaisers u. des Reiches, die im Namen ,Hierusalem' den Beginn einer neuen Ära anzeigt (vgl. Eus. vit. Const. 3, 35, 1). Da die Kirche dem öffentlichen Kult diente, ist sie nicht als P.kirche anzusprechen (H. Brandenburg, Die konstantinischen Kirchen in Rom: Μουσικὸς Ἀνήρ, Festschr. M. Wegner [1992] 40; ders. 103/12; S. Episcopo, Art. Hierusalem, basilica, ecclesia: LexTopUrbRom 3 [1996] 28; S. de Blaauw, Gerusalemme a Roma e il culto della Croce: Cassanelli / Stolfi aO. 32f; Diefenbach aO. [o. Sp. 715] 104/13). Hierin ist ein übergreifendes Konzept Konstantins zu erkennen, das eine neue, sich von der Tradition absetzende Auffassung des Herrschertums aufzeigt; denn neben der dem Märtyrer u. Kaiserkult dienenden Basilika mit Mausoleum auf dem kaiserl. fundus an der Via Labicana (de Blaauw aO. 54/9; Diefenbach aO. 200/12) stiftete der Kaiser die Bischofskirche, gleichzeitig Siegesdenkmal für den ihm von Christus verliehenen Sieg über Maxentius, in privilegierter Position auf fiskalischem Grund u. im Bereich des kaiserl. Besitzes im Laterangebiet, so dass ein zusammenhängendes Herrschaftszentrum entstand, das mit einem Kaiserkultzentrum u. zwei Heiligtümern der Schutzgottheit ausgestattet war (Brandenburg aO. 33f; ders. 36f. 108/12). Bezeichnend für die Bedeutung des P. ist, dass die Porta Labicana / Praenestina, von Honorius restauriert (Procop. b. Goth. 1, 18, 34), im Liber pontificalis (1, 183 D.) porta Sessoriana genannt wird. Valentinian III u. Galla Placidia (425/44) haben den P. genutzt (IUR 2, 435 nr. 107; ILCV 1, 1775) u. die Reliquienkapelle hinter der Apsis der Kirche Hierusalem mit Mosaiken ausgestattet (Brandenburg 108; de Blaauw aO. 39). Im J. 433 fanden unter Papst Sixtus III in Anwesenheit Valentinians III (Acta Synodarum habitarum Romae: MG AA 12, 428) u. 501 unter Papst Symmachus Konzilien im P. statt. Die Lage am Rande der Stadt hat der Sessorium-P. mit den zeitgenössischen kaiserl. P. in *Mailand u. Saloniki gemein.

γ. Suburbane Villen als kaiserl. Residenzen. aa. Domus Aurea. Nero verpflanzte den Typ der suburbanen, der Landschaft weitläufig angepassten Villa nach dem Brand von 64 nC. als private Wohnanlage u. Residenz in die Stadt (Suet. vit. Ner. 31). Mit einer 370 m langen Porticus, Wohn- u. Repräsentationsräumen auf dem Oppius u. einer ebenso ausgedehnten Nymphäumsfassade umfasste die Domus Aurea ebenso einen See, Höfe, einen zentralen oktogonalen Kuppelsaal mit neuartigen Raumdispositionen, eine als Zentralbau ausgelegte Aussichtscenatio, Triklinien mit Wasserspielen (H. Manderscheid, Was nach den ‚ruchlosen Räubereien' übrigblieb: Hoffmann / Wulf 75/85), Gartenanlagen mit Pavillons u. Nymphäen, die sich bis auf den Palatin ausdehnten. Diese spielerisch entwickelten Bauformen boten wichtige Anregungen für spätere P.architekturen (D. Hemsoll, The architecture of Neros Golden House: M. Henig [Hrsg.], Architecture and architectural sculpture in the Roman empire [Oxford 1990] 10/38; E. Segala / I. Sciortino, Domus Aurea [Milano 1999] 19/39; Wulf 171; J. Griesbach, Domus u. villae der Spätantike: N. Burkhardt / R. H. W. Stichel [Hrsg.], Die antike Stadt im Umbruch [2010] 55/70; Carandini 273; H.-J. Beste, Betrachtung, Analyse u. Überlegungen zur Wahl des Standortes der Domus Aurea: Arnold u. a. 97/112).

bb. Villa dei Quintilii. Die luxuriöse Villa der Sexti Quintilii (um 150) an der fünften Meile der Via Appia (Cass. Dio epit. 73, 5, 3f; Hist. Aug. vit. Tac. 16, 2; CIL 15, 7518) wurde von *Commodus iJ. 182 sequestriert u. als Residenz ausgebaut u. genutzt (A. Trotta, Fonti letterarie ed epigrafiche: A. Ricci [Hrsg.], La villa dei Quintili [Roma 1998] 11/27) u. unter Alexander Severus sowie den Gordiani ausgebaut (CIL 15, 7334. 7339; A. Grüner, Die kaiserl. Villen severischer Zeit: Sojc / Winterling / Wulf-Rheidt 236/42). Sie schloss an der Via Appia ein großes halbkreisförmiges Fassadennymphäum als Zugang mit großer Gartenanlage (110 m × 300 m) ein sowie eine ambulatio zum Wohntrakt mit zwei grandiosen Thermensälen (Marmorausstattung) u. einen von einer Pfeilerporticus umgebenen runden Platz (36 m Ø). Im Süden schlossen an: der Wohnbereich, ein Hof mit Nebensälen, ein oktogonaler Saal, eine halbkreisförmige Säulenhalle sowie ein Hippodrom (400 m × 115 m). In Auslegung, Zusammenstellung u. Bestand der Bautypen nimmt die Villa dei Quintilii Merkmale spätantiker P.anlagen vorweg.

cc. Villa di Massenzio. Diese kaiserl. Residenz wurde an der dritten Meile der Via Appia von Maxentius (306/12) errichtet. Dem Gelände sind Baugruppen mit unterschiedlichen Achsen eingefügt: Auf dem Hügel im Norden Wohnbereich u. Repräsentationsräume, eine heizbare apsidiale Halle (33 m × 19 m) u. eine ambulatio über Cryptoporticus, die als P.fassade die Circusloge mit dem P. verbindet. Im Westen befindet sich als gewichtige Baugruppe das dynastische Rundmausoleum im Hof mit Pfeilerporticus (100 m × 85 m, 12 m hoch) an der Via Appia; es wurde wohl nicht fertiggestellt (G. Pisani Sartorio / R. Calza, La villa di Massenzio sulla Via Appia [Roma 1976]; R. De Angelis Bertolotti / G. Ioppolo / G. Pisani Sartorio, La residenza imperiale di Massenzio [ebd. 1988]; J. J. Rasch, Das Maxentius-Mausoleum an der Via Appia in Rom [1984]; D. A. Conlin / A. E. Haeckl / G. Ponti, The villa of Maxentius on the Via Appia: MemAmAcRome 51/52 [2006/07] 347/70; Leppin / Ziemssen aO. [o. Sp. 714] 105/19). Der Typologie einer außerstädtischen Residenz mit Grabbau (vgl. private Villen: D. Graen, ‚Sepultus in villa' [2008] 68/71; Wilson 78f) in einem dem Kaiserkult geweihten Bezirk entspricht auch das von Konstantin dem Sessorium zugeordnete Mausoleum auf dem fundus Lauretum (s. o. Sp. 718).

2. Kaiserl. Villen u. Residenzen in Latium u. Campanien. Seit Tiberius entstanden kaiserliche Villenanlagen, die den Kaisern sowie Hof u. Verwaltung auch über die sommerliche Villeggiatura hinaus als Residenzen dienten u. die somit auch wegen spezifischer Architekturelemente als P. anzusprechen sind (vgl. allgemein A. W. Busch, Schutz u. Verteidigung kaiserl. Residenzen u. Villen im Spiegel archäol. u. literar. Quellen: Arnold u. a. 113/24).

a. Villa Iovis (Capri). Tiberius hatte nach Tac. ann. 4, 67 zwölf Villen auf Capri, von denen die über dem Abbruch zum Meer im Nordosten der Insel angelegte Villa wohl mit der von Suet. vit. Tib. 65, 2 genannten Villa Iovis, die der Kaiser im letzten Jahrzehnt seines Lebens vorwiegend als Residenz nutzte, identisch ist. Die großen Dimensionen u. die kompakte Auslegung des Baus (Plin. n. h. 3, 82: arx) haben wenig mit der traditionellen röm. Villa gemein: Über sechs

Substruktionsgeschossen auf abschüssigem Gelände bestand das siebte Hauptgeschoss aus einem großen Peristyl mit umliegenden Verwaltungsräumen, Wohnräumen mit Bibliothek, Triklinien, repräsentativen Räumen u. einer cenatio als halbkreisförmiger Exedra mit Aussichtsfenstern, die die im P. auf dem Palatin wiederkehrende Disposition vorwegnahm (C. Krause, Villa Jovis [Napoli 2005] 231/50; Busch aO. 114/6).

β. Albano. Zum Albanum, der Villa Domitians (Cass. Dio 65, 3; 67, 1), die sich vom heutigen Albano bis zum Kraterrand (Lago Albano) über Terrassen erstreckte, gehörten ein überkuppelter Zentralbau (S. Maria della Rotonda), Zisterne u. Amphitheater sowie weitere Reste in den späteren, im südl. Bereich der Villa an der Via Appia angelegten castra Albana des Septimius Severus (ebd. 80, 4). Es gab ein Theater, ein großes Nymphäum auf der summa cavea u. eine 300 m lange ambulatio mit Marmorausstattung. Die Einbettung in die Natur, die Wasserspiele u. zahlreiche Brunnen betonen, ist charakteristisch für die Otium-Villa, die durch Elemente der P.architektur für Repräsentanz u. offizielle Funktionen ergänzt ist (A. W. Busch, Von der Kaiservilla zu den castra: Kölner u. Bonner Archaeologica 1 [2011] 87/94; dies., Schutz aO. 119f; H. v. Hesberg, Nutzung u. Zurschaustellung von Wasser in der Domitiansvilla von Castel Gandolfo: JbInst 120 [2005] 373/421; ders., Il potere dell'otium. La villa di Domiziano a Castel Gandolfo: ArchClass 57 [2006] 221/44; E. Tortorici, Castra Albana [Roma 1975]; P. Liverani, La villa di Domiziano a Castel Gandolfo [ebd. 2008]).

γ. Baiae (Portus Baiarum). Das Seebad war Heilstätte u. *locus amoenus (Stat. silv. 3, 5, 96f; 5, 3, 169; Strab. 5, 4, 5; Plin. n. h. 31, 4; Vitr. 2, 6, 2; Cels. med. 2, 17 [CML 1, 17, 1]; Hor. ep. 1, 1, 83; carm. 2, 18, 17/22; Martial. 11, 80; Cassiod. var. 9, 6, 6 [CCL 96, 353]; zahlreiche weitere Quellenbelege zur Topographie, zu den Villen u. P. bei H. Nissen, Italische Landeskunde 2, 2 [1902] 731/5). Hier befanden sich Villen der Nobilität (Tac. ann. 14, 9) u. solche des 4. Jh. (Symm. ep. 1, 8; 7, 24 [MG AA 6, 6f. 183f] u. a.), u. die Kaiser *Caligula (Cass. Dio 62, 17, 2), *Claudius sowie Nero (Suet. vit. Ner. 31, 3) hielten sich hier auf. Alexander Severus baute ein palatium cum stagno (Fischzuchtbecken; Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 26, 9f; Herodian. 3, 13, 1), das beim Castello Aragonese unter Wasser identifiziert werden konnte (Grüner aO. 236/42). Darstellungen auf Glasgefäßen aus Rom, Populonia u. Ampurias zeigen die Seefront: Die Beischrift ,palatium' neben ,stagnum Neronis' bezeichnet wohl die sog. ,Thermen', einen Baukomplex auf dem Hügel bis zur Punta di Castello, der in seiner Auslegung der Domus Aurea in Rom ähnelt (P. A. Gianfrotta, La topografia sulle bottiglie di Baia: RivArch 35 [2011] 13/39). Diese prädominante P.anlage längs der Meeresküste bis einschließlich des Punto Epitafio inkorporierte ältere private Villen (ebd.). Drei große überkuppelte Thermensäle mit Nischen (,tempio di Mercurio', ,tempio di Venere', ,tempio di Diana': Ende 1. Jh. vC./Anf. 3. Jh. nC.) gehören wenigstens teilweise in den Kontext der kaiserl. Bauten (Septimius Severus). Das Triklinium-Nymphäum des Claudius mit Statuen der kaiserl. Familie liegt heute unter Wasser am Punto Epitafio u. nahebei befindet sich ein Thermalkomplex wohl domitianischer Zeit mit einem polygonalen Nymphäum. Wasserrohre mit Inschriften der Kaiser Domitian, Septimius Severus, Alexander Severus u. Caracalla aus dem modernen Hafen belegen, dass hier kaiserliche Residenzbauten vorhanden waren (G. Tocco Sciarelli [Hrsg.], Baia [Napoli 1983]; F. Maniscalco, Ninfei ed edifici marittimi severiani del Palatium imperiale di Baia [ebd. 1997]; E. Scognamiglio, Baia sommersa: P. A. Gianfrotta / F. Maniscalco [Hrsg.], Forma Maris [ebd. 2001] 43/50; P. Miniero, Baia [ebd. 2003]; A. Spinelli, Underwater archaeology in Italy: Aygün aO. [o. Sp. 707] 358/61).

δ. Villa Hadriana (Tibur). Unterhalb Tiburs / Tivolis erstreckte sich zwischen tief eingeschnittenen Flussläufen auf Substruktionen (Plattform) eine weitläufige Anlage mit durch Cryptoportiken verbundenen monumentalen Baugruppen in unterschiedlicher Ausrichtung. Neben dem zentralen Wohn-P. (domus) mit Gartenanlagen, Nischennymphäen u. Triklinien finden sich dort berühmte Orte der klass. u. hellenist. Welt evozierende Ensembles (Tempetal, Poikile, Kanopus, Akademie) mit kühnen, innovativen Strukturen, diaphanen Zentralbauten mit zT. gegenläufig gekurvten Raumgrenzen (Padiglioni, Triklinien, Vestibüle), vielgestaltigen Gartenperistylen, sigmaförmigen Säulenhallen, sowie Nymphäen, Wasserbecken, breiten Wasserläufen (Euripus) u. monumentalen Wasserspielen (sog. Serapäum mit

sigmaförmigem Triklinium). Diese spezifischen Ensembles u. spielerischen Formen (,teatro marittimo', ein intimer diaphaner Wohnbereich auf der Insel) dürften auf Initiative Hadrians entwickelt worden sein (E. Salza Prina Ricotti, Villa Adriana nei suoi limiti e nella sua funzionalità: MemPontAc 14 [1982] 25/55; S. Aurigemma, Villa Adriana [Roma 1984]; W. L. MacDonald / J. A. Pinto, Hadrians villa and its legacy [New Haven 1995]; M. Falsitta, Villa Adriana [Milano 2000]; F. Chiappetta, I percorsi antichi di Villa Adriana [Roma 2008]; Villa Adriana. Una storia mai finita, Ausst.-Kat. Tivoli [Milano 2010]). Aus dieser Bereicherung der röm. Baukunst mit innovativen Strukturen u. Formen schöpft die spätantike Architektur. Mehrere Thermen, Gebäude mit Wohnstrukturen u. Kammern dienten Hof u. Verwaltung während der Villeggiatura des Kaisers. Versuche, das Grab des Antinoos im Bereich der Villa zu identifizieren (Suggestioni egizie a Villa Adriana, Ausst.-Kat. Tivoli [2006]), sind nicht überzeugend.

III. Paläste jüd. Herrscher. Herodes d. Gr., König von Judäa (40/4 vC.), hat als profilierter Bauherr, zT. fußend auf den Vorgaben seiner Vorgänger, der Priesterkönige der Hasmonäer (E. Netzer, Die P. der Hasmonäer u. Herodes d. Gr. [1999]), zahlreiche P. errichtet, die der Herrschaftssicherung u. der Repräsentation dienten u. von bemerkenswerter architektonischer Qualität sind (Katalog bei Japp 95/148; E. Netzer, Palaces and the planning of complexes in Herod's realm: M. Jacobsen / N. Kokkinos [Hrsg.], Herod and Augustus [Leiden 2009] 171/80; S. Rozenberg / D. Mevorah [Hrsg.], Herod the Great [Jerus. 2013]; E. Netzer, Herod. Master builder [2010]: ebd. 80/117 zu den einzelnen herodianischen P. mit reichem Plan- u. Bildmaterial; J. K. Zangenberg, Der letzte Weg des großen Königs: Antike Welt 45 [2014] 59/65). Sie verbinden hellenistische Tradition (Peristylensembles, Säulenhallen, Tholosbauten, Mosaik- u. Wanddekoration) mit Charakteristika römischer Villenanlagen (u. a. Terrassierung) u. römischen Bautypen (Thermen) in innovativer Aneignung (Verbindung von Theater u. Rennbahn; Nischenrundbau als Empfangsraum u. a.) sowie römischer Bautechnik in bewusstem Anschluss an die dominierende Reichskultur (Ziegelbau, Retikulatmauerwerk, Wasser- u. Wölbetechnik, Caementitium; B. Burrell / E. Netzer, Rez. D. W. Roller, The building program of Herod the Great: JournRomArch 12 [1999] 705/14; A. Lichtenberger, Die Baupolitik Herodes d. Gr. [1999]; Japp). Die Höhenfestungen u. P. von Machärus (G. Vörös, Machaerus 1 [Milano 2013]; ders., Excavating Machaerus: AmCentOrRes Newsletter 25, 1 [2013] 6f mit Abb.), Masada u. Herodion (alle nach Joseph. b. Iud. 1, 6, 1; 7, 6, 2. 8, 5: βασίλειον / βασίλεια) mit P.ensemble (letzeres mit Grab: E. Netzer u. a., Herodium: Rozenberg / Mevorah aO. 126/66; ders. u. a., The tomb complex at Herodium: ebd. 240/55) sowie der dritte P. von Jericho im Wadi Quelt (ders., Masada 3 [Jerus. 1991]; ders., P. aO. 14/6. 40/53; ders. u. a., Preliminary report on Herods mausoleum and theatre with a royal box at Herodium: JournRomArch 23 [2010] 84/108; ders., Hasmonean and Herodian palaces at Jericho 1 [Jerus. 2001]; Lichtenberger aO. 99/115; Nielsen 169/75; Japp 120/5) nutzen die topographischen Bedingungen für eine kühne terrassierte Anlage (Masada, Nord-P.; Busch, Schutz aO. 117f) oder eine differenzierte, durch unterschiedliche Achsen integrierte Auslegung (Jericho [Abb. 2]; Herodion, unterer P.). So auch der P. auf einer Halbinsel am Hafen von Caesarea Maritima (vgl. P. von Alexandria) mit nachgeordneten Peristylensembles, apsidialer Empfangshalle, *Bad u. Schwimmbecken (Baldini Lippolis 168f; Netzer, P. aO. 109/14), ähnlich späteren römischen Villen u. kaiserlichen P.ensembles (s. o. Sp. 710). Der große P. auf dem Zionsberg befand sich in Randlage an der hasmonäischen Stadtmauer u. war von einer Wehrmauer mit Türmen umgeben. Pracht u. Aufwand dieses aus Wohnquartieren, einer βασιλικὴ αὐλή, großen Speisesälen (ἀνδρῶνες, ξενῶνες), Bauten zu Ehren des Augustus (Καισάρειον) u. des Agrippa (Ἀγρίππειον), Peristyle, Wasserbecken sowie Gärten bestehenden P. sind Joseph. b. Iud. 1, 401f; 5, 172/83 u. ö. ausführlich herausgestellt worden (nur in geringem Umfang sind Grundmauern, Mosaiken, Malerei u. Bauplastik erhalten [Japp 130]). Auf kleinerem Areal hat hier der P. Alexandrias als Vorbild gedient (Lichtenberger aO. 93/7). Die Auffassung, dass die Ausstattung der herodianischen P. aufgrund des Bilderverbotes anikonisch gewesen sei (so zuletzt ebd. 44/7), ist aufgrund der spärlichen Reste nicht zu sichern (D. Korol, Art. Herodes d. Gr.: o. Bd. 14, 830/47).

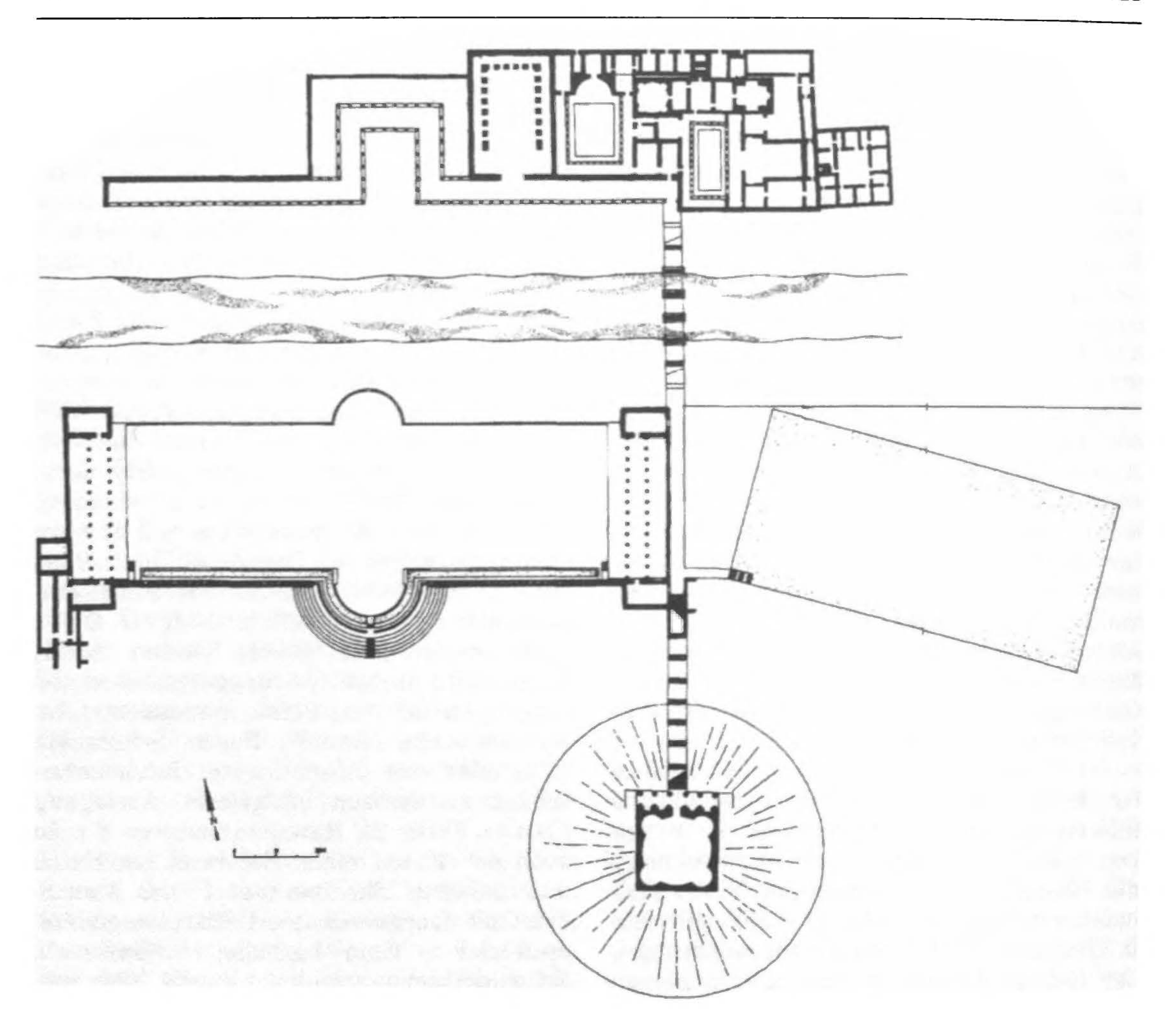


Abb. 2: Jericho, Palast Herodes d. Gr. Nach Rozenberg / Mevorah aO. 103.

Ebenso sind die öfter als Miqwe (jüd. Ritualbecken) angesprochenen kleineren Vorrichtungen in Badeanlagen der P. (Masada, West-P., Jericho; Netzer, P. aO. 77; Lichtenberger aO. 23) nicht sicher als solche zu bestimmen. Die hasmonäisch-herodianische P.architektur u. ihre Ausstattung sind auch in ihren eigenwilligen Lösungen von beachtlichem architektonischen Rang eingebunden in die hellenist.-röm. Kultur der Zeit, so dass nach den archäologischen Funden zu urteilen ethnisch-religiöse Aspekte kaum eine Rolle gespielt haben dürften.

IV. Spätantik. Hatten die Kaiser der ersten beiden Jhh. bereits häufig außerhalb Roms in Villen oder auf Feldzügen in Städten der Provinzen residiert, Septimius Severus zudem meist auf Landgütern oder an der kampanischen Küste, um von dort die Amtsgeschäfte zu führen (Herodian. 3, 13, 1; H. Halfmann, Itinera principum. Gesch. u. Typologie der Kaiserreisen im Röm. Reich [1986] 52), so sind die Kaiser des 3. Jh. meist Rom ferngeblieben oder haben Rom nie betreten wie Maximinus Thrax (235/38), da die gefährdeten Grenzen des Reiches ihre Anwesenheit erforderten. Diokletian zog daraus die Konsequenzen mit der Einrichtung der Tetrarchie u. der Dislozierung der Herrschersitze in die Nähe der Reichsgrenzen. So wurden in einer Reihe von Städten P. errichtet oder geeignete Gebäude adaptiert (R. MacMullen, Two notes on imperial properties: Athenaeum 54 [1976] 19/36; s. unten), die, abhängig von den Bedingungen der Grenzsicherung, häufig nur eine kurze Lebensdauer hatten (vgl. allgemein AntTard 2 [1994] 17/152; 3 [1995] 21/138; W. Kuhoff, Tetrarchen u. Residenzen: Imperator Caesar Flavius Constantinus, Ausst.-Kat. Trier

[2007] 51/7; H. v. Hesberg, Residenzstädte u. ihre höfische Infrastruktur: D. Boschung / W. Eck [Hrsg.], Die Tetrarchie [2006] 133/67). So hatten allgemein die Residenzstädte u. auch andere Städte entsprechend ausgestattete Einrichtungen für die Unterbringung der durchziehenden Kaiser (Ch. Witschel, Trier u. das spätantike Städtewesen im Westen des röm. Reiches: TrierZs 67/68 [2004/05] 224/9). Die Bestimmung, dass die Augusti Diokletian u. Maximian iJ. 305 abdanken sollten, um durch das Nachrücken der Caesares die Nachfolge zu sichern, bedingte die Einrichtung von Ruhesitzen wie Split / Spalatum u. Gamzigrad / Romuliana, die überdies auch die Funktion der Herrschaftssicherung in den Balkanprovinzen hatten. Die Sicherung u. der Zugriff auf die landwirtschaftliche Produktion durch die kaiserl. Administration dürfte auch bei den zahlreichen spätantiken Villen in Latium u. im Umkreis Roms, wie Tor Marancia u. Villa Magna bei Anagni (C. Fentress / M. Maiuro, Villa Magna near Anagni: JournRomArch 24 [2011] 365/70), den betonten Ausbau des Öffentlichkeitsbereiches (Peristyl, Empfangshalle u. Vierkonchen-Triklinium) bedingt haben, wie wohl auch die befestigten Villen im Donau-Balkanbereich ihre Existenz der kaiserl. Verwaltung verdanken, die die Sicherung der landwirtschaftlichen Produktion mit dem militärischen Schutz der Region zu verbinden suchte (zB. Keszthely-Fenekpuszta u. Alsóhetényuszta, Pannonia superior / Ungarn [L. Mulvin, Tor Marancia and Centocelle: B. Santillo Frizell / A. Klynne (Hrsg.), Roman villas around the urbs (Rome 2005) 68/77] oder Mogorjelo, Dalmatien [Abb. 3; Cagiano de Azevedo 275f; Ćurčić 39]). Die Identifizierung solch aufwendiger Anlagen als praetoria u. damit ggf. als kaiserliche Residenzen ist bei einigen, wie etwa in Sirmium, Savaria oder auch Serdica, ohne entsprechende archäologische Zeugnisse nicht sicher möglich (s. u. Sp. 732). Zum Ausbau des palatinischen P. durch Maxentius u. des Sessoriums in Rom durch Konstantin sowie weiterer spätantiker Residenzen in der Stadt (domus / palatia Pinciorum) s. o. Sp. 717. Der Bau zahlreicher Residenzen im Reich unter der Tetrarchie gibt einen entscheidenden Anstoß für die Weiterentwicklung der kaiserl. P.architektur unter den Erfordernissen der spätantiken Herrscherideologie, der gewandelten Lebensformen (gerichtete ap-

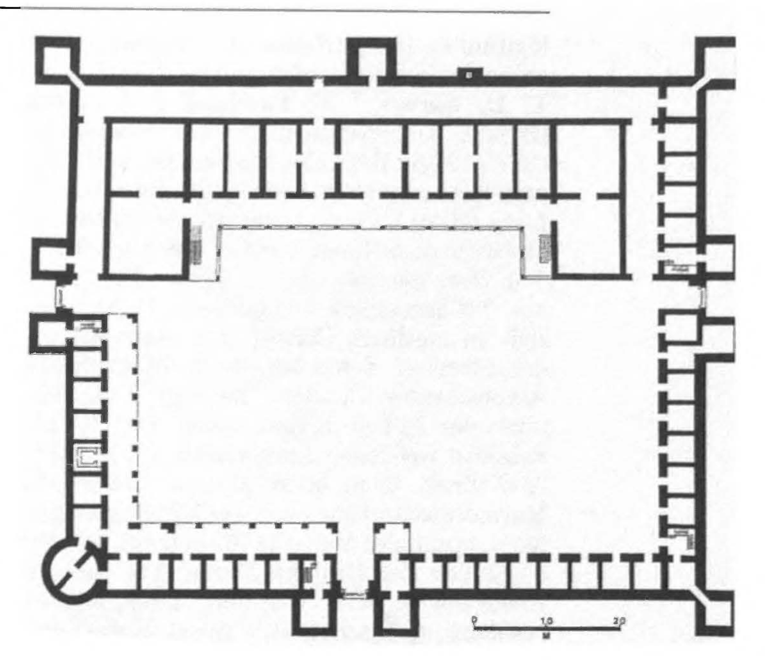


Abb. 3: Spätantike befestigte Villa in Mogorjelo, Dalmatien. Nach Ćurčić Abb. 27.

sidiale Audienzhallen, mehrapsidiale Triklinien, luxuriöse Ausstattung) u. ggf. der lokalen Bedingungen. Als charakteristische Elemente gehören auch Circus (Hippodrom), ggf. auch Amphitheater, u. Thermen zur Residenz. Die Funktion der verschiedenen Bauten u. Räumlichkeiten im Rahmen der kaiserl. Repräsentation ist nicht immer zu klären, zumal nicht eine einzige Residenz vollständig erhalten ist u. viele archäologisch ungenügend erschlossen sind. Die Bereicherung mit halbkreisförmigen Peristylien, vielgestaltigen Zentralbauten sowie durch Apsidiolen u. gekurvte Raumgrenzen charakterisierte Strukturen, die zusammen mit einer prächtigen Ausstattung der Aufwertung der Residenz dienten, findet sich, soweit die Quellen u. archäologischen Zeugnisse erkennen lassen, im konstantinischen P. in Kpel wieder u. prägt im 4. u. 5. Jh. auch die Gestalt der aufwendigen domus u. suburbanen Villen (s. o. Sp. 721; s. u. Sp. 748), die als Ausdruck von Rang u. gehobenem Lebensgefühl der mächtigen, in der Reichsadministration tätigen Oberschicht mit den P. wetteiferten. Zur Terminologie der einzelnen Bereiche der spätantiken u. frühmittelalterl. P. Verzone 17/83. Vgl. auch zu einzelnen Aspekten N. Duval, Les résidences impériales. Leur rapport avec les problèmes de

légitimité, les partages de l'empire et la chronologie des combinaisons dynastiques: T. D. Barnes / F. Paschoud / J. Szidat (Hrsg.), Usurpationen in der Spätantike (1997) 127/54; ders., Existe-t-il une ‚structure palatiale' propre à l'Antiquité tardive?: E. Lévy (Hrsg.), Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome (Leiden 1987) 463/90.

a. Herrscherpaläste. 1. Trier. Der wohl von **Constantius I begonnene P. befindet sich im nordöstl. Bereich der Stadt unweit des Circus u. des schon im 2. Jh. erbauten Amphitheaters u. der Thermen. Das Zentrum der Anlage bildete (nach 305) die beheizbare apsidiale Audienzaula (73 m lang, 32 m breit, 33 m hoch; Mosaik, Malerei u. Marmorausstattung) mit beiderseitigen Höfen u. apsidialer Vorhalle (67 m lang). Östlich u. südlich der Basilika finden sich weitere Reste des P. (K.-P. Goethert: Trier. Kaiserresidenz u. Bischofssitz, Ausst.-Kat. Trier [1984] 139/54 nr. 52/6; H. Cüppers: ebd. 154/7 nr. 57f; K.-P. Goethert, Denkmäler u. Grabungsschutzzonen: Rettet das archäol. Erbe in Trier [2005] 71/4. 81/3. 97/101; ders., Trier. Residenz in der Spätantike: Imperator aO. 305/10; ders., Trierer Basilika [Modell]: ebd. Kat. nr. I.15.41; ders., Trier. Des Kaisers neue Residenz: Antike Welt 38 [2007] 17/23).

2. Mailand. Den P. Maximinians bezeugt iJ. 291 Paneg. lat. 11 (3), 11, 1 Mynors. Er befand sich zwischen Cardo u. Decumanus im Südwesten der Stadt mit anliegendem Circus u. Bädern (Abb. 4). Zu seinen Resten gehören eine repräsentative Baugruppe mit heizbaren Apsidensälen, großem Peristyl, doppelapsidialem Eingangsbereich um einen Rundsaal mit innerer Säulenstellung wohl an einem sigmaförmigen Peristyl (vgl. Kpel; s. u. Sp. 745) u. ein trikonchales großes Triklinium (N. Duval, Le palais de Milan parmi les résidences impériales du Bas-Empire: G. Sena Chiesa / E. A. Arslan [Hrsg.], Felix Temporis Reparatio [Milano 1992] 137/46; S. Lusuardi Siena, Il palazzo imperiale: Milano capitale dell'impero romano, Ausst.-Kat. Milano [1990] 99 nr. 2a.8; Baldini Lippolis 223f; A. C. Mori, ‚Palatium duabus turribus sublime ...'. Il Palazzo Imperiale di Milano nel quadro delle indagini recenti: Costantino 22/8; Wulf-Rheidt, Bedeutung aO. [o. Sp. 714] 293/7; *Mailand). Der große Zentralbau von S. Lorenzo (wohl spätes 4. Jh.), der häufig als P.kirche angesehen wird, liegt jedoch als Martyrium außerhalb der Mauern an der Via Ticinese. Die Kirche S. Giorgio diente unter König Luitprand als P.kirche (E. A. Arslan, Urbanistica di Milano Romana: ANRW 2, 12, 1 [1982] 196/203; M. Mirabella Roberti, Milano romana [Milano 1984] 137/52).

3. Aquileia. Für den Augustus Maximian diente neben Mailand auch *Aquileia als Residenz. Der auf Maximian u. Konstantin verfasste Panegyricus (lat. 7 [6], 6, 2/5 M.) erwähnt den P. als Ort der Heirat mit Fausta, der Tochter Maximians, u. dieses Ereignis sei dort in einem Wandbild festgehalten worden. Konstantin u. seine Söhne weilten mehrfach in Aquileia (C. Sotinel, Aquilée de Dioclétien à Théodose: AntAltoAdr 54 [2003] 375/87; dies., Identité civique et christianisme. Aquilée du 3ᵉ au 6ᵉ s. [Rome 2005] 17/24). Von dem P., der sich wohl im Westen des Circus befand, sind keine sicheren Reste erhalten (fälschlich M. Buora / V. Roberto, New work on the plan of Aquileia based on aerial photographs and a GIS platform: JournRomArch 23 [2010] 326f; allgemein zur Topographie C. Jäggi, Aspekte der städtebaulichen Entwicklung Aquileias in frühchristl. Zeit: JbAC 33 [1990] 158/96; F. Marazzi, Cadavera urbium: J. Krause / Ch. Witschel [Hrsg.], Die Stadt in der Spätantike [2006] 33/66 Abb. 3). Inschriften belegen die Restaurierung der großen Thermen durch die Intervention Konstantins.

4. Sirmium (Serbien). Hier hielten sich Konstantin 320/32, Constantius II, Julian, Valentinian I, Valens, Theodosius I (379 zum Kaiser ausgerufen) u. Gratian auf (N. Duval, Sirmium ‚Ville Impériale' ou ‚Capitale'?: CorsRavenna 26 [1979] 53/90). Zur Anlage gehörten ein Circus (über 500 m lang), eine Cryptoporticus u. eine ambulatio (ca. 200 m lang) aus der 1. H. des 4. Jh. Die im Süden des Circus befindlichen Baureste des 4. Jh. sind schwer zu deuten u. damit dem kaiserl. P. (Amm. Marc. 21, 10, 1) kaum zuzuweisen (M. Jeremić, L'hippodrome de Sirmium à la lumière de nouvelles recherches: Mélanges d'Antiquité tardive, Festschr. N. Duval [Turnhout 2004] 1/15; I. Popovi, Sirmium [Sremska Mitrovica]: U. Brandl / M. Vasič [Hrsg.], Roms Erbe auf dem Balkan [2007] 24/7; Wulf-Rheidt, Bedeutung aO. 393/7).

5. Savaria (Pannonia Superior / Ungarn). Im Westteil der Stadt befinden sich in Nähe des Westtores ein 47 m langer apsidialer Saal des 4. Jh. mit Hypokausten u. Mosaikausstattung u. einem Vorhof mit Brunnen

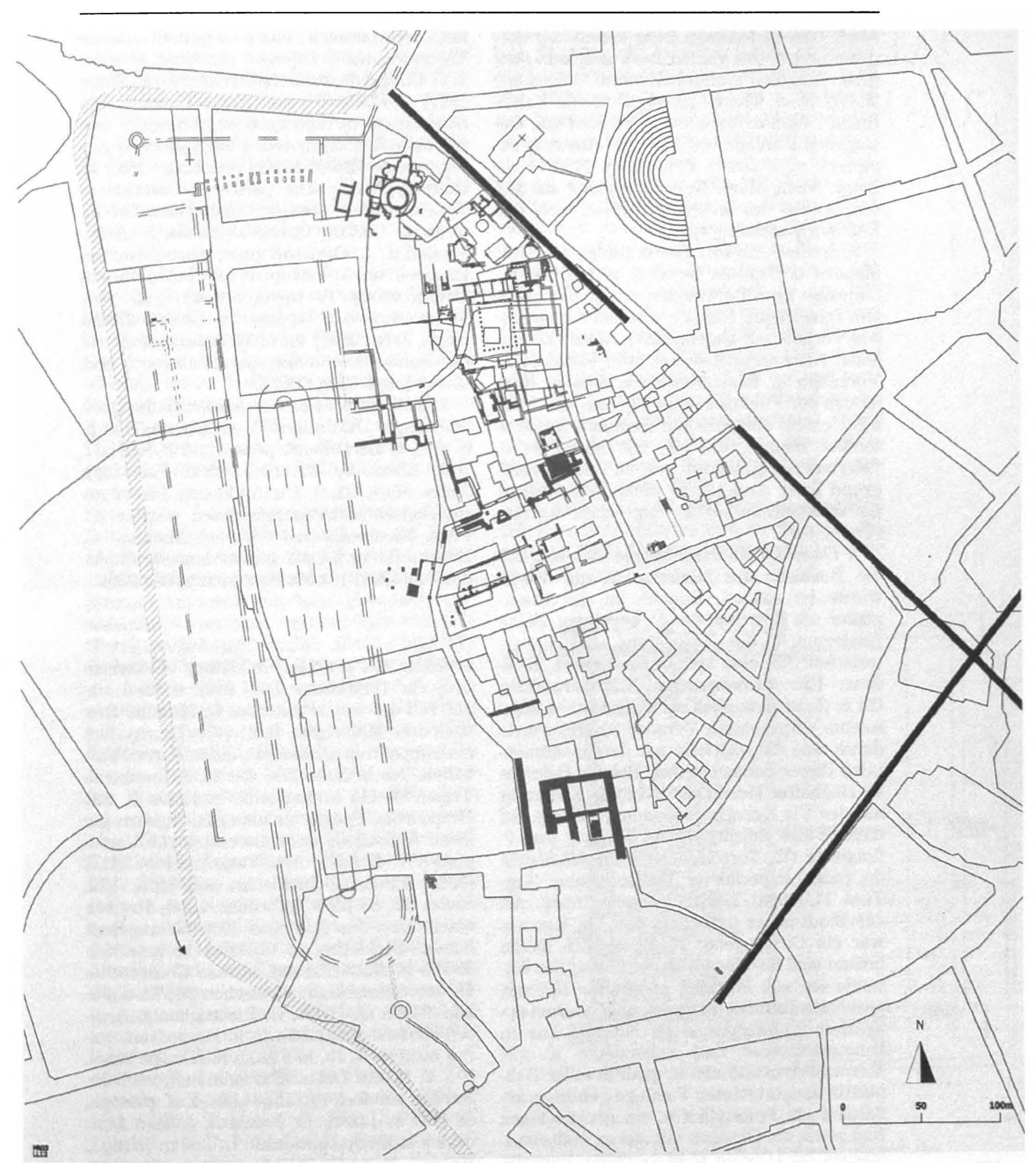


Abb. 4: Palast Maximinians in Mailand. Nach Costantino 23 Abb. 1.

sowie eine Badeanlage. Hier könnte der Sitz (praetorium) des Statthalters gewesen sein, denn u. a. sind Aufenthalte von **Constans iJ. 342 (Cod. Theod. 10, 10, 6) u. von Valentinian I (Amm. Marc. 30, 5, 14; E. Tóth, Die spätröm. P.anlage von Savaria [Pannonia superior]: v. Bülow / Zabehlicky 275/84) bezeugt. Amm. Marc. 30, 5, 16 erwähnt aus diesem Anlass das lavacrum regium, wohl das Bad des Statthaltersitzes.

6. Serdica (Sofia). Der P.bezirk war mit Mauern u. Türmen bewehrt u. enthielt im Südosten zwei Zentralbauten mit oktogonalem Innenraum, Nischen u. kleiner Apsis sowie Vorhöfe mit abgeknickter Achse. Es gab einen Nischenrundbau mit zwei biapsidialen Vorhallen u. flankierenden apsidialen Räumen in der Funktion einer Therme. Die wohl nicht einem einheitlichen Komplex zuzuweisenden Bauten, die zT. mit Mosaiken u. *Marmor ausgestattet waren, können aufgrund ihrer Architektur nicht überzeugend als konstantinischer P. angesehen werden (Ćurčić 64f).

7. Thessaloniki. Hier befand sich seit 299 die Residenz des *Galerius u. um 305/06 wurde im südöstl. Bereich an der Stadtmauer mit dem Bau des P. begonnen. Seine Auslegung u. der Baubestand sind charakteristisch für eine spätantike kaiserl. Residenz: Ein monumentaler Nischenrundbau (24 m Ø; ursprünglich als dynastisches Mausoleum vorgesehen?; Verzone 206/18) wurde durch eine Säulenstraße mit dem monumentalen Bogenmonument (mit Reliefs: Galerius als sieghafter Herrscher) über der Kreuzung mit der Via Egnatia verbunden, welches auf diese Weise gleichzeitig als Eingang zum P. fungierte (H. Torp, L'entrée septentrionale du palais impérial de Thessalonique: AntTard 11 [2003] 239/72; Verzone 183/8). An der Stadtmauer unterhalb der Via Egnatia war ein Circus (ebd. 204/6), seitlich davon befand sich im Westen in der Achse der Rotunde ein von Portiken gesäumter Hof mit apsidialer Basilika im Süden u. kleinerem apsidialem Empfangssaal im Norden. Zur in konstantinischer Zeit vollendeten u. mit Marmorinkrustationen u. qualitätvoller Bauplastik ausgestatteten P.anlage gehörten außerdem ein Peristylhof u. ein dreistöckiges Bad sowie ein Oktogon mit sieben Halbrundnischen im Inneren u. biapsidialer Vorhalle (wohl Triklinium; E. Mayer, Rom ist dort, wo der Kaiser ist [2002] 39/47; N. C. Moutsopoulos, Contribution à l'étude du plan de ville de Thessalonique à l'époque romaine: Atti del XVI Congr. di storia dell'architettura [Roma 1977] 187/263; F. Stefanidou-Tiveriou, Το ανακτορικό συγκρότημα του Γαλερίου στη Θεσσαλονίκη: Σχεδιασμος και χρονολόγηση: Εγνατία 10 [2006] 163/88 [dt. Zsfg.: 188]; E. Hadjitryphonos, The palace of Galerius in Thessalonike: v. Bülow / Zabehlicki 207/15; Verzone 188/204; Ćurčić 18/22. 54; F. Athanassiou u. a., Οι οικοδομικες φασεις του οκταγωνου των ανακτορων του γαλεριου στη Θεσσαλονικη: Το αρχαιολογικό έργο στην Μακεδονια και Θράκη 18 [2004] 239/54 [engl. Zsfg.: 253]; dies., Η διακοσμηση του οκταγωνου των ανακτορων Γαλεριου: ebd. 255/68 [engl. Zsfg.: 267]).

8. Nikomedia. Der durch schriftliche Quellen belegte Diokletians-P. mit Circus (Eus. h. e. 8, 6, 6; Lact. mort. pers. 12, 3 [CSEL 27, 186]; Liban. or. 61, 17 [4, 354f Foerster]; Amm. Marc. 22, 9, 4 u. ö.) konnte bisher archäologisch nicht nachgewiesen werden (C. Foss, Nicomedia and Cple: C. Mango / G. Dagron [Hrsg.], Cple and its hinterland [Aldershot 1995] 181/90; Baldini Lippolis 230).

9. Antiochia. Auf der Insel im Orontes wurde wohl unter Seleukos Kallinikos (246/226 vC.) u. seinen Nachfolgern ein P. errichtet (G. Downey, A history of Antioch in Syria[3] [Princeton 1974] 640), u. im 1. Jh. vC. soll der röm. Prokonsul Q. Marcius Rex nach Joh. Mal. chron. 9, 21 (171 Thurn) dort ein Hippodrom u. ebenfalls einen P. errichtet haben. Nach Cass. Dio 68, 25, 5 residierte Trajan iJ. 115 in Antiochia in einem P. mit Hippodrom. Später standen den Kaisern für ihren Aufenthalt wohl die castra zur Verfügung (W. Ensslin, Art. Valerius: PW 7A, 2 [1948] 2454), u. Diokletian soll (Joh. Mal. chron. 12, 38 [236 Th.]) dann einen P. über einem Bau des Gallienus (260/68) angelegt haben. Diokletian u. Galerius hielten sich 296/98 in Antiochia auf, ebenso Constantius II, der Caesar Gallus zwischen 351/54 u. Julian 362/63 (J. H. W. G. Liebeschuetz, Antioch [Oxford 1972] 3/5). P. u. Hippodrom waren noch im 5. Jh. in Funktion (Evagr. schol. h. e. 2, 12 [63f Didez / Parmentier]), im 6. Jh. werden sie noch erwähnt (Joh. Ruf. pleroph. 88 [PO 8, 142/4]; G. Poccardi, L'île d'Antioche à la fin de l'antiquité: L. Lavan [Hrsg.], Recent research in late-antique urbanism [Portsmouth 2001] 157; S. Sandwall / J. Huskinson, Culture and society in later Roman

Antioch [Oxford 2002]). Außer dem Hippodrom u. nahen Bädern sowie einem späteren kleineren Hippodrom mit Bädern u. einem röm. Tempel ist vom kaiserl. P. u. seiner Umgebung nichts weiter bekannt. Auch die konstantinische oktogonale Bischofskirche auf der Insel (F. W. Deichmann, Das Oktogon von Antiochia: ByzZs 65 [1972] 40/56) ist archäologisch nicht nachgewiesen u. die Säulenstraßen u. das Tetrapylon sind ebenfalls bisher nicht zu lokalisieren (Liban. or. 11, 204. 211f [1, 507. 509f F.]; Poccardi aO. 155/72). Neueste Untersuchungen jedoch scheinen erste Ansatzpunkte dazu zu bieten (G. Brands, Antiochia im Spiegel der jüngeren Forschung: JournRomArch 20 [2007] 595/602; ders., Hellenistic Antioch on the Orontes. A status quo: Anadolou ve Çevresinde Ortaçağ 4 [2010] 1/18). Im Vorort Daphne wurde nach Joh. Mal. chron. 12, 38 (237 Th.) für den Besuch Diokletians ein P. errichtet.

10. Split / Spalato (Aspalathos / Spalatum). Das gegen Ende des 3. Jh. auf leicht abfallendem Gelände am Meer auf hohen Substruktionen errichtete u. mit Türmen u. Toren ummauerte P.areal (215 m × 180 m) wird durch Cardo u. Decumanus in vier gleiche Quartiere geteilt. Die nördl. Quartiere enthalten Magazine u. Truppenunterkünfte, die beiden südl. den eigentlichen P. Substruktionsgeschosse u. Reste der Bebauung blieben erhalten. Auf der zentralen Achse liegt ein Vestibül (Zentralbau) mit anschließender Halle, nach Westen folgt in kompakter Zusammenstellung eine apsidiale Aula mit vielgestaltigen kleineren Räumen sowie eine Therme u. im Osten folgt ein Hof mit Triklinium (Zentralbau mit Annexräumen). Den Abschluss zum Meer bildet eine Schaufassade. Im Norden des umfriedeten Areals befand sich anschließend zu Seiten des von Arkaden gesäumten Cardo mit Zugang zum Vestibül links ein Tempelbereich mit einem Jupiter-Tempel, rechts ein oktogonales Mausoleum mit Peristase (S. McNally, Joint American-Croatian excavations in Split [1965/94]: AntTard 2 [1994] 107/21; J. Marasović / T. Marasović, Le ricerche nel Palazzo di Diocleziano a Split negli ultimi anni [1964/94]: ebd. 89/106; T. Marasović, Der Diokletian-P. [Zagreb 1995]; Wulf-Rheidt, Bedeutung aO. 297). Die Anlage, die im P.bereich die üblichen Raumdispositionen in kompakter Auslegung zeigt, ähnelt dem befestigten Lager diokletianischer Zeit (Nag'al Hagar; s. unten) bei Assuan mit palastähnlichem Wohnbereich. Im Unterschied zu dieser Anlage u. zu den städtischen P. hat der Bau in Spalato einen Tempelbezirk u. ein Mausoleum, die ihn darin neben den P. von Gamzigrad stellen u. als Ruheort ausweisen, wenn auch die Auslegung als castrum u. die Befestigung für beide auch die Funktion der Herrschaftssicherung in diesen Provinzen im Zusammenhang mit befestigten Villen wie Mogorjelo erkennen lassen (Cagiano de Azevedo 269; Ćurčić 39; vgl. MacMullen aO. [o. Sp. 728] 19/36; s. o. Sp. 729). In den Quellen (Eutrop. 9, 28; Hieron. chron. zJ. 316 [GCS Eus. 7, 230]; Prosp. chron. 999 zJ. 315 [MG AA 9, 448]) wird die Anlage als ‚villa' u. damit wohl als Ruhesitz im Gegensatz zur Residenz des regierenden Herrschers bezeichnet. Durch die Befestigung war der Sitz in das Befestigungssystem der *Donauprovinzen eingebunden (vgl. u. Sp. 739f).

11. Nag'al Hagar. Das tetrarchische Kastell (um 300) befindet sich südlich von Assuan am *Nil (Abb. 5) u. besitzt zum Ufer hin

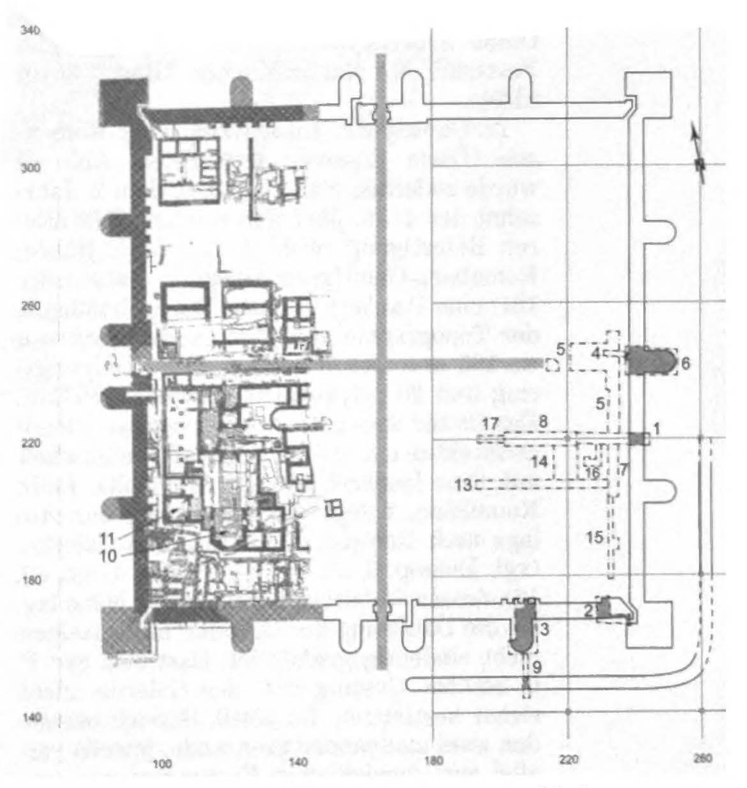


Abb. 5: Palastanlage im südwestl. Bereich des tetrarchischen Kastells in Nag'al Hagar, Oberägypten, um 300. Nach Mackensen aO. (u. Sp. 739) Abb. 16.

eine repräsentative Front. Im südwestl. Bereich (142 m × 142 m) befindet sich die P.anlage (Säulenhallen, apsidiale Raumgruppen, Speise- u. Aufenthaltsräume) mit einem von Portiken gesäumten Hof u. apsidialer Empfangshalle. Hinzu kommen ein Oktogon mit Säulenvorhalle (Fahnenheiligtum) sowie Mannschafts- u. Magazinbauten. Die für tetrarchische Kastelle ungewöhnliche Auslegung (vgl. M. Reddé, Dioclétien et les fortifications militaires de l'antiquité tardive: AntTard 3 [1995] 91/124) zeigt enge Verwandtschaft mit dem P. in Spalato / Split. Die Anlage ist vielleicht mit den in der *Notitia Dignitatum genannten praesentia zu identifizieren, dem Lager der legio III Diocletiana, u. steht wohl im Zusammenhang mit Aufenthalten Diokletians bei Assuan iJ. 298 u. beim Feldzug gegen die **Blemmyer iJ. 302 (U. A. Wareth / P. Zignani, Nag al-Hagar: BullInstFrArchOr 92 [1992] 185/210; M. Mackensen, The tetrarchic fort at Nag al-Hagar in the province of Thebaïs: JournRomArch 22 [2009] 286/311; ders. / R. Franke, Eine Mannschaftsunterkunft im tetrarchischen Kastell Nag al-Hagar bei Kom Ombo [Oberägypten]: Oleum non perdidit, Festschr. S. Martin-Kilcher [Basel 2010] 81/94).

12. Gamzigrad. Im antiken Felix Romuliana (Dacia Ripensis; Ostserbien; Abb. 6) wurde zwischen Ende des 3. u. dem 2. Jahrzehnt des 4. Jh. über den Resten einer älteren Befestigung (wohl 3. Jh.; G. v. Bülow, Romuliana-Gamzigrad: dies. / Zabehlicky 161) eine P.anlage in einem unregelmäßigen, der Topographie angepassten Rechteck von ca. 195 m × 234 m mit einem Befestigungsring (mit 20 polygonalen Türmen) errichtet. Das Osttor wies eine zweigeschossige Blendarchitektur mit Giebel u. Rundbogennischen auf. Eine Inschrift in einer Archivolte, Felix Romuliana, belegt die Benennung der Anlage nach Romula, der Mutter des Galerius (vgl. Eutrop. 9, 22, 1; PsAur. Vict. Caes. 40, 16), dessen Geburtsort wohl in der Nähe lag. Da die Datierung der Gebäude im Einzelnen nicht eindeutig geklärt ist, lässt sich der P. in seinem Umfang zZt. des Galerius nicht sicher bestimmen. Im nördl. Bereich bestanden zwei aneinander grenzende, jeweils parallel zur abgeknickten Festungsmauer ausgerichtete Gebäudegruppen mit Repräsentationsräumen: im Westen Korridore mit Mosaikböden, ein Peristyl mit Audienzhalle u. Triklinien als Drei- u. Vierkonchenbauten, ebenfalls mit Mosaiken u. Marmorinkrustation; im Osten ein kleiner, umfriedeter Tempel u. eine apsidiale Halle. Zu den Funden zählen auch figürliche Bodenmosaiken (G. Jeremić, Die Mosaiken von Gamzigrad: M. Vasić [Hrsg.], Felix Romuliana [Belgrade 2006] 47/53), Wandinkrustation, Malereien, qualitätvolle Bauplastik (zT. unfertig) u. kaiserzeitliche Spolien (M. Živić, Romuliana. A palace for God's repose: v. Bülow / Zabehlicki 105/8; G. Breitner, Die Bauornamentik von Felix Romuliana / Gamzigrad u. das tetrarchische Bauprogramm: ebd. 143/52) sowie der Kopf einer Kaiserstatue (wohl Galerius) mit Gemmendiadem u. Hand mit Globus u. Reste anderer, ebenfalls aus Porphyr gearbeiteter Statuen (H. P. Laubscher, Beobachtungen zu tetrarchischen Kaiserbildnissen aus Porphyr: JbInst 114 [1999] 247f; Živić aO. 109f). Der P.komplex war durch eine Porticus mit dem Osttor verbunden. Im südwestl. Bereich befanden sich eine Thermenanlage u. ein großer Tempel mit Altar für Jupiter u. Hercules in einem umgrenzten Bezirk (Köpfe der Statuen erhalten). Auf dem nahe gelegenen Hügel waren zwei Rundmausoleen für den Kaiser u. seine Mutter (vgl. Maxentiusvilla, konstantinisches Sessorium) sowie ein Tetrapylon (Quadrifrons; vgl. Antiochia, Thessaloniki) errichtet worden. Nach jüngsten Untersuchungen befand sich unmittelbar im Norden ein ummauertes Militärlager. Die P.anlage sollte als Ruhesitz nach der Abdankung iJ. 305 u. zur Sicherung des Herrschaftsanspruches in einem für Wirtschaft u. Verkehr wichtigen Gebiet dienen (v. Bülow aO. 153/65; dies. u. a., Das dt.-serbische Gemeinschaftsprojekt ‚Romuliana-Gamzigrad': Germania 87 [2009] 105/71; V. Dintchev, Romuliana e les résidences de basse antiquité de Dacia et de Thracia: Vasić aO. 9/28; W. Kuhoff, Serbien: Antike Welt 5 [2007] 46/9; G. v. Bülow, Überlegungen zur Standortwahl für den tetrarchenzeitl. Kaiser-P. Romuliana: Arnold u. a. 41/8; Wulf-Rheidt, Bedeutung aO. 298).

13. Sarkamen. Eine kleinere quadratische, mit Mauer u. zehn Türmen bewehrte Anlage (im Inneren unfertig) im Norden von Gamzigrad u. ein nahe liegendes Mausoleum (Reste einer Porphyrstatue) werden dem 313 gestorbenen *Maximinus Daia zugewiesen (Kuhoff, Serbien aO. 49f; ders., Tetrarchen aO. [o. Sp. 728] 57; Ćurčić 25f). Wie

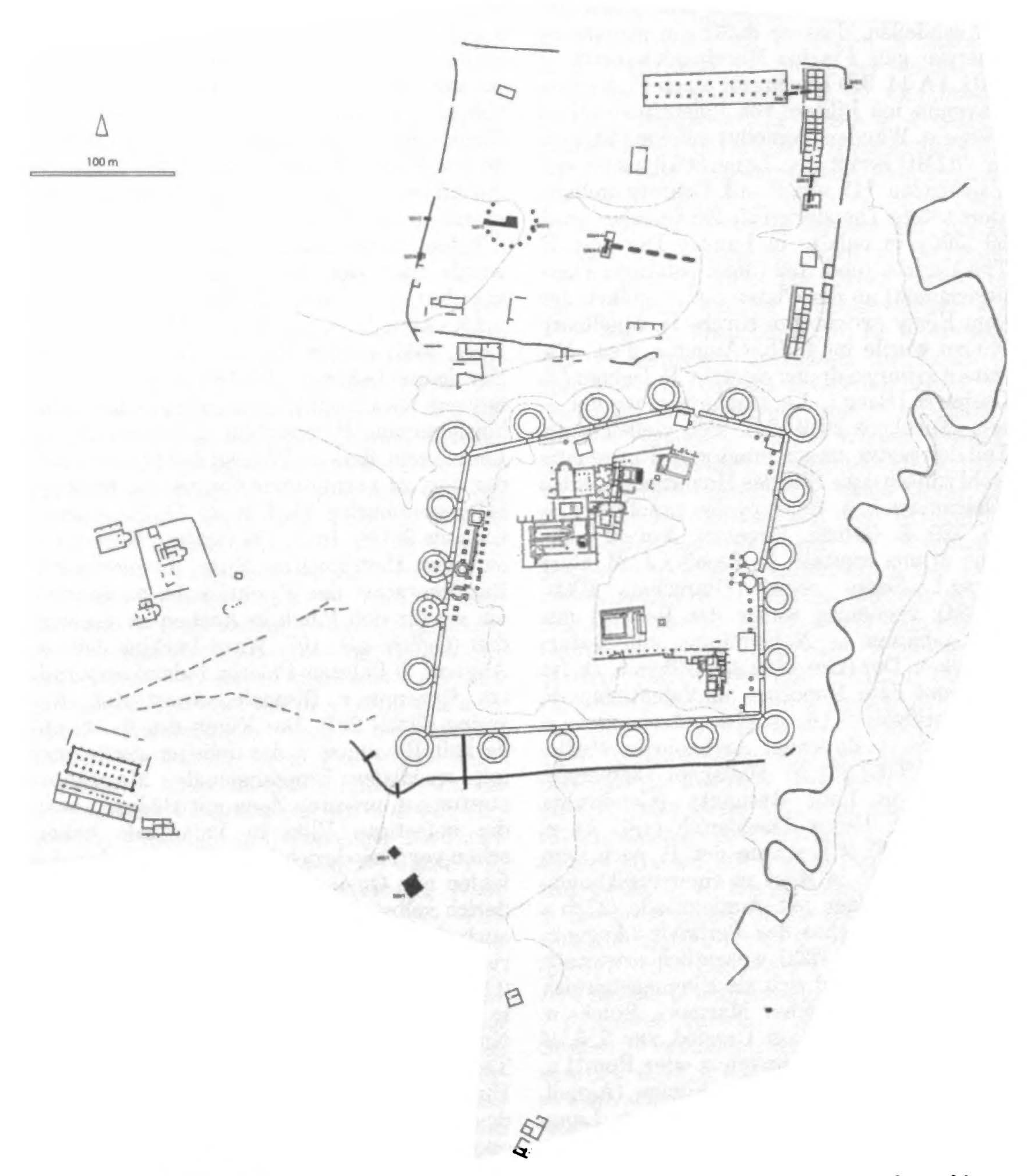


Abb. 6: Palastanlage in Gamzigrad (antik Felix Romuliana), Ende 3./2. Jahrzehnt 4. Jh., in Ostserbien. Nach G. v. Bülow, Romuliana-Gamzigrad aO. (o. Sp. 739) 162 Abb. 8.

Gamzigrad u. Split ist auch für diese Anlage die doppelte Funktion als Ruhesitz u. befestigter Platz zur Herrschaftssicherung charakteristisch.

14. Ravenna. In das sichere Ravenna übersiedelte der Hof von Mailand iJ. 402. Erstmals schriftlich erwähnt wird ein P. im Zusammenhang mit Theoderich (Anon. Vales. 2, 64 [19 Moreau]). Besuche Valentinians I iJ. 365 u. Valentinians II iJ. 378 lassen darauf schließen, dass es dafür ein geeignetes Quartier gab. Flavius Merobaudes (carm. 1f [MG AA 14, 3f]) beschreibt einen P., wohl in Ravenna, mit Bildern von Valentinian III an Decke u. Wänden. Agnellus zufolge (lib. pontif. 40 [MG Script. rer. Lang. 305]) wurde von Valentinian III ein P. ad Laureta gebaut. Dort tötete Theoderich iJ. 493 Odoaker (ebd. 39 [304]: in palatio in Lauro). Der sog. P. Theoderichs (ebd. 132 [365]: palatium Theodoricianum) an der Platea maior südlich der vom König errichteten Kirche S. Apollinare Nuovo wurde im 4. Jh. (Augenti; dies., Nascita e sviluppo di una capitale: P. Delogu / S. Gasparri [Hrsg.], Le trasformazioni del V sec. [Turnhout 2010] 344. 359) vielleicht als Teil der castra classis praetoriae Ravennatis wohl zunächst als Sitz des Honorius errichtet (Deichmann 2, 3, 49/58; zu den praetoria s. o. Sp. 729; S. Gelichi, Ravenna. Ascesa e declino di una capitale: G. Ripoll / J. M. Gurt [Hrsg.], Sedes regiae [Barcelona 2000] 109/34); zugehörig waren das Peristyl mit dem tablinum u. Nebenräume mit Bodenmosaiken. Der (Um-)Bau des frühen 5. Jh. ist wohl mit dem Honorius- u. Valentinians-P. zu identifizieren (A. Augenti, Archeologia e topografia a Ravenna: Archeologia Medievale 32 [2005] 22f; D. Mauskopf Deliyannis, Ravenna in Late Antiquity [Cambridge 2009] 55/8). Unter Theoderich (vgl. Anon. Vales. 71 [20 M.]) wurde der P. nach dem Vorbild des P. in Kpel zu einer großdimensionierten Anlage mit Audienzhalle (27 m × 11 m) in der Achse des Peristyls (Augenti, Archeologia aO. 7/23) wesentlich erweitert. Im Westen befand sich als Eingangsbereich die Chalke mit reicher Marmor-, Stuck- u. Mosaikausstattung (vgl. Cassiod. var. 7, 5, 4f [CCL 96, 265]; P. in Ravenna oder Rom?) u. mit einem Mosaikbild des Königs (Agnell. lib. pontif. 94. 119 [MG Script. rer. Lang. 337f. 356]); hiervon leitet sich der Titel der frühmittelalterl. ecclesia Salvatoris in Calchi ab. Im Osten der Audienzhalle wurde ein dreiapsidiales Triklinium (Trikonchos) mit figürlichem Bodenmosaik angefügt (Augenti, Archeologia aO. 13/22; F. Berti, Mosaici antichi in Italia 8, 1 [Roma 1976] 77/81; H. Brandenburg, Bellerophon christianus? Zur Deutung des Mosaiks von Hinton St. Mary u. zum Problem der Mythendarstellung in der kaiserzeitl. dekorativen Kunst: RömQS 63 [1968] 49/86; ders., Art. Bellerophon: RAC Suppl. 1, 1013; anders M. J. Johnson, Toward a history of Theoderics building program: DumbOPap 42 [1988] 84; Mauskopf Deliyannis aO. 119/22), das wohl mit dem von Agnellus erwähnten triclinium ad mare des Theoderich-P. gleichzusetzen ist. Das Mosaik an der linken Obergadenwand der Kirche S. Apollinare Nuovo zeigt die durch die Beischrift ‚palatium' gekennzeichnete P.fassade (Chalke; Deichmann 2, 3, 49/58). Der P. wurde nach dem Ende des Gothenreiches vom byz. Exarchen mit Sitz in Ravenna benutzt (Agnell. lib. pontif. 132 [MG Script. rer. Lang. 365]) u. blieb bis ins 8. Jh. in Funktion. Der heute bekannte P. dürfte nur ein Teil des sich bis zur südl. Ummauerung der Stadt hinziehenden P.bereiches (ad Laureta, in Lauro) sein, dem im Westen der platea maior der dort zu vermutende Circus Valentinians III gegenüberlag (Gelichi aO. 111/34; Baldini Lippolis 251/8). Im J. 787 richtete Karl d. Gr. an Papst Hadrian I die Bitte, die marmorne Baudekoration des P. entfernen zu können, um sie für den P.bau in Aachen zu verwenden (Gelichi aO. 107; Ward-Perkins 340; A. Augenti, Il Palazzo: Palatia. Palazzi imperiali tra Ravenna e Bisanzio, Ausst.-Kat. Ravenna [2002] 26f). Die Villen des 6. Jh. außerhalb Ravennas in der üblichen Auslegung mit apsidialer Empfangshalle, Mosaikausstattung u. privater Zone mit Bädern sowie die befestigte Villa in Palazzuolo haben schon vor Theoderich im 5. Jh. bestanden. Es fehlen alle Quellenbelege, um sie mit Theoderich selbst verbinden zu können. Das gilt auch für den angeblichen Jagd-P. Theoderichs in Galeata im Apennin südlich von Forlì (Cagiano de Azevedo 273; S. de Maria, Il sito, le ricerche, le nuove scoperte: ders. [Hrsg.], Nuove ricerche e scavi nell'area della Villa di Teodorico a Galeata [Bologna 2004] 21/47). Eine spätröm. Villa des 5. Jh. mit Befunden des 6. Jh. (M. Grazia Maioli, Gli edifici di epoca teodoriciana fuori Ravenna: Palatia aO. 24f). Die Passio des hl. Ellerus (ASS Mai 3^3, 473B; 8. Jh.), die einen P. Theoderichs am

Ort erwähnt, ist als Quelle unzuverlässig (B. Ward-Perkins, Germanic hall or Roman villa? A country residence for Theoderic: JournRomArch 19 [2006] 714/6). Palastartige Großvillen gotischer Zeit sind auch andernorts, etwa in Monte Barro am Comer See (Christie 456f), erhalten.

15. Konstantinopel. a. Großer Palast. Der kaiserl. P. (palatium magnum [Notitia urbis Cpolitanae: 230 Seeck], sacrum palatium) ist im Wesentlichen nur aus den schriftlichen Quellen, insbesondere De ceremoniis des *Konstantinos Porphyrogennetos aus dem 9. Jh. (J. M. Featherstone, The great palace as reflected in the De Cerimoniis: Bauer 47/61), bekannt. Seine räumliche u. zeitliche Entwicklung lässt sich somit auch anhand der archäologisch erfassten Reste nicht befriedigend klären (Brett / Martigny / Stevenson; Bardill, Visualizing 12/20; Verzone 103/16; Müller-Wiener, Bildlex. 229/37; zu den Quellen u. den dort genannten Bauten Janin 106/21; zu Benennung u. Funktion der einzelnen Gebäude Verzone 255/63). Konstantin errichtete ihn um 324/30 nach dem Vorbild des P. in Rom, u. das von Septimius Severus begonnene Hippodrom wurde durch die Errichtung einer kaiserl. Loggia, κάθισμα, weiter ausgebaut (Patr. orig. Cpol. 1, 68 [148 Preger]; Joh. Mal. chron. 13, 7 [245 Thurn]; Müller-Wiener, Bildlex. 64. 229). Südöstlich des κάθισμα befand sich der Wohn-P. (sog. Daphne) u. anschließend (durch Ausgrabung erschlossen) ein großer, mit figürlichen Mosaiken zwischen 485 u. Mitte des 6. Jh. ausgelegter Peristylhof (66 m × 56 m) mit apsidialer Audienzhalle (sog. Augusteius?; Dagron 96; Bardill, Great Palace 217; ders., Visualizing 12/20: fälschlich Mitte 7. Jh. datiert; anders: Featherstone aO. 47/50; P. Turnovsky, Typologie u. Chronologie des Fundstoffes unter dem P.mosaik: W. Jobst / R. Kastler / V. Scheibelreiter [Hrsg.], Neue Forsch. u. Restaurierungen im byz. Kaiser-P. von Istanbul [Wien 1999] 59/61). Nordöstlich des Peristylhofs befanden sich die δεκαννεακυβίτα (Speisesaal mit 19 Apsidiolen), ein Oktogon, ein hufeisenförmiger Hof (ὀνοπόδιον), weiter im Osten der Hof des Tribunals u. anschließend die Zeuxipposthermen (A. Berger, Der Kaiser-P. von Kpel: Otto d. Gr. u. das Röm. Reich, Ausst.-Kat. Magdeburg [2012] 346/9; anders: Bardill, Great Palace 221/4; Verzone 113), u. am südl. Ende der Mese, der Hauptverkehrsachse der Stadt, der Eingangsbereich (Chalke) des P., dessen doppelstöckige Porticus in justinianischer Zeit zu den kaiserl. Gemächern im Emporengeschoss der Hagia Sophia führte. Diese von Constantius II um 360 geweihte u. von Theodosius II u. Justinian (*Iustinianus) nach Brand erneuerte Bischofskirche führt die von Konstantin in Rom in christlichem Sinne erneuerte Verbindung von kaiserlichem P. u. Heiligtum der Schutzgottheit fort (zu den eigentlichen P.kirchen in späterer Zeit C. Barsanti, Le chiese del Grande Palazzo di Costantinopoli: A. C. Quintavalle [Hrsg.], Medioevo. La chiesa e il palazzo [Milano 2007] 87/100). Ein sigmaförmiges Peristyl (‚Apsis', ‚Sigma'; anders Featherstone aO. 47/50), das im 6. Jh. oder unter Theophilos (829/42) errichtet worden war, führte zum unteren P.areal im Süden (E. Bolognesi Recchi-Franceschini, The great palace of Cple: Jobst / Kastler / Scheibelreiter aO. 9/16; Bardill, Visualizing 20). Es erstreckte sich in mehreren Terrassen zur Küste u. wurde seit Theodosius II (408/50) bebaut, so dass sich das Zentrum des P. allmählich dorthin verlagerte (Müller-Wiener, Bildlex. 225). Ein kleinerer, gedeckter Hippodrom lag in diesem Bereich. Im Süden dieses unteren Areals befand sich der oktogonale Chrysotriklinos, Thronsaal u. Triklinium Justins II (565/78; *Iustinus II), u. der wohl von Nikephoros II Phokas (963/69) ausgebaute Bukoleon-P. am Meer mit dem kaiserl. Hafen (Reste des Unterbaues u. des aufgehenden Mauerwerks sind erhalten; Dagron 95; anders Bardill, Great Palace 217/30: 9. Jh.; Müller-Wiener, Bildlex. 225/37; Bolognesi Recchi-Franceschini aO.; Baldini Lippolis 180f; J. Kostenec, The heart of the empire: K. Dark [Hrsg.], Secular buildings and the archaeology of everyday life in the Byz. empire [Oxford 2004] 4/36; Bardill, Visualizing 24/40; K. R. Dark, Roman architecture in the great palace of the Byz. emperors at Cple during the 6th to 9th cent.: Byzant 77 [2007] 87/105). Der obere P. verfiel zu dieser Zeit bereits (Featherstone aO. 50).

β. Andere kaiserl. Paläste. Neben dem Großen P. bestanden weitere kaiserl. P. aus dem 5. u. 6. Jh. u. aus dem MA (Janin 123/37), so etwa schon im 5. Jh. an der Stelle des mittelalterl. Blachernen-P. (Müller-Wiener, Bildlex. 223f). Der Hormisdas-P., der von Konstantin für den aus Persien geflohenen Bruder des Schahs Sapor II (310/79 nC.) er-

richtet worden war, wurde von Justinian dem kaiserl. P. einverleibt. Reste davon haben sich am Emporengeschoss der Kirche der hl. Sergius u. Bacchus erhalten (Procop. aed. 202; Zos. hist. 2, 27f; Janin 137; Müller-Wiener, Bildlex. 177. 225; Baldini Lippolis 181f; Verzone 151f). In die Reihe der unter der theodosianischen Dynastie errichteten P. gehörten die in Quellen domus divinae Augustarum (auch palatium) genannten P. der *Kaiserinnen Aelia Flacilla, Galla, Pulcheria, *Eudokia u. a. (Janin 135/7; Dagron 97). Die archäologisch erfassten P. sowohl der Arkadia (Tochter des Arkadius) als auch der wohl der Placidia zuzuweisende Komplex zeigen charakteristische Elemente der P.architektur: sigmaförmige Peristyle mit angeschlossenen monumentalen Nischenrundbauten (29 m ∅; Vestibül, Empfangssaal) u. variantenreiche apsidiale Strukturen (Janin 135; Müller-Wiener, Bildlex. 42f. 240/2; Baldini Lippolis 183/5; Ćurčić 88/90). Zu weiteren kaiserlichen P. auch des MA vgl. Janin 123/37.

γ. Paläste kaiserl. Amtsträger. Dieselben Strukturen wie in den kaiserl. P. kehren wieder in den als domus / οἶκοι oder palatia bezeichneten monumentalen Residenzen des Lausos, praepositus sacri cubiculi Theodosius II, u. des praepositus Antiochos am Hippodrom (Abb. 7; Janin 310; Dagron 527f; Müller-Wiener, Bildlex. 238f; Verzone 119/32; Bardill, Lausus 67/95; Ćurčić 87f; Byz. palaces in Istanbul, Ausst.-Kat. Istanbul [2011]). Beide Baugruppen liegen ohne Trennung unmittelbar nebeneinander u. gehören vielleicht einem Baukomplex an, der nach der Inschrift dem Antiochos zugewiesen werden kann (Verzone 120/2: Anf. u. gegen Mitte des 5. Jh.), zumal der P. des Lausus an anderer Stelle gelegen hat (Baldini Lippolis 184; Verzone 121; dagegen Ćurčić 87 mit traditioneller Zuweisung). Zur Anlage gehören ein sigmaförmiges (73 m Weite) u. ein zangenförmiges Peristyl, das jeweils als Basis für Zentralbauten (Empfangssäle) unterschiedlicher Gestalt dient (überwölbte Rundbauten, sechseckiger, fünfapsidialer Bau [18 m ∅] mit durch Säulenstellung geöffneten apsidenartigen Zugängen, Nischenrundbau [22 m ∅]), sowie ein Triklinium (52 m × 12 m) mit sieben Apsiden. Dieses bewegte, auf der Grundlage gekurvter Raumgrenzen gestaltete Ensemble ist charakteristisch für die kpler P.architektur, die ihr Leitbild im kaiserl. P. hat. Solche Häuser werden von Themistius wegen ihres *Luxus u. der Konkurrenz ihrer Architektur (u. a. ἑπτάκλινος, ἐννεάκλινος: mehrapsidiale Empfangssäle) mit dem kaiserl. P. angeführt (Themist. or. 18, 222d/223a [271f Dindorf]; Dagron 527). Die Struktur dieser Bauten ist, wenn auch reicher in den Formen u. dichter, der der 100 Jahre älteren Villa von Cercadilla (Spanien) vergleichbar (s. u. Sp. 755). Zu weiteren vergleichbaren römischen domus s. o. Sp. 717.

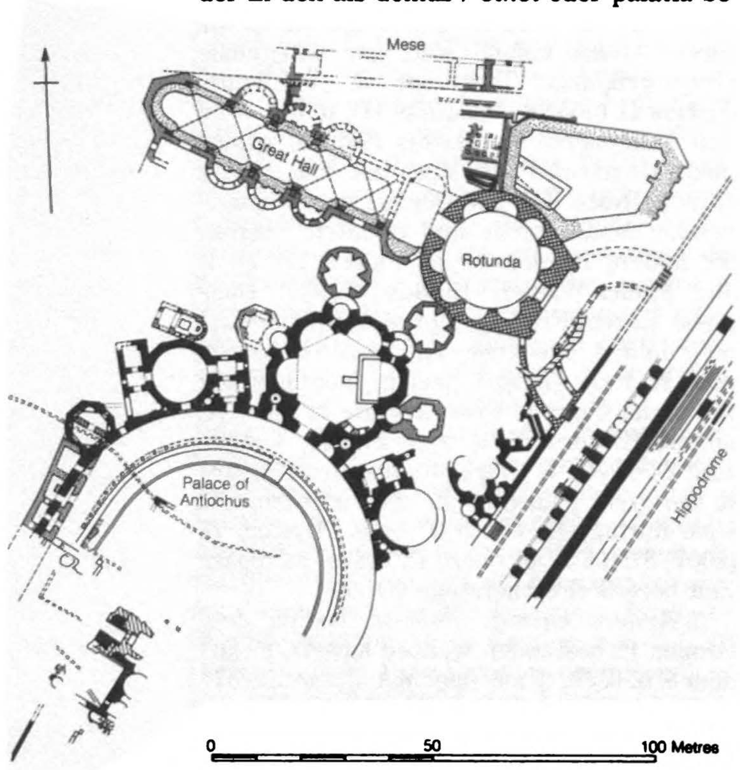


Abb. 7: Palast des Lausus, des praepositus sacri cubiculi Theodosius' II. Nach Bardill, Lausus 68 Abb. 1.

δ. Suburbane kaiserl. Paläste. Wie in Rom bestand in Kpel eine Reihe kaiserl. P. in der Umgebung der Stadt aus Spätantike u. MA (Janin 138/53), die zT. für offizielle Funktionen genutzt wurden: So wurden am Hebdomon-P. (Bakirköy), der von Valens nach 364 an der Via Egnatia an einem Militärlager gegründet u. mit einer Mauer umgeben worden war, u. a. bis ins 6. Jh. hinein Herrscher zum Kaiser ausgerufen, u. hier empfing der Senat den als Triumphator zurückkehrenden Kaiser (ebd. 139; Ćurčić 90/2). Als Sommersitz diente der Iucundianae genannte P., ein besonders prächtiger (Procop. aed. 1, 11, 16), von Theodosius II errichteter Bau, den Justinian erweiterte

(Janin 140; Ćurčić 90/2). Erhalten blieb der Schaft der Säule, die eine Statue Theodosius' II trug (Janin 140). Teilweise ergraben ist der Rhegion-P. (5./6. Jh.; Abb. 8), ein langgezogener, von einer Mauer umgebener Komplex längs der Küste des Marmara-Meers mit locker aneinandergereihten Gebäudegruppen, die sich um einige Hauptgebäude (Empfangshallen, angeschlossene Zentralräume, Triklinien, Bäder, Kapelle) konzentrierten (Verzone 169/81; Ćurčić 90/2). Zu weiteren kaiserlichen P. auch des MA Janin 138/53.

b. Praetoria u. städtische domus. Die städtischen Wohnbauten (domus) u. die Großvillen der führenden Schicht der Amtsträger des Reiches wetteifern in Auslegung u. ausgebautem repräsentativem Bereich mit der kaiserl. P.architektur. Reichtum an architektonischen Formen (betonte Eingangssituationen, Peristyle in Sigma- oder Zangenform, mehrapsidiale Triklinien u. Empfangshallen, Zentralbauten, gekurvte Raumformen) u. luxuriöse Ausstattung sind Leitmotive der spätantiken domus- u. P.architektur. Dieser Züge u. ihres Umfanges wegen werden solche domus auch als praetoria angesprochen, ein Begriff, der zwar auch für kaiserliche P. (Cassiod. var. 7, 5, 3f [CCL 96, 264f]), kaiserliche Villen (Fentress / Maiuro aO. [o. Sp. 729] 360/5; vgl. u. Sp. 753: Praetorium bei S. Lorenzo, Rom) u. Residenzen von Klientelkönigen (s. o. Sp. 729; s. unten) gebraucht wird, aber allgemein den Landsitz (Papin.: Dig. 32, 91, 1: praedia cum praetorio; Pallad. 1, 8, 2; Aug. conf. 10, 8, 12) u. den Sitz von Gouverneuren, procuratores oder Kommandeuren kennzeichnet (R. Egger, Das Praetorium als Amtssitz u. Quartier röm. Spitzenfunktionäre = SbWien 250, 4 [Wien 1966] 13/29; zu spätantiken Gouverneuren [praesides, correctores, procuratores, comites, duces] s. AntTard 6 [1998] passim; R. Delmaire, Largesses sacrées et ,res privata' [Rome 1989] 93/123. 207/35; G. Alföldy, Röm. Sozialgesch.[4] [2011] 284/93), die in Provinzen u. Residenzstädten, so u. a. in Trier (Abb. 9), *Karthago, Antiochia, Gortyn, durch Quellen belegt sind (Lavan, Residences 153/64; ders., Praetoria 41/6). Inschriften identifizieren das sog. praetorium in Caesarea Maritima (Palästina; 4./6. Jh.; Lavan, Residences 153/5; ders., Praetoria 43; vgl. o. Sp. 726) als P. des Herodes. Die Deutung aufwendiger domus-Komplexe als praetoria,

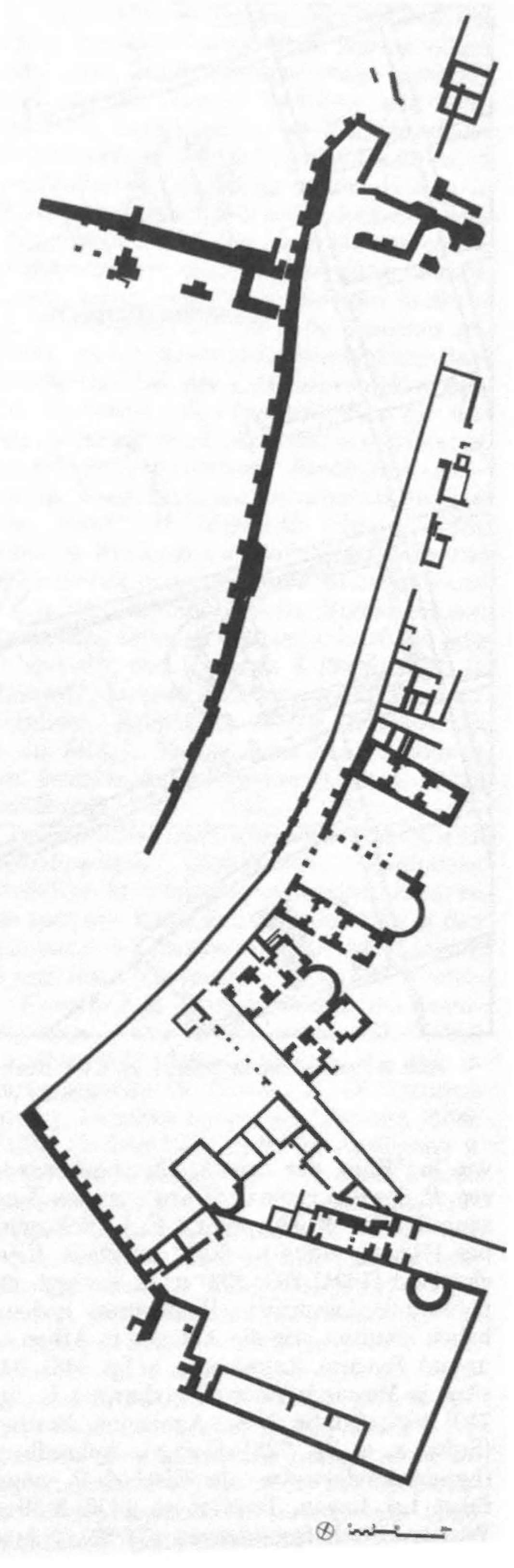


Abb. 8: Rhegion-Palast in Kpel., 5./6. Jh. Nach Ćurčić Abb. 83.

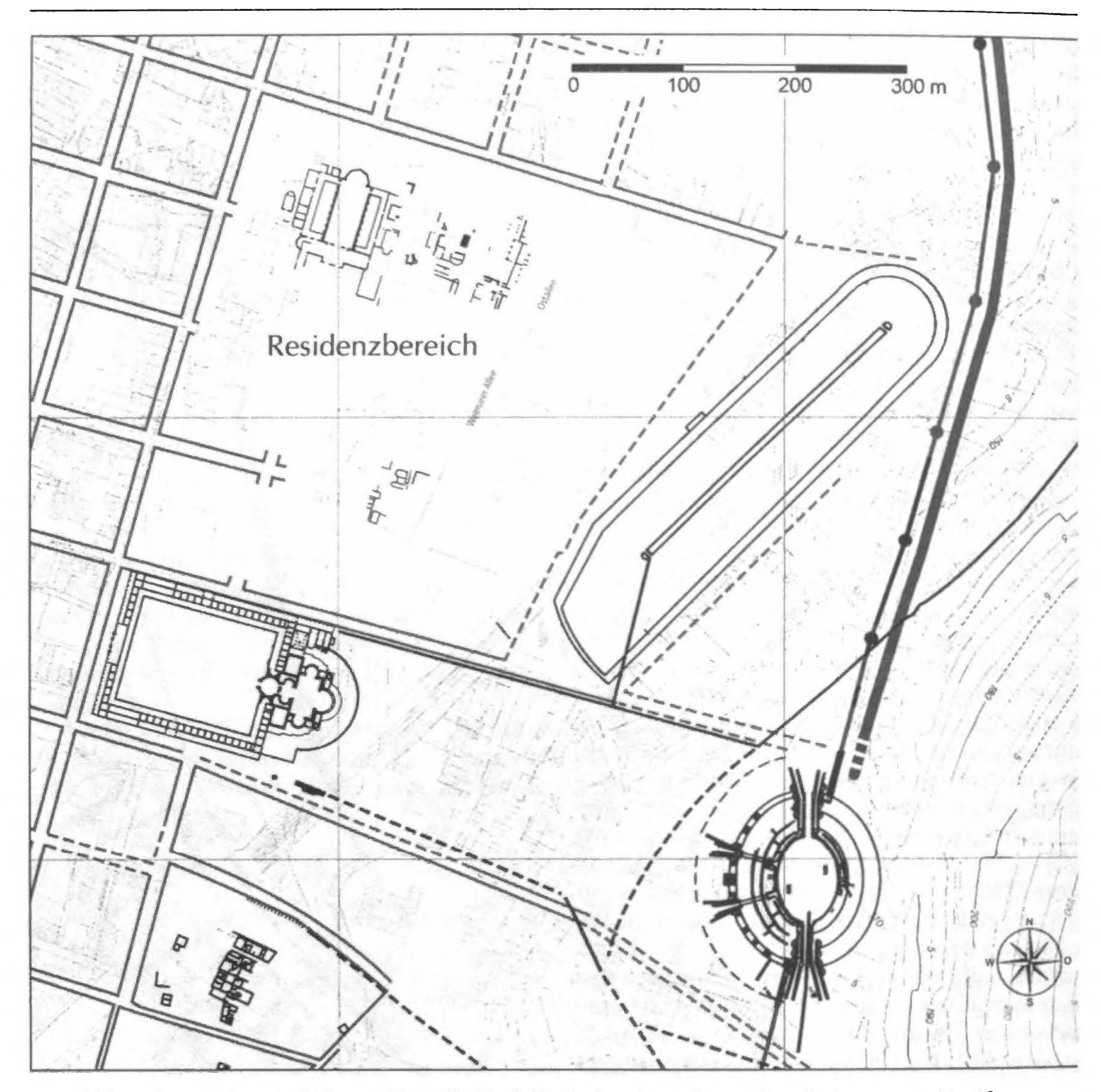


Abb. 9: Praetorium in Trier, 1. H. 4. Jh. Nach K.-P. Goethert, Trier. Des Kaisers neue Residenz: Antike Welt 38 (2007) 19.

wie in *Köln, der dem 3. Jh. angehörende sog. P. des dux ripae in *Dura Europos (Verzone 237/44; W. Hoepfner / E.-L. Schwandner [Hrsg.], Haus u. Stadt im klass. Griechenland [1994] 263. 292) u. a., die ggf. als potentielle kaiserliche Residenzen gedient haben könnten, wie die Anlagen in Athen (s. unten), Savaria, Ravenna (s. o. Sp. 743), Abritus in Moesia inferior (Dintchev aO. [o. Sp. 740] 10/2; Ćurčić 31/8), Aquincum, Serdica (Sofia; s. o. Sp. 728), Gortyn, Aphrodisias (bezeichnenderweise als Bischofs-P. angeführt bei Lavan, Residences 149f; Müller-Wiener, Bischofsresidenzen 678/80), Nag'al Hagar (s. o. Sp. 738), Mediana bei Niš (Serbien; kaiserl. Besitz nach Kuhoff, Serbien aO. [o. Sp. 740] 50f mit weiterer Lit.) u. a. (Cagiano de Azevedo 270f; Lavan, Residences; ders., Praetoria; I. Uytterhoeven, Housing in Late Antiquity: Lavan / Özgenel / Sarantis 38f; S. Ellis, Late antique housing and the uses of residential buildings: ebd. 8), ist ohne Quellenbelege nicht zu verifizieren (vgl. die kritische Durchsicht der Denkmäler bei Lavan, Residences). Zudem ist praetorium auch für die Gutshäuser auf Praedia im 5. Jh. überliefert (Lib. pontif. 1, 245 Duchesne zur Bautätigkeit des Papstes Hilarus; S. Epi-

scopo, Il praetorium presso S. Lorenzo f. l. m.: ArchClass 38/40 [1986/88] 162/80) u. kennzeichnet damit wohl auch allgemein aufwendigere private u. öffentliche Residenzen.

1. Athen. Der sog. P. der Giganten wurde auf der Agora über dem Odeion des Agrippa u. Gebäuden des 2. Jh. im 2. u. 3. Jahrzehnt des 5. Jh. errichtet. Im Norden der nicht vollendeten Anlage befindet sich ein dreiseitiger großer Porticushof (29 m × 37 m) mit monumentalem, dreiteiligem Propylon (Spolien: Giganten-Tritonenfiguren) u. westlich anschließender Exedra; in der Achse im Süden folgen Durchgangsräume u. ein sigmaförmiges Peristyl (22 m) mit Korridor u. einem weiteren Peristyl (30 m × 33 m), an das im Süden ein Empfangssaal mit Nebenräumen, im Westen kleinteilige Wohnräume u. eine Therme u. im Osten ein kleineres Peristyl mit umliegenden Wohnräumen grenzt. Eine Statuendedikation an die aus Athen stammende Kaiserin Eudokia (J. Travlos, Bildlex. zur Topographie des antiken Athen [1971] 27. 365. 376f; M. Pagano, Il palazzo dei Giganti nell'Agora di Atene: AnnScArch-Atene 50/51 [1988/89] 159/61; J.-P. Sodini, Les groupes épiscopaux de Turquie: Actes du XI[e] Congr. Intern. d'Archéol. Chrét. [Città del Vat. 1989] 405/26; Baldini Lippolis 157f; N. Burkhardt, Zwischen Erhaltung u. Gestaltung: dies. / R. H. W. Stichel [Hrsg.], Die antike Stadt im Umbruch [2010] 127) rechtfertigt kaum eine Zuschreibung an die Familie Theodosius' II.

2. Nea Paphos. Das Areal der sog. Theseus-Villa, das im 3./5. Jh. eine reiche Ausstattung (Mosaiken) erhielt, bildet ein regelmäßiges Rechteck von 10 363 m^2 umbauter Fläche mit einem großen Hof im Zentrum. Dieser ist umgeben von vier Gebäudeflügeln mit dichtgereihten kleinteiligen Raumgruppen. Im Osten befindet sich eine doppelapsidiale Eingangshalle, im Süden in der Achse eine apsidiale Audienzhalle. Obwohl entsprechende archäologische Befunde fehlen, wird die Anlage als Amtslokal u. Wohnung des Prokurators oder Prokonsuls angesehen (V. A. Kaszewski, Nea Paphos 2 [Varsovie 1977] 12; D. Michaelides, Cypriot mosaics [Nicosia 1987] 24f; Baldini Lippolis 228).

3. Naissus / Mediana (Niš; Pannonia / Serbien). Drei Meilen von Niš, der Geburtsstadt Konstantins, befindet sich ein ummauertes Areal von 115 m × 215 m mit einem axial ausgerichteten Komplex, zu dem von Süd nach Nord ein Torbau, ein Vestibül, ein großes Peristyl (35 m × 62 m; Mosaikboden) sowie eine große apsidiale Aula gehören. Westlich der Anlage befinden sich eine Therme u. östlich neben der Empfangshalle ein sechseckiger Zentralbau mit Exedren, in unmittelbarer Umgebung zudem horrea u. Militärbaracken (?). Die archäologischen Untersuchungen, in deren Verlauf Porphyr- u. Marmorstatuen sowie Bronzegitter zutage kamen, haben zwar keine sicheren Befunde für die Deutung als offizielle Residenz erbracht, jedoch lassen sich verschiedene Bauphasen vom Anf. des 4. Jh. bis ca. 360 erkennen. Aufgrund einer Inschrift wird die Anlage einem kaiserl. Funktionär zugewiesen u. als gelegentliche kaiserl. Residenz angesehen (M. Vasić, Mediana. Domaine impérial ou bien privé?: M. Mirković [Hrsg.], Röm. Städte u. Festungen an der Donau [Beograd 2005] 167/76; ders., Mediana: Brandl / Vasić aO. [o. Sp. 732] 96/107; ders., Roman emperors passing through or staying in Nis in late 3[rd] and 4[th] cent.: Naissus 1 [2008] 9/23; G. Milošević, A residential complex at Mediana: v. Bülow / Zabehlicky 167/76; Dintchev aO. [o. Sp. 740]; L. Mulvin, Late Roman villas in the Danube-Balkan region [Oxford 2002]; Ćurčić 65f).

c. Großvillen, herrscherliche Residenzen, frühislamische Residenzen. Zahlreiche Großvillen im Umkreis der urbanen Zentren aus späterer Kaiserzeit u. Spätantike in den Provinzen des Reiches (vgl. J. Arce, Otium et negotium. The great estates 4[th]/7[th] cent.: L. Webster / M. Brown [Hrsg.], The transformation of the Roman world AD 400/900 [London 1997] 19/32; C. Sfameni, Le ville in età tardoantica: A. Russo / H. Di Giuseppe [Hrsg.], Felicitas temporum [Potenza 2008] 471/87; Christie 430/7) sind in Auslegung u. Pracht der Ausstattung den P.strukturen vergleichbar, wie sie auch für den kaiserl. P. in Kpel vorauszusetzen sind (s. o. Sp. 745). Einige von ihnen, nach antiker Terminologie villae (Wilson 85/7), werden aufgrund der genannten Merkmale als Kaiserresidenzen u. P. angesprochen (u. a. Sfameni aO.), doch dürften diese Anlagen Mitgliedern der wohlhabenden führenden Oberschicht (clarissimi) des spätantiken Reiches gehört haben u. als Ausdruck ihres gehobenen Ranges sowie ihrer leitenden Funktionen in der Administration des Reiches zu werten sein (zum spätantiken Senatorenstand A. Cameron,

Anician myths: JournRomStud 102 [2012] 133/71; Alföldy aO. 284/93; vgl. o. Sp. 749). Bestimmte, diesen Villenkomplexen eigene Dispositionen haben die frühislamischen P.anlagen im Osten u. in Spanien aus der spätantiken Villenarchitektur übernommen (Madinat al Zahra, Corduba; Samarra, Irak; Khirbat al-Mafjar u. Khirbat al-Minya; K. A. C. Creswell, A short account of early Muslim architecture [Harmondsworth 1958] 259/66; K. Krüger, Die P.stadt Madînat al-Zahrā bei Córdoba als Zentrum kalifaler Machtausübung: Bauer 233/71).

1. Casale di Piazza Armerina (Sizilien). Hier befindet sich der größte bekannte Komplex einer spätantiken Großvilla (1. H. 4. Jh.; Wilson): Er umfasst eine halbrunde Eingangsporticus im Westen, eine axial u. differenziert ausgelegte Therme nördlich davon, ein großes Peristyl mit anliegender ambulatio im Zentrum der Anlage sowie östlich anschließender großer apsidialer Empfangshalle, Wohn- u. Gästeräume südlich der Empfangshalle u. nördlich des großen Peristyls u. schließlich auf divergierender Achse im Süden anliegend den Bankettbereich mit großem ovalem Peristyl u. großem dreiapsidialem Triklinium (trichorum; P. Pensabene, I mosaici della villa romana del Casale [Caltanissetta 2009]; ders., Piazza Armerina [Roma 2010]; Wilson 55/85). Neuerdings wurden im Südosten der Anlage größere Wirtschaftsbereiche archäologisch erschlossen. Die Zuweisungen an Maximianus Herculius (286/305; zB. G. V. Gentili, La villa Erculiana di Piazza Armerina [Roma 1959]), bestimmte kaiserliche procuratores u. correctores (G. Manganaro Perrone, Note storiche ed epigrafiche per la villa [praetorium] del Casale di Piazza Armerina: Sicilia antiqua 2 [2005] 173/91) oder andere Eigentümer (clarissimi: A. Carandini / A. Ricci / M. de Vos, Filosofiana. The villa of Piazza Armerina [Palermo 1982]) sind nicht zu begründen (Wilson 59). Die Villa ist ein bezeichnendes Beispiel sowohl für den hohen Lebensstandard u. Rang der Oberschicht als auch für die weitgehende Angleichung von gehobener Villenarchitektur u. kaiserlicher P.architektur (ebd. 68/79).

2. Cercadilla / Corduba (Spanien). Zu diesem Villenkomplex (tetrarchisch) gehören eine sigmaförmige Eingangsporticus von 109 m Ø, nördlich anschließend eine Cryptoporticus mit einer von Türmen flankierten Eingangsfront, an die sich zwei 200 m lange Gebäudeflügel anschließen, u. eine im südl. Scheitel der Porticus anschließende große apsidiale Aula (50 m lang), die von weiteren apsidialen Räumen, Höfen u. Korridoren mit Bad u. anderen Raumgruppen flankiert wird. Diese Anlage ist in ihrer Anordnung u. a. mit der Villa von Montmaurin (Frankreich; Ch. Balmelle, Les demeures aristocratiques d'Aquitaine [Bordeaux 2001]) u. dem Antiochos-P. des 5. Jh. in Kpel vergleichbar (s. o. Sp. 748). Aufgrund einer gewagten Inschriftergänzung (CIL 2^2, 7, 260a) wird der P. kaum zu Recht Maximianus Herculius (286/305) zugeschrieben (E. W. Haley, A palace of Maximianus Herculius at Corduba?: ZsPapEpigr 101 [1994] 208/14; R. Hidalgo Prieto / A. Ventura Villanueva, Sobre la cronología e interpretación del palacio de Cercadilla en Corduba: Chiron 24 [1994] 221/40; R. Hidalgo Prieto, Espacio público y espacio privado en el conjunto palatino de Cercadilla [Córdoba] [Sevilla 1996] 149/56; F. Teichner, ‚Nam primum tibi mater Hispania est, terris omnibus terra felicior'. Spätantike Großvillen u. Residenzen auf der Iberischen Halbinsel: v. Bülow / Zabehlicky 302/8; Wilson 73f; zu Recht ablehnend Lavan, Residences 139f; J. Arce, Emperadores, palacios y villae: AntTard 5 [1997] 293/302; ders., El complejo residencial tardorromano de Cercadilla [Corduba]: G. D. Vaquerizo [Hrsg.], Las áreas suburbanas en la ciudad historica [Córdoba 2010] 397/412; M. Kulikowski, Late Roman Spain and its cities [Baltimore 2004] 118f) u. fälschlich als Modell für die Villa Casale di Piazza Armerina angesehen (Wilson 73f).

V. Frühmittelalterl. Paläste. Abgesehen von der Adaption des P. des Honorius u. Valentinians III in Ravenna hat Theoderich jeweils einen P. mit Audienzhalle, Bädern u. Amphitheater in Pavia u. in Verona (Anon. Vales. 71 [20f Moreau]) u. weitere in Monza, Brescia u. Spoleto errichten lassen (Paul. Diac. hist. Lang. 4, 21 [MG Script. rer. Lang. 123f]; Johnson aO. [o. Sp. 744] 77), die dem Vorbild spätantiker P.anlagen folgten (Cagiano de Azevedo 271/4; G. P. Brogiolo, Capitali e residenze regie nell'Italia longobarda: Ripoll / Gurt aO. [o. Sp. 743] 135/62; S. Lusuardi Siena, L'origine dell'archetipo e il problema del palatium: A. Arzone / E. Napione [Hrsg.], La più antica veduta di Verona [Verona 2012] 59/70). Zu den Theoderich zugeschriebenen palastartigen Villen im weiteren

Umkreis von Ravenna s. o. Sp. 744. Die Langobarden nutzten den Theoderich-P. in Pavia nach Restaurierungen unter Verwendung von Spolien aus Rom (Brogiolo aO.; ders., La città altomedievale: S. de Blaauw [Hrsg.], Storia dell'architettura italiana [Milano 2010] 277/9; S. Lomartire, Brescia e Pavia nell'VIII sec.: V. Pace [Hrsg.], L'VIII sec. Un secolo inquieto [Cividale del Friuli 2010] 120; D. Vicini / M. Spini / D. Tolomelli, Pavia capitale del regno: Il futuro dei Longobardi, Ausst.-Kat. Brescia [Milano 2000] 236/40). Weitere langobardische P. gab es in Mailand, Monza (Paul. Diac. hist. Lang. 4, 21 [MG Script. rer. Lang. 123f]; Cagiano de Azevedo 270f), Brescia (Reste auf Piazza Vittoria; S. Ambrogio P.kapelle? [Christie 204]), Spoleto (C. Jäggi, S. Salvatore in Spoleto [1998]), Cividale (sog. Tempietto Longobardo, S. Maria in Valle, P.kapelle [Cagiano de Azevedo 273; B. Kiilerich, The rhetoric of materials in the Tempietto Longobardo at Cividale: Pace aO. 93f]), Benevent u. Salerno, wo unter dem Princeps Arechis II (758/87) eine Sophienkirche als P.kirche in Imitation der kpler Hagia Sophia am P. errichtet wurde (P. Peduto, Paolo Diacono e la cappella palatina di Salerno: Paolo Diacono e il Friuli altomedievale [secc. 6. 10]. Atti del 14. Congr. Cividale del Friuli 1999 [Spoleto 2001] 655/69; Luchterhandt 179). Zur Imitation Kpels durch die merowingischen Könige B. Ward-Perkins, Cple. Imperial capital of the 5th and 6th cent.: Ripoll / Gurt aO. 75/8. Zu weiteren frühmittelalterlichen P. in der Nachfolge antiker Residenzen u. P. M. Cagiano de Azevedo, Il palatium di Porto Palazzo a Meleda: ders., Casa, città e campagna nel tardo antico e nell'alto medioevo (Galatina 1986) 301/11; ders. 265/78; K. M. Swoboda, Röm. u. romanische P.[3] (Wien 1969). Der P. Karls d. Gr. in Aachen besaß eine Audienzhalle mit seitlichen Apsiden, die im kleinen Triklinium Leos III (795/816) im röm. Bischofs-P. ihr unmittelbares Vorbild hatte (Luchterhandt 180/4). Auch der aufgestockte Verbindungskorridor mit mittlerer Eingangshalle zitiert den röm. Bischofs-P. u. die Chalke des P. in Kpel (Cagiano de Azevedo 274f; Ward-Perkins 335; Luchterhandt 176/90; C. Ehlers / B. Päffgen, Pfalzen: Otto d. Gr. aO. [o. Sp. 745] 440f; M. Untermann, Architektur im frühen MA [2006] 116/9). Die Pfalzanlage Karls d. Gr. in Ingelheim unterliegt einem einheitlichen Konzept mit hohem Anspruch u. wurde mit stadtrömischen Kapitellen (Spolien; H. Brandenburg, Zwei Marmor-Kapitelle aus der karolingischen Pfalz Ingelheim im Landesmuseum zu Mainz: Munus, Festschr. H. Wiegartz [2000] 47/60), Audienzhalle u. großer, im Halbkreis geschlossener Hofanlage (Cagiano de Azevedo 271f; H. Grewe, Die Ausgrabungen in der Königspfalz zu Ingelheim am Rhein: L. Fenske / J. Jarnut / M. Wemhoff [Hrsg.], Dt. Königspfalzen 5 [2001] 155/74; Luchterhandt 185f; Untermann aO. 119) nach spätantiken Vorbildern gestaltet. Weiteres bei C. Brühl, Palatium u. Civitas 2 (1990).

C. Bischofspaläste. I. Terminologie. Ἐπισκοπεῖον ist als Bezeichnung für die Residenz des Bischofs in griechischen Quellen seit dem späten 4. Jh. belegt, ebenso πατριαρχεῖον für den Sitz des Patriarchen (Kpel, Antiochia, Alexandria; Joh. Mal. chron. 18, 64 [391 Thurn]; Pallas 335f). Im Lat. werden episcopium (Aug. serm. 355, 1, 2 [124 Lambot]), domus ecclesiae u. domus episcopi (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 23 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 68f]) verwendet. In Rom wird für den Sitz des Papstes die Bezeichnung domus Lateranensis (Cassiod. Acta Synodarum habitarum Romae: MG AA 12, 426) gebraucht (Pallas 335; Real 25; Müller-Wiener, Bischofsresidenzen); seit Sergius I (687/701) sind auch patriarchium u. episcopium nachgewiesen (Lib. pontif. 1, 371. 373 D.), alternierend im MA mit palatium Lateranense (ebd. 2, 71 D.; S. de Blaauw, Cultus et decor [Città del Vat. 1994] 163; I. Della Giovampaola, Art. Patriarchium: LexTopUrbRom 4 [1999] 62f). Der in der dt. Bezeichnung Bischofs-P. (vgl. frz. palais episcopal) für den Bischofssitz angelegte Vergleich mit dem P. kommt in den antiken Termini nicht zum Ausdruck u. ist, abgesehen von den metropolitanen Bischofssitzen in Rom, Kpel oder Ravenna, durch die Befunde nicht zu belegen; in den aufwendigeren Beispielen entsprechen die Bischofs-P. mit apsidialen Empfangssälen, mehrkonchigen Speisesälen für offizielle Bankette, Räumen mit variablen Zentralgrundrissen u. gelegentlich Bädern in Auslegung u. Aufwand den domus der Oberschicht u. des adligen Beamtenstandes des Reiches (s. o. Sp. 730), aus der sich der Bischofsstand meist rekrutierte. Einen aufwendigeren Sitz dürfte u. a. Paulus v. Samosata (261/72), Bischof der Residenzstadt Antiochia, gehabt haben, der allerdings auch

das staatl. Amt des ducenarius innehatte. Ihm wurde der Gebrauch eines prächtigen Thrones u. repräsentativer Aufwand vorgeworfen (Eus. h. e. 7, 30, 6/9). Die Residenz des Joh. Chrysostomus in Kpel hatte eine Empfangshalle, in der 40 Bischöfe zusammenkamen (Pallad. vit. Joh. Chrys. 8, 92 [SC 341, 164]), u. für Ephesos erwähnt Palladius um 400 (ebd. 13, 160 [274]) für das episcopium ein doppelstöckiges Gebäude mit Bad u. ein mit Säulen ausgestattetes Triklinium, das 200 Personen fassen konnte. Auf die marmornen Säulen des befestigten P. des Bischofs Nicetius v. Trier (530/66) weist Venantius Fortunatus (carm. 3, 12, 29 [MG AA 4, 165]) ausdrücklich hin (H. Brandenburg, Die Polychromie spätantiker, frühchristl. u. frühmittelalterl. Bauten: Das Münster 58 [2005] 250/70, bes. 262/6). Durch Schenkungen u. Legate verfügten die Bischöfe spätestens seit dem 4. Jh. über erhebliche finanzielle Mittel (Const. apost. 2, 25, 2 [SC 320, 226/8]; Aug. ep. 126, 7; 185, 9, 35 [CSEL 44, 12f; 57, 31f]; A. H. M. Jones, The later Roman empire 284/602 [Oxford 1964] 904/8; J. M. Salamito, Christianisierung u. Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens: J. M. Mayeur u. a. [Hrsg.], Die Gesch. des Christentums 2 [1996] 793/7; Christie 88/91), was zu Vorwürfen von unangemessener Verwaltung, Prunksucht u. unnützer Bautätigkeit führte (Pallad. vit. Joh. Chrys. 6, 57/64 [SC 341, 133]; vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 36, 3f [PG 58, 761/4]). Mit der Übertragung des Amtes der audientia episcopalis hatte der Bischof seit Konstantin Gerichtsverfahren zu leiten (Cod. Theod. 1, 27, 2 vJ. 408; A. Steinwenter, Art. Audientia episcopalis: o. Bd. 1, 915/7; C. Lepelley, Les cités de l'Afrique Romaine au Bas-Empire 1 [Paris 1979] 389/95; Real 28/32) u. gewann zunehmend Einfluss auf das städtische Leben (Jones aO. 904/8; Lepelley aO. 193f. 371/88; Salamito aO. 693f; Christie 89/91; J. H. W. G. Liebeschuetz, Decline and fall of the Roman city [Oxford 2001] 137/55; Rizzardi mit weiterer Lit.). Für diese Aufgaben sowie für karitative Dienste, denen wie in Hippo im Bischofs-P. Augustins ein Xenodochium (*Herberge) dienen konnte, sowie für das Zusammenleben der Kleriker nach klösterlichen Regeln im Bischofs-P. (Aug. serm. 355, 1, 2 [124 L.]; Hieron. chron. zJ. 374 [GCS Eus. 7[2], 247]; F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger[3] [1958] 40/2; J.-Ch. Picard, La fonction des salles de réception dans le groupe épiscopal de Genève: RivAC 65 [1989] 89) sind zusätzliche Raumdispositionen zu erwarten, die jedoch in den archäologischen Befunden schwer zu verifizieren sind, zumal den Bischofs-P. nicht eine spezifische Architekturtypologie von einer domus mit repräsentativen Räumlichkeiten scheidet (so eine aufwendige domus in Aphrodisias als Bischofs-P. oder auch als praetorium gedeutet; Lavan, Residences 149/51; s. o. Sp. 751). Lediglich eine umfangreichere Auslegung u. die Nähe zur Bischofskirche können ggf. den Bischofs-P. als solchen bestimmen (vgl. dazu auch Ellis aO. [o. Sp. 752] 8f; B. Ceylan, Episcopia in Asia Minor: Lavan / Özgenel / Sarantis 173; Real 24/8). Auffällig gestaltete Eingangsbereiche, Säulenstraßen u. Portiken, die den Komplex hervorheben u. aufwerten, sowie Raumgruppen, die sich als Xenodochien deuten lassen, oder die Karawansereien ähnlichen Anlagen ägyptischer Bischofs-P. sowie Kapellen u. Oratorien lassen ggf. den Bischofs-P. in seinen spezifischen Aufgaben erkennen. Die Überbauung älterer Gebäude u. die Verwendung älterer Strukturen können allerdings die Auslegung eines Bischofs-P. bedingen. Unzureichende Ausgrabungen u. Beobachtungen (etwa zu Obergeschossen u. Ausstattung) erschweren zudem häufig Datierung u. abschließende Beurteilung der Bauten (vgl. dazu auch Baldini Lippolis 106/9). Allgemein zu Bischofs-P. Pallas; Malaspina; Müller-Wiener, Bischofsresidenzen; M. C. Miller, The bishops palace (Ithaca 2000); Real mit weiterer Lit.

II. Architektur. Zahlreiche, nicht immer gesicherte Beispiele führt Pallas an.

a. Rom. 1. Lateran. Ein vorkonstantinischer Bischofs-P. wird in den Quellen nicht erwähnt. Der Bericht des Eusebius (h. e. 6, 29) von der Wahl des Bischofs Fabianus (236/50) lässt keinen Schluss auf ein eigenes episcopium zu, da die Bischofswahlen auch im 4. Jh. in Kirchen stattfanden. Die Gesamtzahl der Christen in Rom war wohl in der 1. H. des 4. Jh. zu gering, so dass eine eigene offizielle Residenz des Bischofs u. ein zentrales Verwaltungszentrum für das 3. Jh. fraglich sind. Nach Optatus v. Mileve (c. Parm. 23, 2 [SC 412, 224]) hat Konstantin in der domus Faustae in Laterano iJ. 313 auf Antrag der Donatisten ein Konzil unter dem Vorsitz des Bischofs Miltiades einberufen. Die aus dieser Notiz allgemein erschlossene

Übereignung des P. der Fausta an den röm. Bischof ist jedoch keineswegs gesichert, auch wenn wir in der Eigentümerin der domus wohl die gleichnamige Gemahlin des Kaisers zu sehen haben (zur Interpretation der Stelle Ch. Gnilka, Aedes Laterani: ZsPapEpigr 188 [2014] 71/4; anders P. Liverani, Note di topografia lateranense: BullComm 95 [1993] 143/52; ders., Dalle aedes Laterani al Patriarchio Lateranense: RivAC 75 [1999] 521/49; ders., Dal palatium imperiale al palatium pontificio: R. J. Brandt [Hrsg.], Rome AD 300/800. Power and symbol, image and reality [Roma 2003] 143/63; ders., L'area lateranense in età tardoantica e le origini del Patriarchio: MélÉcFrançRome Ant. 116 [2004] 17/49). Wann die aedes Laterani im 4. Jh. in den Besitz der Kirche übergegangen sind u. Sitz des Bischofs von Rom wurden, ist unbekannt (Gnilka aO. 70/80). Mit der Formulierung des Anspruchs auf den Primat seit Damasus (366/84) u. verstärkt im 5. Jh. durch *Leo I (440/61) dürfte auch der Ausbau eines Bischofs-P. im Norden der Lateransbasilika auf dem Gelände der ehemaligen Kaserne der equites singulares einhergegangen sein (keine Quellenbelege u. keine sicheren archäol. Zeugnisse). Die bei Prudentius (c. Symm. 1, 585f [3, 155 Lavarenne]) erwähnten aedes Laterani dürften, nach dem Textzusammenhang zu urteilen, zu seiner Zeit bereits Residenz des Bischofs gewesen sein (Gnilka aO. 76/9). Für die kirchl. Verwaltung u. die öffentlichen Aufgaben des Bischofs (Rechtsprechung) müssen Räume, *Archiv u. Bibliothek sowie Versammlungsräume für Synoden bestanden haben. Doch war, abgesehen von der Anspielung bei Prudentius (s. oben), die Residenz des Bischofs in der wohl zu den domus Laterani gehörenden kaiserzeitl. domus im Nordosten der ehemaligen castra (M. D'Onofrio, Il patriarchio nascosto: MélÉcFrançRome Ant. 116 [2004] 141/3) bis ins 6. Jh. kaum erwähnenswert. Erst im 7. Jh. wird ein episcopium Lateranense (Lib. pontif. 1, 328 D.) u. seit Sergius (687/701; ebd. 1, 371 D.) ein patriarchium erwähnt. Das Constitutum Constantini des 8. Jh. spricht vom palatium (13f [84/8 Fuhrmann]; s. unten). Im 7. u. 8. Jh. werden im Liber pontificalis als Teil des doppelstöckigen P. neben einem vestiarium ecclesiae, einem oratorium S. Sebastiani u. einem oratorium S. Silvestri vor allem kostbar mit *Marmor- u. Mosaikdekoration ausgestattete Empfangsräume erwähnt, so eine basilica Vigilii, eine basilica domus Iuliae, eine basilica domni Theodori papae sowie ein triclinium, balnea, Apsiden, Brunnen u. ein cubiculum pontificis (zB. Leo III [795/816]; Lib. pontif. 2, 3f. 11 D.; Real 46/9; Abb. 10). Unter Zacharias (741/52; Lib. pontif. 1, 432 D.) u. unter Leo III (ebd. 2, 6 D.) wird der P. in Anlehnung an den frühmittelalterl. kaiserl. P. in Kpel (A. Augenti, Le sedi del potere a Roma tra tarda antichità e alto Medioevo: A. Monicatti [Hrsg.], Domus et splendida palatia [Pisa 2003] 9/13; Luchterhandt 176/85; Rizzardi 165/7; Real 49/54) u. in

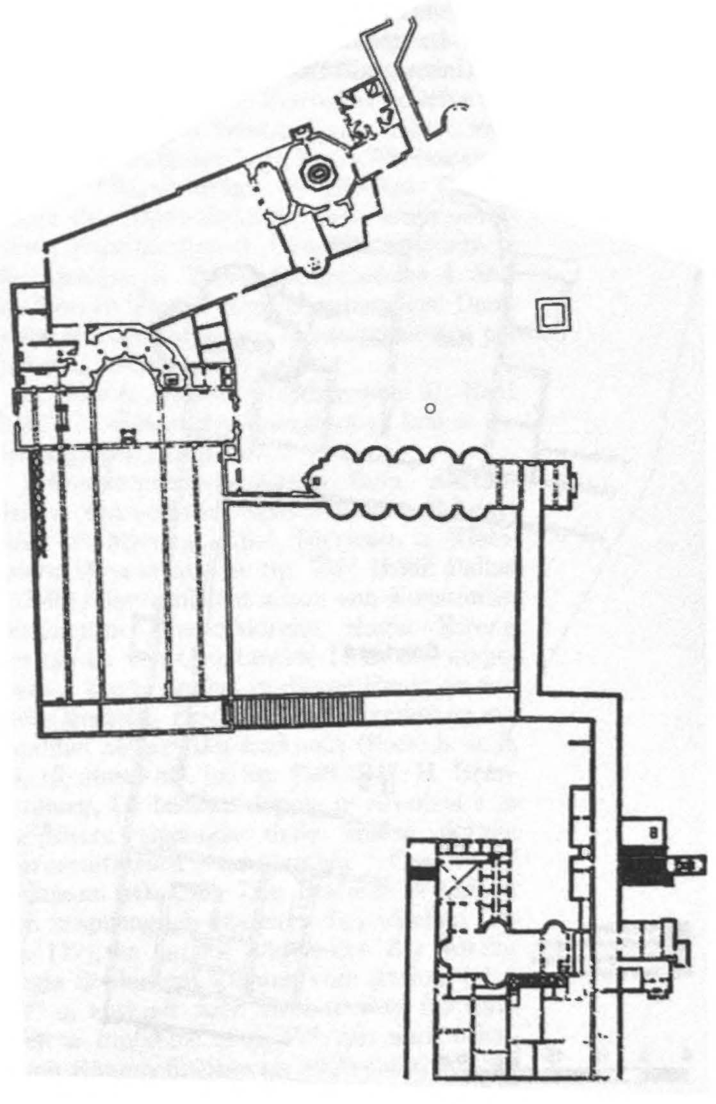


Abb. 10: Lateranpalast, ab 5. Jh. Nach Lauer aO. (u. Sp. 764) 311 Abb. 116.

Konkurrenz zum Patriarcheion an der Sophienkirche zu einer ausgedehnten Anlage im Norden der Basilika ausgebaut mit Eingang im Osten u. Empfangs- u. Bankettsälen, so das triclinium maius (68 m Länge; 11 Apsidiolen) in Imitation der kpler decanneacubita des Kaiser-P. (ähnlich bereits im 5. Jh. im Bischofs-P. von Ravenna; s. u. Sp. 764) u. einem weiteren kleineren Triklinium mit Apsidiolen (Marmor- u. Mosaikausstattung). Der P. ist Ausdruck des päpstlichen Selbstverständnisses u. der Stellung des Papsttums u. wird in dem Constitutum Constantini des 8. Jh. als quod omnibus in toto orbe terrarum praefertur atque praecellet palatiis (MG Font. iur. Germ. 10, 87) bezeichnet (U. Real, La residenza lateranense dall'età di Giustiniano all'inizio dell'epoca carolingia:

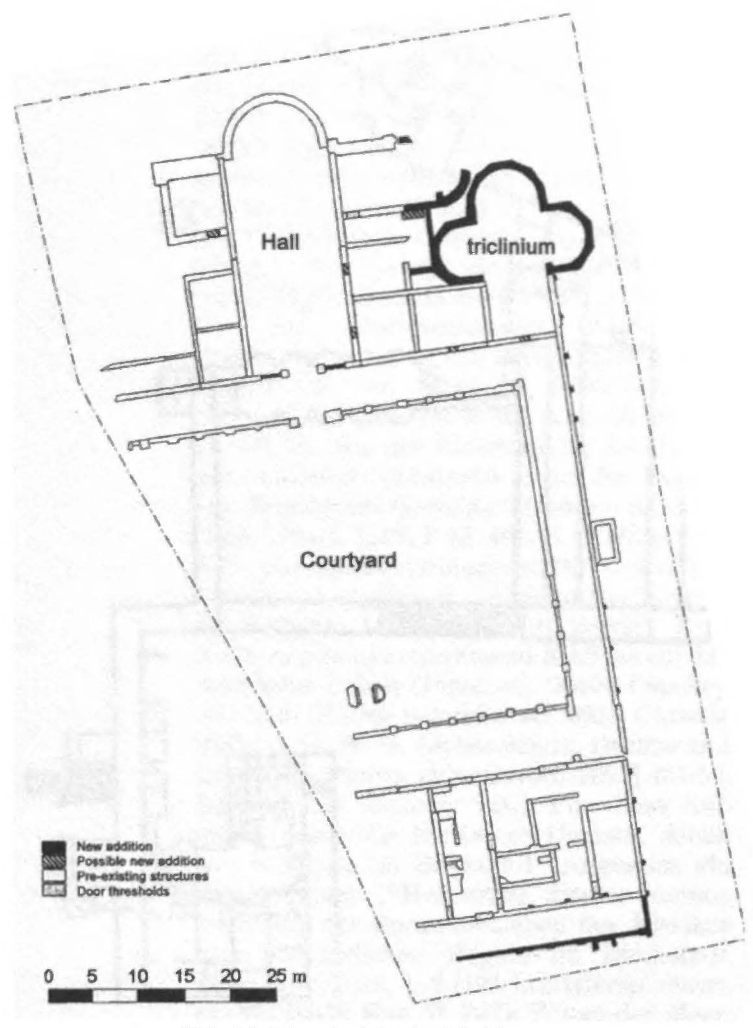


Abb. 11: Theoderichpalast in Ravenna. Nach Mauskopf Deliyannis aO. 121 Abb. 31.

MélÉcFrançRome Ant. 116 [2004] 95/108). Von Sixtus V wurde der Bau 1586 abgebrochen (Ph. Lauer, Le palais du Latran [Paris 1911]; Verzone aO. [o. Sp. 716]; R. Krautheimer, Rom. Schicksal einer Stadt[2] [1996] 284f; Della Giovampaola aO. 62/6; Augenti, Sedi aO. 9/13; Liverani, Aedes aO.; ders., Area aO. 17/49; Luchterhandt 176/85; Real 42/55). Vom spätantiken u. mittelalterl. P. ist fast nichts erhalten außer wenigen Resten der kaiserzeitl. domus unter Sancta Sanctorum u. der heutigen Scala Sancta (mit Malereien [vielleicht S. Augustinus] des späten 5. oder 6. Jh.; de Blaauw, Cultus aO. 111f; F. Bisconti, L'affresco di S. Agostino: MélÉcFrançRome Ant. 116 [2004] 51/78; Liverani, Aedes aO. 531/3; ders., Area aO.), die das Untergeschoss des mittelalterl. P. bildeten (D'Onofrio aO. 141/60), sowie dem im 18. Jh. erneuerten u. in einer dafür errichteten Nischenarchitektur neben der Scala Sancta wiederangebrachten Apsismosaik aus dem triclinium maius Leos III mit Christus u. den Aposteln, Petrus mit Leo III u. Karl d. Gr., Christus, Papst Silvester u. Konstantin. Ein Plan Domenico Fontanas (1585/86) u. eine Vedute des 17. Jh. erlauben, das Ensemble des mittelalterl. P. zu rekonstruieren (ebd.; M. Luchterhandt, Päpstlicher P.bau u. höfisches Zeremoniell unter Leo III: Ch. Stiegemann / M. Wemhoff [Hrsg.], 799. Kunst u. Kultur der Karolingerzeit. Beitr. zum Katalog der Ausst. [1999] 109/22).

2. Vatikan. Papst Symmachus (498/514), der an der Vatikanbasilika residierte, während der Gegenpapst Laurentius (498/506) die Residenz am Lateran einnahm, soll nach Lib. pontif. 1, 261/3 D. palatia errichtet haben, die möglicherweise zu beiden Seiten der Freitreppe zum *Atrium gelegen haben. Von dieser Anlage, vielleicht mit den unter Gregor III (731/41) restaurierten accubita (ebd. 1, 420 D.) zu identifizieren, haben wir keinerlei Vorstellung. Erst in karolingischer Zeit unter Hadrian I (772/95; 1, 501/14 D.), Leo III (795/816; 2, 27f D.) u. Gregor IV (827/44; 2, 80f D.) wurde mit einem triclinium maius mit drei Apsiden u. Mosaikdekoration, einem hospitium (Malereien), einer domus accubita u. einem Bad (Rundbau) wohl eine Residenz für temporäre Aufenthalte errichtet (R. Krautheimer, Rome. Profile of a city 312/1308 [Princeton 1980] 261/4; Real 58f).

b. Ravenna. Aufgrund der guten Quellenlage u. erhaltener Teile kann der ravennati-

sche Bischofs-P. als Beispiel eines metropolitanen Bischofs-P. dienen (Abb. 11). Nach Agnellus (lib. pontif. 23 [MG Script. rer. Lang. 289]) lag der Bischofs-P. (episcopium) unmittelbar südöstlich der Kathedrale an der Stadtmauer, ungefähr an der Stelle des heutigen Arcivescovado. Bischof Neon (451/73) hat nach Agnellus den Bischofs-P. mit der domus quae vocatur quinque accubita (Triklinium mit fünf Apsiden) nach dem Vorbild des Trikliniums (19 accubita) des kpler Kaiser-P. erweitert u. mit biblischen Szenen u. Darstellungen der Petrusvita (Mosaik) mit erklärenden tituli versehen (ebd. 28f [292f]; C. Rizzardi, Note sull'antico episcopio di Ravenna: Actes XI[e] Congr. Intern. Archéol. Chrét. 1 [Città del Vat. 1989] 711/31; dies. 157/67). Bischof Petrus II (494/519) fügt die domus quae vocatur tricoli (Deichmann 2, 1, 197f) mit reicher Ausstattung hinzu (Agnell. lib. pontif. 50 [MG Script. rer. Lang. 312f]), die von seinen Nachfolgern erweitert wurde (ebd. 31. 50. 75 [296f. 312f. 328f]), außerdem ein Oratorium des hl. Andreas. Diese Kapelle im Wohnbereich des Bischofs im dritten Geschoss hat sich erhalten (Deichmann 1, 201f): Es handelt sich um einen überwölbten Innenraum auf kreuzförmigem Grundriss mit Apsis u. aufwendiger Ausstattung aus opus sectile (Fußböden, Wandverkleidung) u. Mosaiken (ebd. 193f); dargestellt sind Christus Victor, Clipei mit Bildern der Apostel, Christi u. von Märtyrern, im Vierungsgewölbe Engel, die einen Monogramm-Clipeus tragen u. in der Vorhalle das Weihepigramm des Bischofs Petrus. Ein cimelarchium (Schatzkammer; Greg. M. ep. 9, 220 [CCL 109, 823]), ein archivus (Agnell. lib. pontif. 134 [MG Script. rer. Lang. 365f]), eine mensa im Obergeschoss (Speisesaal für Bischof u. Kleriker), eine domus des Bischofs Felix aus dem 8. Jh., ein vivarium (Fischbecken), ein salutatorium (Audienzsaal; ebd. 149 [374]) u. ein balneum (Mosaikbilder, opus sectile) des 6. Jh. werden weiterhin genannt (ebd. 66 [324f]; Deichmann 2, 1, 205/8; Real 84/97; Rizzardi 147/75). Allein vom vivarium haben sich Reste am Oratorium erhalten (Deichmann 2, 1, 207). Der Bischofs-P., dessen erhaltene Teile von relativ bescheidenen Ausmaßen (Kapelle St. Andreas) u. unterschiedlicher Zeitstellung sind, orientiert sich in der Gestalt der repräsentativen Räume (mehrapsidiale Triklinien) u. der Mehrgeschossigkeit (Wohnräume im Obergeschoss) offenbar an den kpler P. (Kaiser-P. u. Bischofs-P.).

c. Aquileia. Der Bischofs-P. der Residenzstadt ist durch Quellennotizen u. Reste am Atrium der großen Nordbasilika der 2. H. des 4. Jh. nachgewiesen (L. Bertacchi, Contributo allo studio di palazzi episcopali paleocristiani: Aquileia nostra 56 [1985] 371 Abb. 1; F. Maselli Scotti / C. Tiussi / L. Villa, Le fasi postteodoriane [IV/VI sec.] alla luce degli ultimi scavi e restauri del complesso basilicale: G. Cuscito / T. Lehmann [Hrsg.], La Basilica di Aquileia 1 [Trieste 2010] 255/83; Real 137/40; *Aquileia).

d. Mailand. Nach den Quellen hatte der Bischofs-P. Portiken (Lusuardi Siena, Palazzo aO. [o. Sp. 731]; Baldini Lippolis 223; *Mailand). Der durch archäologische Befunde nicht gesicherte Bischofs-P. dürfte unter dem heutigen Dom gelegen haben, zwischen dem wohl der 1. H. des 4. Jh. zuzuweisenden *Baptisterium S. Stefano (Reste unter der Domsakristei), dem ambrosianischen Baptisterium S. Giovanni in Fonte u. der Basilika S. Thecla (ausgehendes 4. Jh.) im Westen (Reste unter dem heutigen Domplatz; S. Lusuardi Siena, Quale cattedrale nel 313 d. C.?: Costantino 29/33).

e. Trier u. Antiochia. (Malaspina 91; Real 123f.) In diesen Residenzstädten fehlen archäologische Zeugnisse.

f. Konstantinopel. Neben Rom, Alexandria u. Antiochia ist Kpel Sitz eines Patriarchen (P. Maraval, Kpel, Illyricum u. Kleinasien: Mayeur aO. [o. Sp. 759] 1056f; Pallas 337/46). Der vielleicht schon von Konstantin errichteten Bischofskirche Hagia Eirene wurde die von Constantius II iJ. 360 eingeweihte Hagia Sophia in dieser Funktion zur Seite gestellt. Beide Kirchen firmierten zusammen als μεγάλη ἐκκλησία (Socr. h. e. 2, 16, 16; Jones aO. [o. Sp. 759] 1347; H. Brandenburg, La basilica doppia in Aquileia e la cosiddetta tipologia delle chiese doppie dell'architettura tardoantica: Cuscito / Lehmann aO. 295). Der Bischofs-P. befand sich ursprünglich zwischen den Kirchen (Janin 177); er lag im Südwesten der Kirche Hagia Sophia mit Zugang vom Atrium (ebd. 277) u. enthielt auch zwei secreta für Synoden u. Bankette (ebd. 178; mit noch erhaltenen Räumlichkeiten im Südwesten der Sophienkirche: Real 72f) sowie die Gemächer des Patriarchen im Obergeschoss. Unter dem Patriarchen Joh. Chrysostomus besaß

das mehrgeschossige ἐπισκοπεῖον (Pallad. vit. Joh. Chrys. 10, 35 [SC 341, 206]) einen Triklinios, der 40 Bischöfen Platz bot (ebd. 8, 92 [164]). Unter dem Patriarchen Thomas I (607/10) wurde ein Trikonchos Thomaites genannter Bischofs-P. mit Bibliothek südöstlich an der Sophienkirche errichtet, von dem aus die Emporen der Kirche zu erreichen waren (Niceph. h. e. 18, 44 [PG 147, 417]; Janin 177; Real 69; es sind keine archäol. Befunde erhalten). In dem immer wieder erneuerten u. erweiterten Bischofs-P. treten die für aufwendige domus u. P. üblichen repräsentativen Säle u. mehrapsidialen Triklinien für Empfänge u. Bankette besonders hervor (zur Konkurrenzsituation zwischen Kpel u. Rom s. o. Sp. 730).

g. Abu Mena (Ägypten). Im Süden an der großen Basilika des Pilgerheiligtums befindet sich ein größerer Bau (1. H. 6. Jh.) mit Peristyl (Brunnen) u. zum Hof geöffneten Empfangs- u. Repräsentationsräumen sowie einem großen Trikliniumsaal mit Apsis, der als Hegumen-P. gedeutet wird. Die Lage der Wohnräume (Obergeschoss?) ist unbekannt (P. Grossmann, Christl. Architektur in Ägypten [Leiden 2002] 368f; ders., Art. Mönchtum II: o. Bd. 24, 1072). Ein weiteres palastartiges Gebäude (9. Jh.) unbekannter Bestimmung am Pilgerhof (über 80 m Länge) verfügt über mehrere große aneinander gereihte Peristylhöfe mit jeweils einer repräsentativen Dreiraumgruppe im Norden wie beim Hegumen-P. (Ableitung aus dem Grundrissschema des spätröm. Peristylhauses; Grossmann, Architektur aO. 369).

h. Hilwan (Ägypten). Zwei große P.anlagen (spätes 7. Jh.) umfassen einen ausgedehnten Wohnbereich u. repräsentative Raumgruppen. P. ‚A' besteht aus einer dreischiffigen Kirche mit anschließendem großen Hof u. einem Trikonchen-Triklinium mit großem Hof im Westen. Öffentlicher u. privater Bereich waren so getrennt (Grossmann, Architektur aO. 370f). Auch P. ‚B' besteht aus einem großen, regelmäßig umbauten Hof u. einem großen Trikonchen-Triklinium sowie einem kapellenartigen Kirchenbau auf der Südseite; es handelt sich wohl um den P. des Patriarchen Simon I (693/700; ebd. 371). Auffallend ist die ungewöhnliche Gestalt beider Bischofs-P., die nur in Teilen (Trikonchen-Triklinium) an die spätantike Bautradition anschließen u. deren Typus ansonsten eher Karawansereien ähnelt. – Eine Reihe anderer, nicht immer gesicherter Bauten wird als Bischofs-P. in Ägypten angeführt bei Seeliger / Krumeich 27/105.

j. Hippo Regius / Anaba (Algerien). Es gibt keine Zeugnisse für die Identifizierung des Komplexes mit dem Bischofs-P. Augustins (anders Lepelley aO. [o. Sp. 759] 2 [Paris 1981] 114 u. ö.). Zur dreischiffigen Basilika gehören ein Baptisterium u. Annexbauten (2. H. 4. u. frühes 5. Jh.; Abb. 12). Die domus mit Peristylhof mit apsidialem Abschluss im Westen der Basilika hat eigene Zugänge u. keine Verbindung mit der Kirche, daher ist der Komplex kaum als Bischofs-P. anzusprechen (Müller-Wiener, Bischofsresidenzen 695f Abb. 21; N. Duval, Art. Hippo Regius: o. Bd. 15, 459/64; I. Gui / N. Duval / J. P. Caillet, Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord 1 [Paris 1992] 346/9 nr. 123 Taf. 180f; Baldini Lippolis 215f; Real 106/8).

k. Cuicul / Djemila (Algerien). Es handelt sich um einen größeren, gegenüber der städtischen Bebauung nicht abzugrenzenden Komplex mit fünf- u. dreischiffiger Basilika (1. H. 5. Jh.; Abb. 13; J. Christern, Emporenkirchen in Nordafrika: Akten des 7. Intern. Kongr. für Christl. Archäologie [1965] 416f; ders., Das frühchristl. Pilgerheiligtum von Tebessa [1976] 137/9), Baptisterium, Bad u. Nebenräumen sowie dreischiffiger Kapelle (Saal?). Neben der Hauptbasilika liegt ein Wohnquartier (Xenodochium oder Konvent?). Eine dreischiffige Säulenstraße mit monumentaler Eingangssituation (s. unten) endet im Osten in einem Peristylhof. Der Komplex wird als Bischofs-P. (Müller-Wiener, Bischofsresidenzen 694f Abb. 20; Gui / Duval / Caillet aO. 92/9 nr. 27 Taf. 66/71; Baldini Lippolis 189/91; Real 100/2) oder Pilgerheiligtum gedeutet (Christern, Pilgerheiligtum aO. 253). Auf letztere Bestimmung dürfte auch das Fehlen architektonisch auffälliger Empfangsräume u. Triklinien hindeuten (vgl. die Bischofs-P. in Hilwan; s. oben).

l. Philippi (Griechenland). In das Straßennetz ist an eine oktogonale Kirche (Bischofskirche?; um 400) ein doppelgeschossiger Komplex mit interner Säulenstraße, Torbogen, Wohnräumen, Saal, Baptisterium mit Nebenräumen, Brunnen, Bad u. Hofanlage mit kleinteiligen Räumen eingebunden (Abb. 14). Im Westen befindet sich ein großes Atrium (Ch. Koukouli-Chrysanthaki / Ch. Bakirtzis, Philippi [Athens 2003]; Müller-



Abb. 12: Bischofsresidenz in Hippo Regius, 2. H. 4. u. frühes 5. Jh. Nach Müller-Wiener, Bischofsresidenzen 696 Abb. 21.

Wiener, Bischofsresidenzen 659/64 Abb. 4; Baldini Lippolis 203f; Real 100/2). Die Zugänge zu Atrium u. Kirche sind architektonisch aufwendig gestaltet (vgl. oben) mit Hof u. Peristylanlagen. Die Bestimmung der Räume ist nicht eindeutig (angeschlossenes Xenodochium oder Konvent?).

m. Side (Kleinasien). Ein großer ummauerter Bezirk (115 m × 210 m; Abb. 15) umfasst eine Querhausbasilika (Bischofskirche?), ein Baptisterium u. differenzierte Bebauung (spätes 5. u. 6. Jh.; nur teilweise ergraben) in variierter, aufwendiger architektonischer Gestalt (Peristyle, Trikonchoi, überkuppelte Zentralbauten, apsidiale Hallen, Korridore). Die Funktionen der Gebäude mit Wandmosaik, Malerei u. opus-sectile-Fußböden sind nicht sicher zu bestimmen. Ob es einen Wohnbereich im Obergeschoss gab, bleibt ebenfalls unsicher (A. M. Mansel, Bericht über Ausgrabungen u. Unters. in Pamphylien in den Jahren 1957/72: ArchAnz 1975, 50/7; Müller-Wiener, Bischofsresidenzen 680/3; Baldini Lippolis

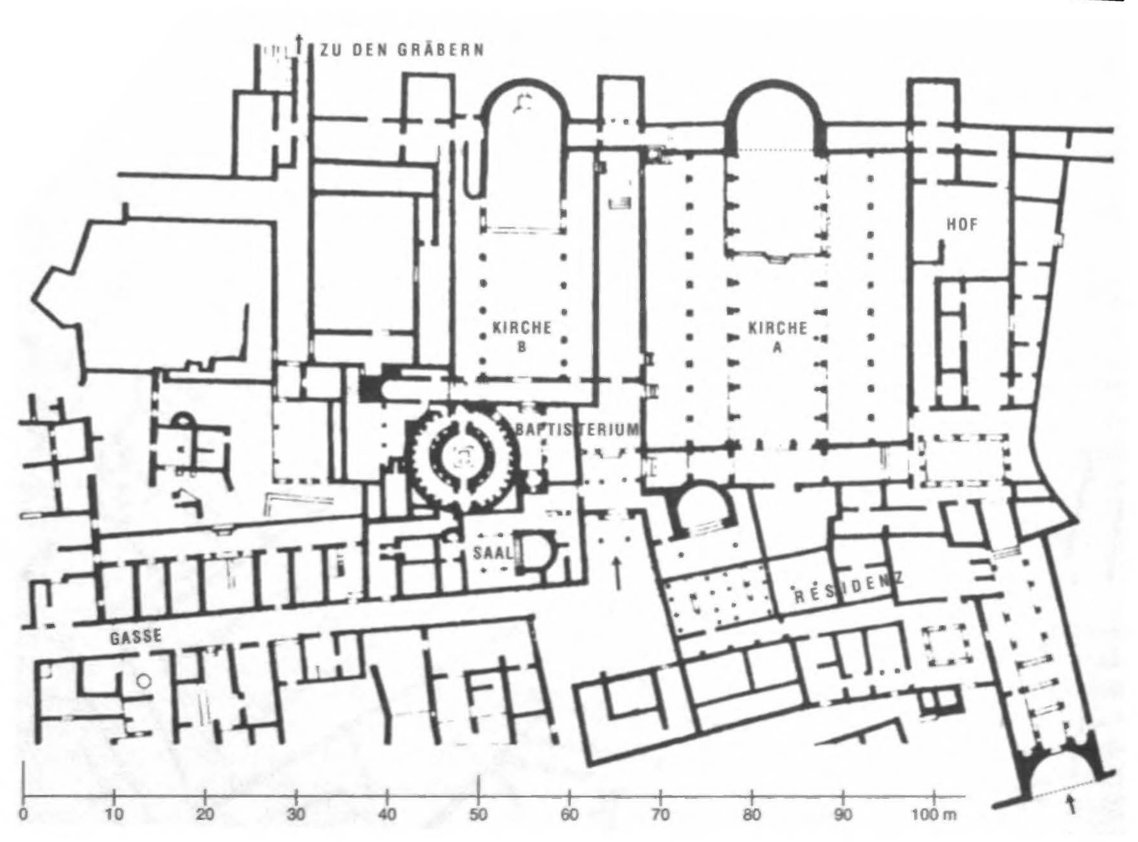


Abb. 13: Bischofsresidenz in Cuicul / Djemila, Algerien, 1. H. 5. Jh. Nach Müller-Wiener, Bischofsresidenzen 694 Abb. 20.

295/7; Verzone 227/32; Ceylan aO. [o. Sp. 760] 174/6).

n. Ephesos. Im Westteil der Südstoa des hadrianischen Olympieions wurde eine dreischiffige Basilika mit Atrium (2. Jahrzehnt 6. Jh.; Abb. 16) eingebaut, die inschriftlich als Bischofskirche gekennzeichnet ist. Im Osten schließt sich die Bischofsresidenz an mit apsidialem Triklinium (Marmor-Fußboden, Sigma-Tisch, Bronzelampen), Bad, Peristyl u. apsidialer Audienzhalle sowie Nebenräumen (Malaspina 98; Müller-Wiener, Bischofsresidenzen 670/4; S. Karwiese, Erster vorläufiger Gesamtbericht über die Wiederaufnahme der archäol. Unters. der Marienkirche in Ephesos = DenkschrWien 200 [Wien 1989] 99f; Ceylan aO. 178/80; Real 128/30).

o. Aphrodisias (Kleinasien). Südlich der Kirche u. unmittelbar neben dem Theater (Abb. 17) liegt ein Peristylhaus mit trikonchalem Triklinium u. apsidialer Empfangshalle, dessen Deutung als Bischofs-P. zweifelhaft ist (s. o. Sp. 760).

D. Bildersprachliche Bedeutung. I. Palast als Symbol der Herrschaft. a. Quellen. Konstantin wird nach dem Panegyricus von 310 vom Heer erhoben u. mit dem habitus imperialis, der purpurnen Chlamys, bekleidet (Paneg. lat. 6 [7], 4, 1. 8, 2 Mynors). Zur Inthronisierung tritt er als princeps consecratus (ebd.) in das sacrum palatium ein (ebd. 6 [7], 2, 2. 3, 1. 4, 1 M.; S. MacCormack, Art and ceremony in Late Antiquity [Berkeley 1981] 270): Die zeremonielle Inbesitznahme des kaiserl. P. ist ein Akt des Antritts der Herrschaft durch den legitimen Herrscher, der der Herrschaftssicherung dient (so für Konstantin: Paneg. lat. 12 [9], 19, 3 M.). Die Kennzeichnung als sacrum palatium u. des erwählten Herrschers als princeps consecratus überhöht die Herrschaft u. signalisiert die göttliche Zustimmung u. den göttlichen Schutz. So steht der P. auch metonymisch für die kaiserl. Macht in Frühbyzanz u. als Präfiguration des Reiches Christi (Dagron 94/102).

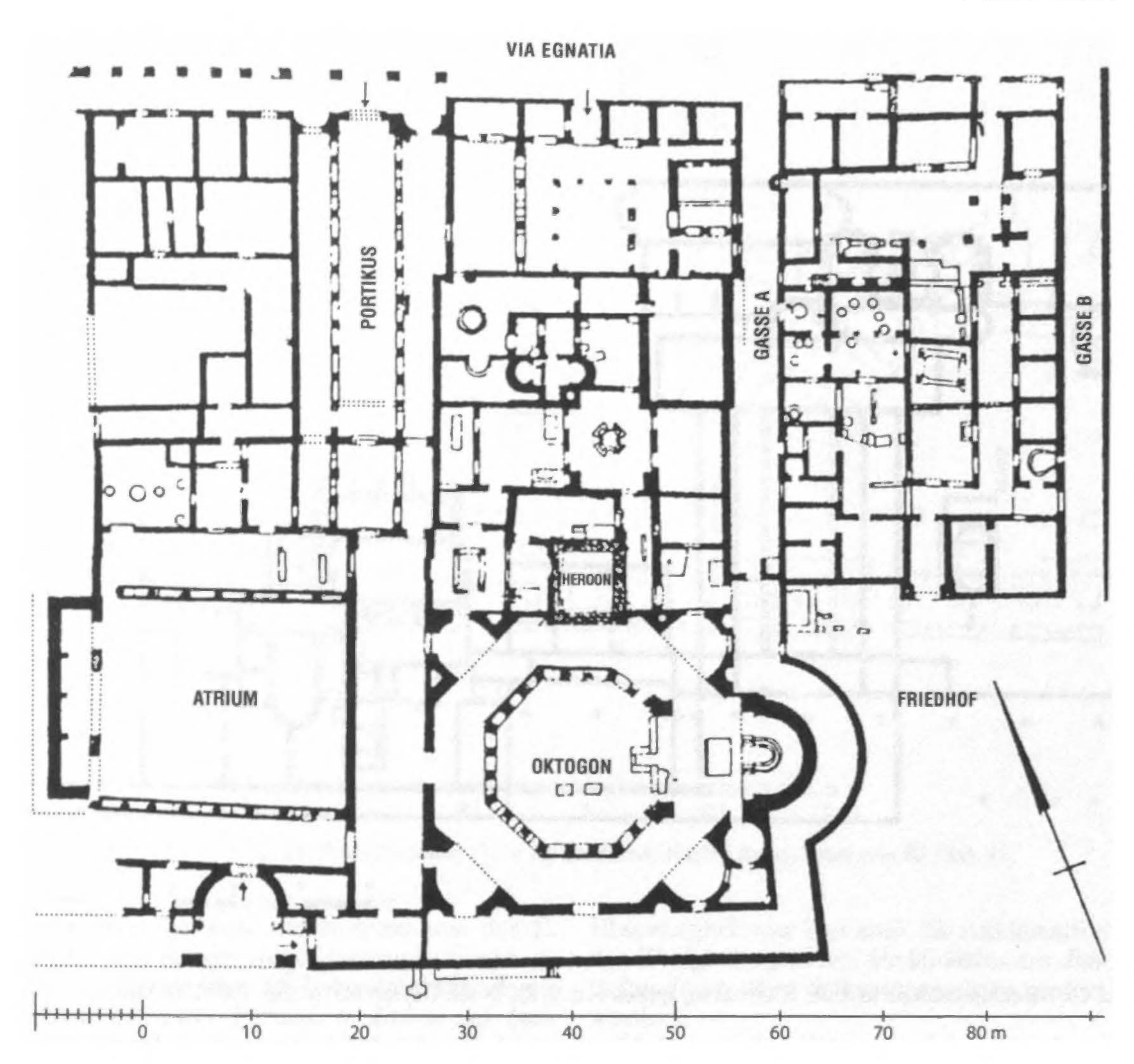


Abb. 14: Bischofsresidenz in Philippi, Griechenland, um 400. Nach Müller-Wiener, Bischofsresidenzen 662 Abb. 4.

b. Bildliche Darstellungen. Der P. als Giebelarchitektur (fastigium) u. als Ausdruck herrscherlicher Macht (Vitr. 6, 6: fastigiis et signis regalibus rebus) findet sich in zahlreichen Kaiserdarstellungen in der spätantiken Kunst, so zB. Multiplum des Constantius Chlorus (293/306) mit Giebelarchitektur über den Tetrarchen (Paris, Cabinet des Médailles; P. Bastien, Les multiples d'or, de l'avènement de Dioclétien à la mort de Constantin: RevNum 6, 14 [1972] 49/82). Im Kalender von 354 (Cod. Vat. Barb. lat. 2154, fol. 13) ist Constantius II im Habitus der Largitio unter einer Giebelarchitektur dargestellt (fastigium; J. Strzygowski, Die Calenderbilder des Chronographen vJ. 354 [1888]; *Kalender II; S. R. Zwirn, Drawings of the Calendar of 354: Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] 78f nr. 67). Das Silbermissorium des Theodosius I, Madrid, zeigt unter einer Giebelarchitektur (fastigium) den thronenden Kaiser mit Valentinian II u. Arkadius (K. J. Shelton, Missorium of Theodosius: ebd. 74/6 nr. 64). Die David-Platte, Lambousa, Zypern (628/30; New York, Metropol. Museum Inv.-nr. 17.190.397; H.-L. Kessler: ebd. 475/83 nr. 427 mit Abb.), stellt König Saul unter einer Säulenarchitektur mit mittlerer Arkade dar. Auf einer der Reliefplatten der Holztür von S. Sabina, Rom

Abb. 15: Bischofsresidenz in Side, Kleinasien, spätes 5. u. 6. Jh. Nach Ceylan aO. (o. Sp. 760) 175 Abb. 1.

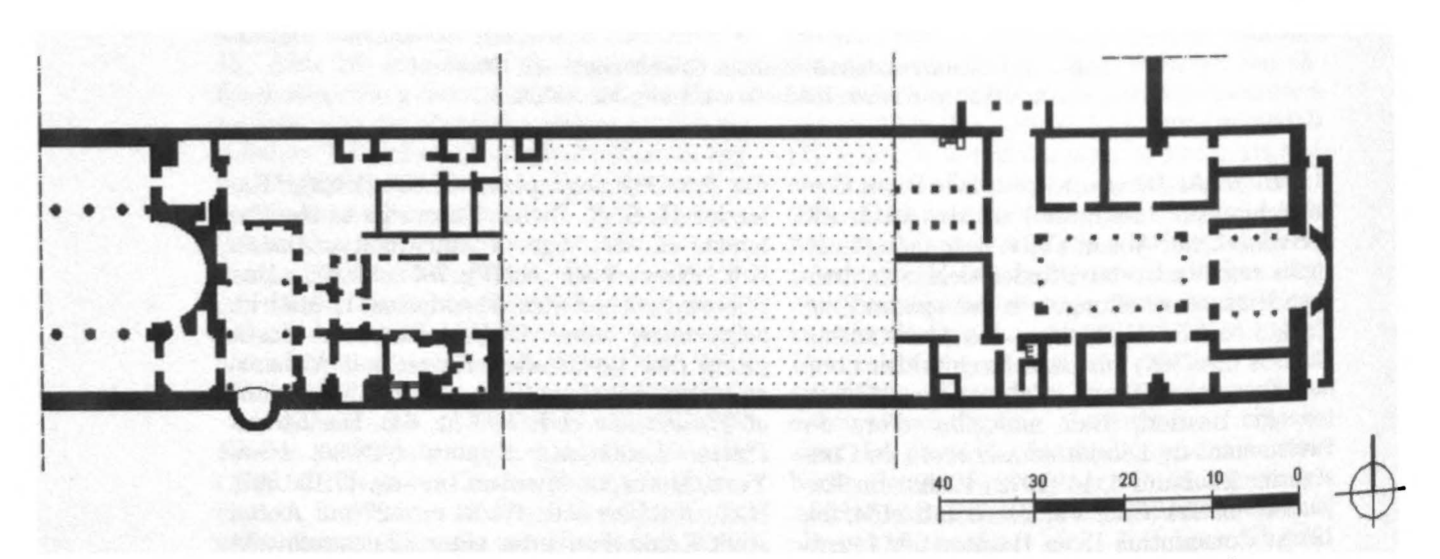


Abb. 16: Bischofsresidenz in Ephesos, 2. Jahrzehnt 6. Jh. Nach Ceylan aO. (o. Sp. 760) 179 Abb. 3.

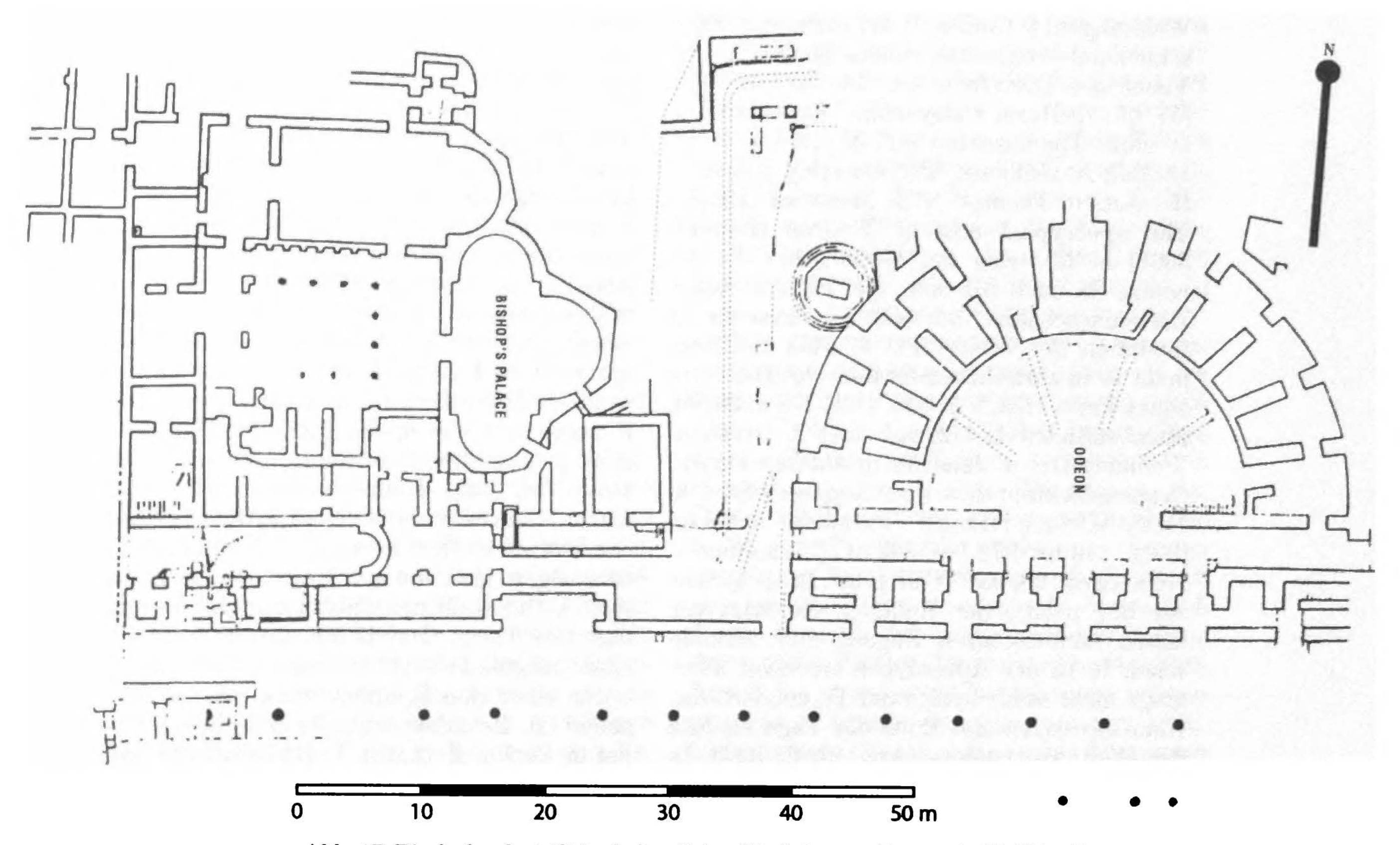


Abb. 17: Bischofspalast (?) in Aphrodisias. Nach Lavan, Praetoria 50 Abb. 12.

(um 430), die wohl die Besitznahme des P. durch den Kaiser zeigt (Inthronisation; s. o. Sp. 710), ist eine Giebelarchitektur (fastigium) mit zwei Türmen u. Kreuz auf dem First zu sehen. Davor steht ein Chlamydatus mit Diademreif, der von einem Engel begleitet wird u. dem weitere Amtsträger (Chlamydati) u. mit Paenula bekleidete Personen akklamieren (B. Brenk [Hrsg.], Spätantike u. frühes Christentum [1977] Taf. 88; andere Deutungen u. a. als ‚Stifterbild': G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] 88/96 nr. 14 Taf. 70; Brandenburg 177 Abb. 93; C. Nauerth, Bischof oder Priester: S. Schrenk / K. Vössing / M. Tellenbach [Hrsg.], Kleidung u. Identität in religiösen Kontexten der röm. Kaiserzeit [2012] 219/25; ‚Zacharias'). In Ravenna auf der Hochwand von S. Apollinare Nuovo, der P.kirche Theoderichs (Deichmann 2, 1, 141/6 Taf. 107/10), ist die wirklichkeitsnahe Mosaikdarstellung der Chalke des P. des Theoderich (mit Beischrift ‚palatium') als Ausdruck der legitimen Herrschaft des Königs wiedergegeben. Ursprünglich war hier auch die Akklamation des Königs dargestellt, die iJ. 560 unter Justinian durch eine Heiligenprozession ersetzt wurde.

II. Palast der Götter u. des Weltenherrschers Christus. a. Griechisch-römisch. Homer bezeichnet den Sitz der Götter, vornehmlich des Zeus, als δόμα u. αὐλή (P.halle): zB. Il. 5, 398; 11, 75/7; Od. 3, 377; 4, 719; 6, 240; ebenso δίος αὐλή bei Aeschyl. Prom. 122 (Weiteres s. o. Sp. 701). Der große Zeusaltar in Pergamon ist möglicherweise mit seinem ungewöhnlich als Peristylanlage gestalteten Oberbau, einem wesentlichen Element der hellenist. P.architektur, als ein Abbild des P. des Göttervaters Zeus gedacht (A. Scholl, Zur Deutung des Pergamonaltares als P. des Zeus: JbInst 124 [2009] 251/78).

b. Christlich. 1. Quellen. Christus als König u. Herrscher (zB. Joh. 18, 36f; 1 Petr. 2, 9; Aug. en. in Ps. 26, 2, 2 [CCL 38, 145]) residiert im himmlischen P. (s. o. Sp. 701). Im Himmel, im Hause des Vaters, findet der Mensch seine Wohnung (Joh. 14, 2: viele

Wohnungen; 2 Cor. 5, 1: ein nicht von Menschenhand errichtetes ewiges Haus). In der Vision des Dorotheos (58. 78. 167. 187. 322 [57. 65. 75 Hurst / Reverdin / Rudhardt]) u. in den Thomasakten (17/22 [AAA 2, 2, 124/36]; A. Hillhorst, The heavenly palace in the Acts of Thomas: N. J. Bremmer [Hrsg.], The apocryphal acts of Thomas [Leuven 2001] 53/73) wird ein himmlischer P. genannt. So auch bei dem syr. christl. Autor Barhadbeschabba (um 600; La cause de la fondation des écoles: PO 4, 346). Seltener heißt es in christlichen Grabinschriften etwa aula Christi (ILCV 1, 316; IUR NS 8, 20799; MonAsMinAnt 1, 412; vgl. auch J. Dresken-Weiland, Tod u. Jenseits in antiken christl. Grabinschriften: dies. / A. Angerstorfer / A. Merkt [Hrsg.], Himmel - Paradies - Schalom [2012] 110 nr. I.12 [vJ. 382 nC.]). Paulinus v. Nola (carm. 28, 95/7 [CSEL 30^2, 295]) spricht von den palatia der Heiligen, die Märtyrer haben unmittelbaren Zugang zum himmlischen P. In der Apokalypse erscheint allerdings nicht ausdrücklich der P., sondern das Neue Jerusalem am Ende der Tage als Sitz des Weltenherrschers (Apc. 21, 2. 10/4). In Entsprechung dazu können die Architekturen auf den Stadttorsarkophagen des späteren 4. Jh. (vgl. H.-U. v. Schoenebeck, Der Mailänder Sarkophag u. seine Nachfolge [1935]; R. Sansoni, I sarcofagi paleocristiani a porte di città [Bologna 1969]; G. Koch, Frühchristl. Sarkophage [2000] 304/7) u. das Mosaik von S. Pudenziana, Rom (s. unten), als Darstellung des Himmlischen Jerusalem gedeutet werden (B. Kühnel, From the earthly to the heavenly Jerus. [Rome 1987] 63/71). Auch der P. der byz. Kaiser in Kpel wird unter dem Bild des Himmlischen Jerusalem gesehen (M. C. Carile, The vision of the palace of the Byz. emperors as a heavenly Jerus. [Spoleto 2012]).

2. Monumente. Das von Konstantin in die Lateransbasilika (einem ex voto für den Sieg über Maxentius) gestiftete monumentale fastigium (Lib. pontif. 1, 172/4 D.), das den Presbyteriumsbereich absonderte, symbolisiert mit den silbernen Figuren Christi, der Apostel u. Engel den himmlischen P. des Weltenherrschers Christus, der dem Kaiser den Sieg verliehen hatte (de Blaauw, Cultus aO. [o. Sp. 758] 163; Brandenburg 26 Abb. 6f). Das fastigium als auszeichnendes Element prestigeträchtiger Residenzen wird schon bei Vitr. 5, 6, 9; Cic. Phil. 2, 110 u. Flor. epit. 2, 13, 91 sowie als Symbol der Macht bei Lact. ira 23, 10 (CSEL 27, 129) u. machtvoller, erhabener Bauten bei Arnob. nat. 2, 14, 19; 4, 11, 2; 7, 14, 4 erwähnt (vgl. die symbolische Bildchiffre des fastigiums für den kaiserl. P. [s. o. Sp. 773]). Damit übereinstimmend zeigt das Apsismosaik von S. Pudenziana, Rom (um 400), Christus als Weltenherrscher im goldenen Gewand inmitten der Apostel auf einem gemmenbesetzten Herrscherthron mit Purpurkissen vor sigmaförmigen Portiken (zu diesen s. o. Sp. 747 zur spätantiken P.architektur) mit kuppelüberwölbten Zentralbauten u. Hallenbauten des P. unter den vier apokalyptischen Wesen u. dem Triumphkreuz (Wilpert / Schumacher, Mos. Taf. 20/2; Brandenburg 148/50 Abb. 82/4; anders Kühnel aO.: das himmlische Jerusalem). Das Marmorrelief in Berlin (Skulpturenslg. u. Mus. für byz. Kunst Inv.-nr. 3/72; Anf. 5. Jh.) stellt das Thema der Hetoimasia dar: Der Thron Christi mit den herrscherlichen Insignien Christi (Chlamys, Diadem) ist unter einer den P. andeutenden Arkade zu sehen (H. Brandenburg, Ein frühchristl. Relief in Berlin: RömMitt 79 [1972] 123/54 Taf. 66; S. R. Zwirn, Encolpion with crowning of an emperor: Age aO. 72/4 nr. 62). Vergleichbar ist auch die Mosaikdarstellung im Zenit des Scheitelbogens in S. Maria Maggiore, Rom: Der Thron Christi mit den herrscherlichen Insignien der purpurnen Chlamys u. des Diadems sowie mit dem Triumphkreuz (ca. 430; Wilpert / Schumacher, Mos. Taf. 68/70; M. Andaloro, Die Kirchen Roms [2008] 271 Abb. 23; Brandenburg 206) steht für den Weltenherrscher Christus u. den himmlischen P.

E. Zusammenfassung. Grundsätzlich dürften die P. der Herrscher, die ihre Existenz einem elementaren Bedürfnis nach Ordnung u. Strukturierung der Gesellschaften verdanken, die Verfassung der jeweiligen Gesellschaften u. die Stellung des Herrschers in ihr sowie ggf. deren Wandel über die Zeiten hin reflektieren. Die P. der frühhistorischen Großreiche im Vorderen Orient sind in ihren weitläufigen, verschachtelten Anlagen mit Repräsentationsräumen u. Höfen, aber auch großem Wirtschaftsteil aus Handwerksbetrieben, Produktionsbetrieben u. Lagerräumen Ausdruck der zentralistischen Organisation dieser Reiche, die vor allem auch *Handel u. Wirtschaft betrifft, u. der absoluten Macht ihrer Herrscher. Die

minoischen P. *Kretas lassen eine ähnliche Struktur erkennen. Anders die mykenischen P. des griech. Festlandes, die, höher als das Umland gelegen u. mit einer starken Befestigung umgeben, den Eindruck einer Burg machen, als deren Mittelpunkt der dominierende Empfangssaal, das μέγαρον Homers, als Herrenhaus u. Versammlungsraum mit Herd u. Vorraum erscheint u. damit gleichsam die von Homer geschilderte Verfassung der frühgriech. Gesellschaft repräsentiert. Gegenüber den frühhistorischen P. Mesopotamiens weisen die P. im Iran durch die Aufsockelung auf eine Plattform u. die Agglomeration mehrerer Säulensäle in unterschiedlichen Größen eine stärkere architektonische Artikulierung u. eine differenziertere Organisation der Baulichkeiten in Anlage u. Zuordnung auf. P. der archaischen u. klass. Zeit Griechenlands sind archäologisch nicht erschlossen. Aus hellenistischer Zeit sind, abgesehen vom seleukidischen Reich, aus Makedonien, Anatolien u. Alexandria verschiedene Anlagen bekannt, sei es aus den Quellen oder auch aus archäologischen Befunden. Diese P. liegen in den Residenzstädten der Diadochenreiche, von deren Areal sie einen beträchtlichen Teil einnehmen. Zentrum dieser P.komplexe ist der Repräsentationstrakt aus einem oder mehreren Peristylen. Diesen Peristylen, die als Aufwands- u. Organisationselement in öffentlichen Bauten ihren Ursprung hatten, kam eine besondere Bedeutung in der architektonischen Gestaltung der P. zu, da ihnen als repräsentativer Architekturform Empfangssäle u. ggf. mehrere Banketträume, die einen besonderen Platz in der P.architektur einnahmen, angegliedert wurden. Die Mehrzahl der Triklinien, ggf. für verschiedene Anlässe, belegt die Bedeutung, die offizielle Bankette in der Funktion der P. hatten. Säulenhallen, Heiligtümer, Bibliotheken, Wasserkünste, Gärten, gelegentlich ausgedehnte Parkanlagen wie in Alexandria, außerdem Theater u. Hippodrome, ergänzten den P.komplex. Zudem zeichneten sich die P. durch eine ausgesucht qualitätvolle Ausstattung aus. Diese für einen hellenist. P. charakteristischen Elemente wurden jeweils nach den unterschiedlichen Bedürfnissen u. topographischen Verhältnissen neu zusammengesetzt, so dass wir von einer eigentlichen P.typologie kaum sprechen können. Wesentliche Elemente der hellenist. P.architektur wie das Peristyl, Gartenanlagen u. die prächtige Ausstattung wurden bereits im spätrepublikanischen Rom für die domus der Oberschicht übernommen u. gingen mit der Errichtung des Augustus-P. auf dem Palatin auch in die P.architektur der Kaiserzeit ein. Das Heiligtum der Schutzgottheit, Bibliotheken sowie Säulenhallen mit Skulpturenausstattung ergänzten wie in den hellenist. Vorbildern den P. Die gleichen Elemente, in Umfang u. Zusammenstellung wesentlich erweitert u. monumentalisiert, bestimmen die weitere Entwicklung des palatinischen P. Im domitianischen P. werden der Empfangsaula u. den Triklinien nun Apsiden hinzugefügt, die die Person des Kaisers herausstellen u. überhöhen sollen. Gärten, Thermen u. der Circus mit Kaiserloge werden im Laufe des 2. Jh. dem P. ebenfalls zugeordnet. In den peripheren u. suburbanen kaiserl. P. wie in den kaiserl. Villen werden seit Neros Goldenem Haus die Elemente der P.architektur durch vielgestaltige Zentralbauten, Apsiden, Apsidiolen u. gekurvte Raumformen weiterentwickelt. Dieser Bereicherung der architektonischen Gestalt entspricht die immer reichere Ausstattung mit Buntmarmoren u. Mosaiken. Die spätantike P.architektur nimmt diese Elemente auf u. entwickelt die Tendenz zu bewegten Raumgrenzen weiter, so dass polygonale Zentralbauten in verschiedener Verwendung u. mehrapsidiale Triklinien, die die gewandelten Lebensformen erkennen lassen, neben gekurvten Peristylen die Architektur bestimmen u. auch die Gestalt der Stadthäuser u. Villen der staatstragenden Oberschicht prägen. Durch die Aufteilung der Macht unter vier Herrscher in der Tetrarchie aE. des 3. u. aA. des 4. Jh. wird in den neuen Residenzstädten in Grenznähe eine größere Zahl an P. errichtet, zu deren Kernbestand (soweit sich dies überblicken lässt, da keine dieser Residenzen vollständig erschlossen ist) eine große Audienzhalle, Portiken, Triklinien, Thermen u. ein Circus gehören. Die charakteristischen Ruhesitze der abgedankten Herrscher der Tetrarchie (Split, Romuliana, Sarkamen) sind befestigt u. mit Heiligtümern u. Mausoleen verbunden. Zusammen mit den befestigten Villen der Region sorgen sie für die Herrschaftssicherung in den Provinzen. Diese Funktion bestätigen auch castra diokletianischer Zeit bei Assuan am Nil, die grundsätzlich die gleiche Disposition wie die

Villa in Split aufweisen u. offenbar zeitweiligen Aufenthalten des Kaisers dienten. Im kaiserl. P. des 4. u. 5. Jh. in Kpel finden sich nach Aussage der Quellen die bekannten Raumgruppen der spätkaiserzeitl. P. u. Villen wieder. Der P. hatte Vorbildfunktion für die frühmittelalterl. P.architektur u. insbesondere für den frühmittelalterl. Bischofs-P. in Rom. Hier findet sich auch die Verbindung von P. u. Heiligtum (Hagia Eirene u. Hagia Sophia), die Konstantin, die alte Tradition in christlichem Sinne aufnehmend, bereits im Sessorium-P. in Rom verwirklicht hatte u. die schließlich im P. Karls d. Gr. in Aachen ihre Nachfolge gefunden hat. Die seit dem späteren 4. Jh. bekannten Bischofsresidenzen entsprechen wesentlich der zeitgenössischen domus- u. Villenarchitektur. Raumgruppen, die spezifischen Aufgabenbereichen des bischöflichen Amtes dienen könnten, lassen sich kaum bestimmen. Der frühmittelalterl. Bischofs-P. in Rom folgt in Konkurrenz mit dem Patriarchium in Kpel dem Vorbild des Großen P. der Kaiser.

S. ARNOLD u. a. (Hrsg.), Orte der Herrschaft. Charakteristika von antiken Machtzentren = Menschen, Kulturen, Traditionen 3 (2012). – A. AUGENTI, The palace of Theoderic at Ravenna. A new analysis of the complex: Lavan / Özgenel / Sarantis 425/53. – I. BALDINI LIPPOLIS, La domus tardoantica. Forme e rappresentazioni dello spazio domestico nelle città del mediterraneo = Studi e scavi 17 (Bologna 2001). – J. BARDILL, The great palace of the Byz. emperors and the Walker Trust excavations: JournRomArch 12 (1999) 216/30; The Palace of Lausus and nearby monuments in Cple: AmJournArch 101 (1997) 67/95; Visualizing the great palace of the Byz. emperors at Cple. Archaeology, text, and topography: Bauer 5/46. – F. A. BAUER (Hrsg.), Visualisierungen von Herrschaft. Frühmittelalterl. Residenzen. Gestalt u. Zeremoniell = Byzas 5 (Istanbul 2006). – H. BRANDENBURG, Die frühchristl. Kirchen in Rom vom 4. bis zum 7. Jh. Der Beginn der abendländischen Kunst[3] (2013). – G. BRANDS, Halle, Propylon u. Peristyl. Elemente hellenist. P.fassaden in Makedonien: Hoepfner / Brands 62/72. – G. BRETT / G. MARTIGNY / R. STEVENSON, The great palace of Byz. emperors. Being a first report on the excavations carried out in Istanbul on behalf of the Walker Trust (London 1947). – G. v. BÜLOW / H. ZABEHLICKY (Hrsg.), Bruckneudorf u. Gamzigrad. Spätantike P. u. Großvillen im Donau-Balkan-Raum = Koll. zur Vor- u. Frühgesch. 15 (2011). – M. CAGIANO DE AZEVEDO, I palazzi tardoantichi e altomedievali: ders., Casa aO. [o. Sp. 757] 265/78. – A. CARANDINI, Atlante di Roma antica. Biografia e ritratti della città (Milano 2012). – N. CHRISTIE, From Constantine to Charlemagne. An archaeology of Italy, AD 300/800 (Aldershot 2006). – Costantino 313 d. C. L'editto di Milano e il tempo della tolleranza, Ausst.-Kat. Mailand (2012). – S. ĆURČIĆ, Architecture in the Balkans. From Diocletian to Süleyman the Magnificent (New Haven 2010). – G. DAGRON, Naissance d'une capitale. Cple et ses institutions de 330 à 451[2] (Paris 1984). – F. W. DEICHMANN, Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 1/2 (1969/89). – F. GUIDOBALDI, Le residenze imperiali della Roma tardoantica: Mélanges aO. (o. Sp. 718) 37/45. – W. HOEPFNER, Zum Typus der Basileia u. der königlichen Andrones: ders. / Brands 1/43. – W. HOEPFNER / G. BRANDS (Hrsg.), Basileia. Die P. der hellenist. Könige (1996). – A. HOFFMANN / U. WULF, Die Kaiser-P. auf dem Palatin in Rom. Das Zentrum der röm. Welt u. seine Bauten[2] (2006). – R. JANIN, Cple byz. (Paris 1950). – S. JAPP, Die Baupolitik Herodes d. Gr. Die Bedeutung der Architektur für die Herrschaftslegitimation eines röm. Klientelkönigs = Intern. Archäologie 64 (2000). – L. LAVAN, The praetoria of civil governors in Late Antiquity: ders., Research aO. (o. Sp. 736) 39/56; The residences of Late Antique governors. A Gazetteer: AntTard 7 (1999) 135/64. – L. LAVAN / L. ÖZGENEL / A. C. SARANTIS (Hrsg.), Housing in Late Antiquity. From palaces to shops (Boston 2007). – M. LUCHTERHANDT, Stolz u. Vorurteil. Der Westen u. die byz. Hofkultur im Früh-MA: Bauer 171/212. – M. MALASPINA, Gli episcopia e le residenze ecclesiastiche nella ‚pars orientalis' dell'impero romano: Contributi dell'Ist. di archeologia 5 (1975) 29/173. – W. MÜLLER-WIENER, Bildlex. zur Topographie Istanbuls. Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jh. (1977); Bischofsresidenzen des 4./7. Jh. im östl. Mittelmeer-Raum: Actes du XI[e] Congr. Intern. d'Archéol. Chrét. 1 (Città del Vat. 1989) 651/709. – I. NIELSEN, The gardens of the Hellenistic palaces: dies. (Hrsg.) 165/87. – I. NIELSEN u. a., Art. P.: NPauly 9 (2000) 168/85. – I. NIELSEN (Hrsg.), The royal palace institution in the first millennium BC. Regional development and cultural interchange between East and West = Monogr. of the Danish Institute at Athens 4 (Athens 2001). – D. I. PALLAS, Art. Episkopion: RBK 2 (1972) 335/71. – E. PAPI, Art. Palatium: LexTopUrbRom 4 (1999) 22/38. – U. REAL, Bischofsresidenzen in der Spätantike. Eine Unters. zu ihrer Struktur, Entwicklung u. Identifizierung, Diss. Münster (2012) (e-Veröff.). – C. RIZZARDI, L'episcopio di Ravenna nell'ambito dell'edilizia religiosa occidentale e orientale dal tardo antico all'alto medioevo: Atti e memorie della deputa-

zione di storia Patria per le provincie di Romagna 55 (2004) 147/75. – H. R. Seeliger / K. Krumeich (Hrsg.), Archäologie der antiken Bischofssitze 1. Die spätantiken Bischofssitze in Ägypten = Sprachen u. Kulturen des christl. Orients 15 (2007). – N. Sojc / A. Winterling / A. Wulf-Rheidt (Hrsg.), P. u. Stadt in severischer Zeit (2013). – M. A. Tomei / M. G. Filetici (Hrsg.), Domus tiberiana. Scavi e restauri 1990/2011 (Milano 2011). – P. Verzone, Palazzi e domus. Dalla tetrarchia al VII sec. (Roma 2011). – B. Ward-Perkins, Cple. A city and its ideological territory: G. P. Brogiolo / N. Gauthier / N. Christie (Hrsg.), Towns and their territories between Late Antiquity and the early MA = The transformation of the Roman world 9 (Leiden 2000) 325/45. – R. J. Wilson, The 4th-cent. Villa at Piazza Armerina (Sicily) in its wider Imperial context. A review of some aspects of recent research: v. Bülow / Zabehlicky 55/87. – U. Wulf, Die Pracht der Macht. Die röm. Kaiser-P. zwischen Luxus u. Repräsentation: Schwandner / Rheidt aO. (o. Sp. 704) 168/79. – U. Wulf-Rheidt, Die Entwicklung der Residenz der röm. Kaiser auf dem Palatin vom aristokratischen Wohnhaus zum P.: v. Bülow / Zabehlicky 1/18. – K. Ziegler, Art. Palatium: PW 18, 3 (1949) 5/81.

Hugo Brandenburg.

Palatinus s. Hofbeamter: o. Bd. 15, 1111/58.

Palindrom.

A. Allgemeines. Unter P. versteht man heute eine Zeichenfolge, die vorwärts u. rückwärts gelesen dieselbe Buchstabenfolge mit dementsprechend demselben, seltener eine andere Folge mit einem anderen, ebenfalls lesbaren, Wortlaut ergibt. Neben Formen, deren rückwärtige Lesung auf der Reihenfolge Buchstabe für Buchstabe basiert (hier als Buchstaben-P. bezeichnet), sind auch P. erhalten, bei denen in der Umkehr die einzelnen Wörter als solche gelesen werden müssen (hier Wort-P.). Antik ist das Wort in dieser Bedeutung nicht bezeugt. Als Terminus im Sinn der obigen Definition festigt es sich erst im Lauf des 19. Jh. – Als subliterarische Form sind P. nur selten u. zufällig belegt, über die Zeit ihres Aufkommens, ihre Verbreitung u. ihren Stellenwert im literarischen Leben sind sichere Angaben nicht möglich; der Mangel an Quellen in den ersten Jhh. nC. lässt sich nur durch vorsichtige Rückschlüsse von Zeugnissen des MA u. der frühen Neuzeit aus überbrücken. Literarisch gehören die P. in eine Reihe mit Gattungen wie **Abecedarius, Akrostichon (*Akrostichis), Figurengedicht (*Carmina figurata), *Cento, Versus serpentini u. Ä., bei denen der Reiz hauptsächlich in der zusätzlichen formalen Herausforderung liegt. Aber anders als bei diesen Gattungen bringt die Schwierigkeit, einen in beiden Richtungen lesbaren Text zu verfassen, es mit sich, dass P. sich meist auf ein oder wenige Wörter beschränken, so dass wirkliche literarische Formen nur in Ausnahmefällen zustandekommen. Dies gelingt dank der Flexibilität des Satzbaus am ehesten bei den Wort-P., wo die Aufgabe in der Wiederholung bzw. Variation des Metrums besteht. Sitz im Leben der P. scheint das Spiel in geselligem Kreis zu sein; Reihen wie Roma amor / Roma summus amor / Roma olim Milo amor / Roma tibi subito motibus ibit amor zeigen anschaulich, wie im Spiel das Ausgangsmaterial zu immer umfangreicheren Formen erweitert wurde. Auch regte die Seltenheit gelungener Beispiele zur mündlichen Weitergabe, zum Sammeln u. zum Wetteifern an. *Amulette mit P. u. magischen Quadraten sind dank ihrer materiellen Träger weitaus häufiger erhalten als ‚profane' Exemplare u. verzerren wahrscheinlich so das Bild. – Da magische Quadrate bereits aus dem 4. Jh. vC. bekannt sind (Mathys), sie aber die Erfahrung akrostichischer u. rückläufiger Lesbarkeit von Wörtern u. Texten voraussetzen, ist damit zu rechnen, dass P. wesentlich früher be-

kannt waren als die heutige Bezeugung erkennen lässt.

B. Bezeichnungen. Einen eindeutigen u. einheitlichen Terminus für P. scheint es weder im Griech. noch im Lat. gegeben zu haben.

I. Griechisch. Das in der Forschungsliteratur zumeist genannte u. auch im Neugriech. gebrauchte καρκίνος (‚Krebs', Pétridès 86) scheint nach der Deutung des Photios (lex. κ 193 [2, 360 Theodoridis]; auch Suda κ 397 [3, 35 Adler]) aufgrund seines Referats von Menanders Pseudherakles (ComAttFr 525 = frg. 415 [PoetComGr 6, 2, 250]) im Zusammenhang mit Versen ursprünglich wohl nur allgemein ‚rätselhaft' oder ‚rätselartig' bedeutet zu haben, Photios u. die Suda übersetzen mit ‚αἰνιγματώδης'; sie beziehen es auf den Tragiker Karkinos; Sinn hat eine solche Beziehung nur, wenn man mit F. Stoessl, Art. Karkinos: KlPauly 3 (1969) 122 einen Wortwitz Menanders vermutet. Auf P. angewendet findet es sich zB. nach Krumbacher 721_2 im Cod. Paris. gr. 1720 fol. 73v (15. Jh.; H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale 2 [Paris 1888] 129) bei den P. eines sonst unbekannten Rhetors Leon (s. u. Sp. 791): ‚Verse, die Krebse genannt werden, weil sie in beiden Richtungen, vom Anfang u. vom Ende her, zu lesen sind' (στίχοι οἱ λεγομένοι καρκίνοι διὰ τὸ ἀναγνώσκεσθαι ἑκατέρωθεν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ τέλους); auch L. Allatius, Excerpta varia Graecorum sophistarum ac rhetorum (Romae 1641) 398 = PG 107, 665f: Λεόντος τοῦ φιλοσόφου καρκῖνοι. – Die Beischrift ἀναστρέφοντα (‚Umkehrende') findet sich in der hsl. Überlieferung der Anth. Gr. 6, 314/20 bei den wortpalindromischen Distichen des Nikodemos aus Herakleia (H. Beckby, Anthologia Graeca 1 [1957] 614/6).

II. Lateinisch. ‚Versus recurrentes' sowohl für Buchstaben- wie Wort-P.: Sidon. Apoll. ep. 9, 14, 4 (3, 171 Loyen): ‚Diese sind ‘recurrentes’ (‘rückläufige’), die bei unverändertem Metrum u. ohne die Buchstaben von der Stelle zu bewegen wie vom Anfang zum Schluss, so vom Ende zur Spitze zu lesen sind'; ebd. 5 (3, 171f L.): ‚Auch die werden zu den recurrentes gezählt, die unter Beibehaltung des Metrums nicht Buchstabe für Buchstabe, sondern Wort für Wort umgekehrt werden' (s. unten zu versus reciproci bzw. anacyclici). Die Notwendigkeit der Erläuterung in einem Brief lässt vermuten, dass der Terminus nicht allgemein bekannt war. – Hrabanus Maurus greift in seiner declaratio zu in honor. s. crucis 1, 28, 15 (PL 107, 264C) zu der Umschreibung ‚ein Vers ..., der mit denselben Buchstaben gelesen u. rückwärts gelesen werden kann' (versus ... qui eisdem litteris legi et relegi potest). – Retrogradi: Christanus Campililiensis (1. Drittel 14. Jh.), tract. de versibus 1 (CC ContMed 19B, 471, 93f): ‚‘retrogradi (rückläufig)’ sind Verse, wenn ein Vers oder mehrere in derselben Anordnung, in der sie enden, vom Ende her zum Anfang wiederaufgenommen werden' (Retrogradi versus sunt, quando unus versus vel plures eodem ordine, quo terminantur, resumuntur a fine ad principium). Ebd. 2. 3 (479, 13f; 480f, 80/9; 486, 24f; 494, 305/10) werden für ‚retrogradi', ‚retrogradi per sillabas' bzw. ‚secundum litteras' sowohl Wort- wie Buchstaben-P. als Beispiele angeführt. Eine abweichende Definition in De cognitione metri (ca. 12. Jh.): M. Haupt / H. Hoffmann, Altdeutsche Blätter 1 (1836) 214: ‚‘Retrogradi’ werden die genannt, die mit derselben Wortverbindung, die der Anfang hatte, enden' (retrogradi nominantur qui eadem conpaccione verborum, quam principium habuit, terminantur; vgl. Christans v. Lilienfeld Definition der reciproci). – Als Beispiele für versus reciproci führt Aelius Festus Aphthonius metr. 3 (GrammLat 6, 113) elegische Distichen an, die bei rückwärtiger Lesung Wort für Wort dasselbe oder ein anderes Metrum ergeben; Verse auch anderer Metra, die rückläufig wiederholt werden, bietet Diomedes art. gramm. 3 (ebd. 1, 516, 24/517, 14); als Beispiel für eine ‚neuere' Art der reciproci bringt er ein Gedicht aus zwei elegischen Distichen, von denen das zweite das erste Wort für Wort rückläufig wiederholt u. wieder ein metrisch korrektes Distichon ergibt (ebd. 1, 517, 5/8). Ebenfalls auf Verse, die rückwärts gelesen dasselbe Metrum ergeben, könnte sich Martial. 2, 86, 1 carmen supinum beziehen (Friedlaender 278). – Eine andere Definition findet sich in De cognitione metri aO.: ‚‘reciproci’ werden sie genannt, wenn zwei gleiche Wörter in umgekehrter Reihenfolge in zwei Versen wiederholt werden' (reciproci appellantur cum due concordes dicciones conversa vice in duobus versibus repetuntur); davon unterscheidet sich die Christans v. Lilienfeld tract. de versibus 1. 2 (CC ContMed 19B,

471, 82/92. 481, 95/9): Verse, deren erster mit denselben Wörtern schließt, mit denen er begonnen hat (wie die retrogradi von De cognitione metri), u. deren zweiter sich mit dem ersten reimt. – Versus anacyclici findet sich als Bezeichnung für die Wort-P. eines Porphirius im Codex Salmasianus: Anth. Lat. 1, 1, 111f nr. 81 Riese / 1, 1, 65f nr. 69 Shackleton Bailey = Opt. Porf. carm. 28 (s. u. Sp. 790f).

C. Buchstaben- u. Wort-Palindrome. I. Nichtchristlich. a. Griechisch. Ob sich Martial. 2, 86, 2 nec retro lego Sotaden cinaedum tatsächlich auf Verse des Sotades aus Maroneia bezieht, die rückwärts zu lesen waren, ist wegen fehlender Beispiele schwer zu sagen; das Sotadicus est ex utraque des Diomedes art. gramm. 3 (GrammLat 1, 516, 27) bezieht sich jedenfalls nur auf das Metrum seines (lat.) Beispielverses, der, Wort für Wort rückwärts gelesen, wieder einen Sotadicus ergibt. Für den unbefangenen Leser erkennbar wird diese Lesbarkeit erst, wenn sie auch im geschriebenen Text sichtbar wird. So sind auf einem Pariser Papyrus aus Ghorân vom 3. Jh. vC. (PSorb. 72ᵛ; Com. adesp. frg. 52 [PoetComGr 8, 18]) 14 Verse eines metrischen Komödienprologs erhalten, in dem der ungerade Vers jeweils von dem darauf folgenden geraden in umgekehrter Wortfolge wiederholt wird, eine Art der Umkehrung, die Diomedes u. Aphthonius, auf Distichen bezogen, als reciproci bezeichnen u. die der von Anth. Lat. 1, 1 nr. 81 R./nr. 69 S. B. versus anacyclici genannten entspricht. Zeitlich nicht zu fixieren sind die Distichen eines Nikodemos aus Herakleia (Anth. Gr. 6, 314/20), die in der gleichen Art Wort für Wort rückwärts gelesen ebenfalls elegische Distichen ergeben.

b. Lateinisch. Das bisher älteste bekannte Zeugnis für ein lat. P. findet sich auf einer Ziegelplatte aus Aquincum vom Palast des Statthalters von Pannonia Inferior, wahrscheinlich vJ. 107/08 nC., nach den jüngeren Belegen ein daktylischer Pentameter: Roma tibi subito motibus ibit amor. Der Vers ist vor dem Brand in den feuchten Ton geschrieben (Hofmann 481f), dann teilweise getilgt u. von anderer Hand mit dem Sator-Quadrat (s. u. Sp. 796/802) überschrieben (Abb. u. a. bei Moeller Taf. 4). Für Sidonius Apollinaris (ep. 9, 14, 4 [3, 171 L.]) ist es ein alter Vers, den er als Beispiel eines versus recurrens zitiert (Pétridès 86f; Dölger 5, 61), ohne eine Sinndeutung zu versuchen. Der Autor der Versus Romae (inc.: Nobilibus quondam fueras) 12 (MG Poet. 3, 555f; 8./9. Jh.) versteht die motus als Umstürze u. deutet das P. als Vers auf den Niedergang Roms; in diesem Sinne übersetzt C. Fischer, Summa poetica (1967) 324: ‚All unsre Liebe zu Rom schwindet im Aufruhr dahin'. Eine ähnliche Deutung will R. Henke, Der Brief des Sidonius Apollinaris an Burgundio (epist. 9, 14) u. seine versteckte Zeitkritik: Hermes 135 (2007) 216/27 schon bei Sidonius finden. Zuletzt noch, ohne Kommentar, Christanus Campililiensis tract. de versibus 3 (CC ContMed 19B, 494, 310). Mit Belegen vom frühen 2. Jh. bis in die Neuzeit u. einem Verbreitungsgebiet von Pannonien bis Gallien kennzeichnet dieses P. die für die Gattung typische Form der literarisch nicht greifbaren Weitergabe über große Zeitspannen u. weite Räume hinweg. – In einem Ladenlokal (Raum XVI) eines Gebäudekomplexes unter S. Maria Maggiore in Rom, den Magi 59/68 versuchsweise mit dem macellum Liviae identifiziert, befinden sich an der NO-Wand auf einer nach einem Umbau aufgebrachten Verputzschicht zahlreiche *Graffiti, auch mit griechischen Buchstaben, die Castrén 71 aus paläographischen Gründen dem 3. Jh. zuweist (Magi 22 schlägt für den Umbau die 1. H. des 4. Jh. vor), darunter das P. Roma summus amor (Castrén 79 nr. 25; Hofmann 483; zu den hier gefundenen magischen Quadraten u. Sp. 798. 802). – Aelius Festus Aphthonius metr. 3 (GrammLat 6, 113, 11/25) bespricht elegische Distichen, die Wort für Wort rückwärts gelesen andere Metren ergeben (die Hexameter zB. Sotadeen [vgl. auch Quint. inst. 9, 4, 90], die Pentameter iambische Trimeter), u. die er als reciproci versus einführt. Als Beispiele für Verse, die dabei dasselbe Metrum beibehalten, zitiert er metr. 3 (GrammLat 6, 113, 24/114, 1) zwei Verse Vergils: Aen. 1, 8 u. ecl. 8, 96; dass aber diese Lesung in der Absicht Vergils lag, ist eher unwahrscheinlich. Als weitere Art dieser reciproci nennt er metr. 3 (GrammLat 6, 114, 1/10) Distichen, die, wie auch das ‚neuere' Beispiel des Diomedes u. im griech. Bereich die des Nikodemos aus Herakleia (s. o. Sp. 787), Wort für Wort rückwärts gelesen wiederum Distichen ergeben u. damit die Kunstfertigkeit des Komödienprologs PSorb. 72ᵛ (ebd.) noch überbieten. Ein Gedicht dieser Art eines Porphirius

(meist mit Optatianus Porfyrius identifiziert) ist im Cod. Salmasianus mit versus anacyclici überschrieben (s. o. Sp. 789), in dem verschiedene Götter mit Amor in Verbindung gebracht werden, ein Wort-P., dessen 32 Verse in acht Strophen zu je zwei elegischen Distichen angeordnet sind, deren zweites jeweils das erste in umgekehrter Wortfolge u. zugleich metrisch korrekt wiederholt.

II. Christlich. a. Griechisch. Aus frühbyzantinischer u. byzantinischer Zeit sind anonyme wie auch bestimmten Verfassern zugewiesene P. erhalten. Spezifisch Christliches enthalten nur wenige Beispiele, etwa die Anrufung Anth. Gr. 16, 387c, 2 u. ä.; das zu einem geistlichen Verständnis der Waschung, wohl beim Betreten einer Kirche, auffordernde P. ebd. 387c, 5 ist noch in späterer Zeit als Inschrift auf Weihwasserbecken verwendet worden (s. unten). Unter dem Namen Leons des Philosophen sind 26 P. überliefert (die Krumbacher 721 dem Kaiser Leon dem Weisen [886/912] zuschreibt), darunter Ὦ γένος ἐμόν, ἐν ᾧ μέσον ἐγώ, u. das zweizeilige Σοφὸς ἔγωγε ἤδη ὢν ἄνω ... (PG 107, 665fC nach Allatius [s. o. Sp. 787]; Anth. Gr. 16, 387c, 7f); Krumbacher 721 (,wertlose Spielerei') mit Anm. 2. Insgesamt sechs von ihnen sind auch anonym in der Anthologia Planudea erhalten (Anth. Gr. 16, 387c, 2/8), wovon eines darüber hinaus unter dem Namen eines Stylianos überliefert ist (s. unten). Es ist daher möglich, dass Leon nicht Verfasser, sondern Sammler dieser P. ist; nach dem bei Krumbacher 721_2 gegebenen Incipit der καρκίνοι des Cod. Paris. gr. 1720 fol. 73ᵛ (Νοσωσυὸς ἡ ἴαμα ~ Leo Philosoph.: PG 107, 665C, 6 = Anth. Gr. 16, 387c, 2 Νοσῶ· σύ, ὅς εἶ ἴαμα, Ἰησοῦ σῶσον) ist er vielleicht identisch mit dem dort als Verfasser genannten Rhetor Leon. – Weitere, noch unedierte anonyme Sammlungen von P. weist Krumbacher 721_2. 774 in mehreren byzantinischen Sammelhandschriften nach: Cod. Athen. 1093; Athous 3814 fol. 97; Bodl. Barocc. 68 fol. 150; Vatic. 114 fol. 98; Vatic. 459 fol. 274; Vatic. 1014 fol. 143; Vatic. 1357 fol. 43; Vindob. hist. gr. 106 fol. 142ᵛ, hier mit dem Incipit Ἀθλήσας ἤδη πώλῳ πηδήσας ἦλθα = Anth. Gr. 16, 387b, 1. Zehn P. gelangten in die Anthologia Planudea: ebd. 16, 387bc, wo sie keinem Verfasser zugeordnet sind; Text u. Übers. bei Beckby aO. (o. Sp. 787) 4 (1958) 508f. – Von den bei Allatius: PG 107, 665fC unter dem Namen Leons des Philosophen laufenden P. (Anth. Gr. 16, 387c, 2/8) wird 5 (Νίψον ἀνομήματα, μὴ μόναν ὄψιν) in der jüngeren epigraphischen Sylloge (Σᵀ) auch einem Stylianos zugeschrieben, den Preisendanz 133 (vgl. ders., Anthologia Palatina = Codd. Gr. et Lat. photographice depicti 15 [Leiden 1911] XXIIIf) mit Stylianos v. Neokaisareia (um 900) identifiziert (zur Zuweisung an einen κύρος στυλίτης vgl. F. Dübner, Epigrammatum anthologia Palatina 2 [Paris 1872] 642). Dieses in mehreren P.sammlungen überlieferte P. hat als Inschrift auf Wasserbecken weite Verbreitung gefunden; Dölger 5, 63; Kpel, Hagia Sophia, Wasserbecken im Atrium: Dübner aO. nach Ch. du Fresne du Cange, Constantinopolis Christiana lib. 3, 21: ders., Historia Byzantina (Paris 1680); Thessaloniki, Vlachon-(Vlatadon-?; 14. Jh.)Kloster, Inschrift eines Wasserbeckens: S. Eitrem, Varia: SymbOsl 26 (1948) 177f nr. 106 nach Mitteilung von Axel Bekke; Paris, Notre Dame, Weihwasserbecken: ,A marble benitier, vessel for holy water, is surrounded with what Alvarez has denominated a recurrent, or Cancrine verse, which forms the same words beginning at each end: Νίψον ...', s. oben (aus dJ. 1788 mitgeteilt in: The Gentleman's Magazine 68, 1 [1798] 199); für England spricht H. B. Wheatley, Of anagrams (Hertford 1862) 11 von ,very many fonts' u. nennt die Kirchen von Sandbach (Cheshire), Dulwich (Surrey) u. Harlow (Essex).

b. Lateinisch. Sidonius Apollinaris zitiert in ep. 9, 14, 4 (3, 171 L.) die P. Roma tibi subito motibus ibit amor (s. o. Sp. 789) u. vielleicht auch Sole medere pede, ede perede melos (von Ch. Lütjohann: MG AA 8, 167, 8f wohl zu Recht getilgt; wie bei dem Einschub an dieser Stelle im Cod. Matrit. Bibl. nat. Ee 102 [saec. X/XI]: Si bene te tua laus taxat sua laute tenebis [ebd.; Dölger 5, 61; Verf. ist Hucbald v. Saint Amand; MG Poet. 3, 612] handelt es sich wohl um die Ergänzung eines Schreibers aus seiner eigenen Kenntnis) ohne Sinndeutung als Beispiel(e) für versus recurren(te)s (Pétridès 86f; Dölger). Ebenso kennt Sidonius Wort-P., die er mit demselben Begriff bezeichnet, u. gibt als Beispiel ein eigenes Gelegenheits-Epigramm aus zwei elegischen Distichen, deren zweites das erste Wort für Wort rückläufig wiederholt (ep. 9, 14, 6 [3, 172 L.]; s. o. Sp. 788 zu Diomedes' ,neuerer' Art der reciproci); bescheiden schreibt er dazu, dass er annehme,

dass es zahlreiche Gedichte dieser Art von zahlreichen anderen Verfassern gebe (ebd. 9, 14, 5 [171]: qualia reor equidem legi multa multorum), ein singulärer Hinweis auf die Verbreitung derartiger Spielereien. Da Sidonius damit eine Frage seines Briefpartners Burgundio beantwortet, ist davon auszugehen, dass dieser durch eine ähnliche Erwähnung wie ebd. 8, 11, 5 (114), wo Sidonius recurrentes ohne jede Erklärung als Bezeichnung einer von dem Rhetor Lampridius verwendeten Versart gebraucht, zu seiner Frage veranlasst wurde; bei diesen recurrentes des Lampridius handelte es sich wohl ebenfalls um Wort-P. der zuletzt genannten Art. – Hrab. Maur. in honor. s. crucis 1, 28, 17 (PL 107, 261f) fügt in das Kreuz, das das Bildmotiv dieses Gedichts bildet, senkrecht u. waagerecht ein P. ein, auf das er in der zugehörigen declaratio (ebd. 264C) aufmerksam macht: In cruce vero antecedentis paginae est unus versus scriptus, XXVII litterarum, qui eisdem litteris legi et relegi potest in hunc modum: Oro te ramus aram ara sumar et oro. Ein veränderter Wortlaut ergibt sich bei rückwärtiger Lesung von ebd. 1, 27, 18 (257f. 260D). Entsprechend den anderen Gedichten dieses Werks sind sowohl die Buchstaben der senkrechten wie die waagerechte Zeile zugleich Bestandteile des Haupttextes des Gedichts. Auch der Wortlaut der P. für sich bezieht sich auf die Verehrung des Kreuzes durch Hrabanus, der sich in 1, 28 selbst unter dem Kreuz kniend dargestellt hat (ebd.). Eine Begründung für die Wahl eines P. oder eine Deutung gibt er jedoch nicht; die mühevolle Herstellung der Gedichte wie des gesamten Werks hat er wohl als meditative u. asketische Leistung verstanden (vgl. F. Brunhölzl, Gesch. der lat. Lit. des MA 1² [1996] 327). – Christanus Campililiensis gibt in seinem wohl für den Unterricht in seinem Kloster Lilienfeld zusammengestellten Tractatus de versibus jeweils eine kurze Definition der Versart u. anschließend einige Beispiele. Ebd. 2 (CC ContMed 19B, 480f, 80/99) legt er unter dem Lemma retrogradi ein ein- u. ein zweizeiliges Wort-P. (jeweils in beiden Leserichtungen wiedergegeben), unter retrogradi secundum litteras zwei Buchstaben-P. vor; darüber hinaus bilden ein Wort- u. fünf Buchstaben-P., eingeleitet mit sequens versus per sillabas retrogradatur: bzw. sequentes vero retrogradantur per litteras: den Schluss von ebd. 3 (19B, 494, 303/10). Woher er seine Sammlung gewonnen hat, ist nicht mehr auszumachen, doch das aus Aquincum bekannte P. Roma tibi (ebd. 310) u. die Satorformel (s. u. Sp. 796/802) in der älteren, mit ROTAS beginnenden Form (309), wie auch dass er diese nicht als magisches Quadrat erkennt (so die von W. Zechmeister edierte Hs.; einige spätere Hss. stellen die übliche Quadratform mit Sator-Beginn her; CC ContMed 19B, 520), kann darauf hindeuten, dass er auf wesentlich ältere, ähnlich ausgerichtete Sammlungen zurückgreift, die innerhalb des Schulbetriebs tradiert wurden. (Das von Zechmeister aO. 497 als Vorbild genannte anonyme De cognitione metri: Haupt / Hoffmann aO. [o. Sp. 788] 214, das sich auf die Summa Bernardi des Bernardus Silvestris [um 1100/60 oder 1178] stützen soll [Zechmeister aO. 497_4], bietet unter dem Titel retrogradi andere Verse u. nicht P.; s. o. Sp. 788.) Entsprechend dem Charakter seiner Beispielsammlung insgesamt gibt er auch für die P. keinerlei Bewertung oder Erläuterung.

III. Palindrome in der Magie. Ovid. met. 14, 300f beschreibt die Rückverwandlung der Gefährten des *Odysseus durch *Circe durch Berühren des Haupts mit der virga conversa, dem umgewendeten Zauberstab, u. ‚Sprechen von Worten, die den gesprochenen Worten entgegengesetzt sind' (verbaque dicuntur dictis contraria verbis). E. Riess, Étude sur le folklore et les superstitions: Latom 2 (1938) 176 schlägt unter Hinweis auf PGM² I 294f; III 659 vor, die verba contraria nicht als einen den ersten Zauber aufhebenden zweiten Spruch, sondern als Rückwärtssprechen des ersten zu verstehen. Dies würde in Analogie auch gut zu der Geste der virga conversa passen. Die Stelle würde so einen Teil der der Verwendung von P. in der Magie zugrundeliegenden Überlegungen verständlich machen: Zaubersprüche, die in beiden Leserichtungen gleich lauten, sind dadurch unaufhebbar (Sökeland 246). Es dürfte mit Riess aO. als sicher anzunehmen sein, dass sich Ovids verschlüsselte Schilderung an bei seinen Lesern verbreitete Vorstellungen von den Praktiken der Zauberer wendet. – Eine andere Anwendung von P. könnte auch dazu dienen, einen Zauber dadurch zu verbergen, dass die magisch wirksame Bedeutung nur bei rückläufiger Lesung erkennbar wird (Preisendanz

137). – In den erhaltenen Zauberpapyri aus Ägypten tauchen P. dieser Art jedoch selten auf. Hier u. auf den zahlreich erhaltenen magischen Intagli handelt es sich bei palindromischen Wörtern wohl meist um Götter- oder Dämonennamen, deren P.-Charakter, analog zu dem Symbol des Uroboros, die kosmische oder solare Macht des Namensträgers ausdrückt (ebd. 134/8; C. Bonner, Studies in magical amulets [Ann Arbor 1950] Reg. s. v.). Zu P. in Zaubertexten jüdischer Provenienz vgl. Goodenough, Symb. 2; Reg. ebd. 13, 154 s. v.

D. Magische Quadrate. (Der Begriff wird hier in seiner umgangssprachlichen Bedeutung gebraucht, ohne damit eine ausschließliche oder auch nur überwiegende Verwendung der Buchstabenquadrate in magischen Zusammenhängen suggerieren zu wollen.) Magische Quadrate sind P., deren Text (Zahlenquadrate werden hier nicht thematisiert) in soviele Zeilen mit gleichvielen Buchstaben abgeteilt ist, wie die einzelnen Zeilen Buchstaben haben, so dass die Buchstaben sich zu einem Quadrat anordnen lassen, dessen Zeilen u. Spalten sowohl waagerecht wie senkrecht mit derselben Lautfolge zu lesen sind. Gegenüber den einfachen P. sind bei den magischen Quadraten die Möglichkeiten, einen sinnvollen Text zustandezubringen, durch die höheren Anforderungen noch ein weiteres Mal eingeschränkt (zu den technischen u. linguistischen Voraussetzungen u. Grenzen Mathys 43/51). Bei einfachen Exemplaren bestehen die Zeilen aus einzelnen asyndetisch aneinandergereihten Wörtern, die (in rechtsläufig geschriebenen Sprachen) von der linken oberen Ecke aus waagerecht u. senkrecht zu lesen sind (Abb. 1; Kairo, Museum, Kalkstein-Ostrakon; W. E. Crum, Coptic monuments [Le Caire 1902] nr. 8147; 7. Jh.?). Komplexer sind Exemplare, die von allen vier Ecken aus zu lesen sind (Abb. 2; Pompeji, vor 79 nC.; CIL 4, 8297; Rom, Grabungen unter S. Maria Maggiore, Raum XVI, 3./4. Jh.: Castrén 72. 77 nr. 18). Die Schwierigkeit, ein solches Quadrat zu erstellen, steigt mit der Zahl der Zeilen bzw. Spalten (Mathys).

Α Λ Φ Α
Λ Ε Ω Ν
Φ Ω Ν Η
Α Ν Η Ρ

Abb. 1.

R O M A
O L I M
M I L O
A M O R

Abb. 2.

I. Vorderer Orient u. Judentum. Magische Quadrate sind schon früh auch im oriental. Bereich bezeugt. 1903 bzw. 1964 im Eschmuntempel von Sidon gefundene Marmorfragmente wahrscheinlich aus dem 4. Jh. vC. tragen ein vollständig erhaltenes sowie Reste weiterer magischer Quadrate in phönikischer Schrift (Mathys). Die Quadrate enthalten Götternamen; sofern der Fundort des 1964 gefundenen vollständigen Exemplars (wohl eine Favissa) u. seine Größe (0,195 × 0,18 × 0,08 m; ebd. 51) Schlüsse zulassen, könnte es sich um private Votive handeln. – Zu ägyptischen, babylonischen u. assyrischen Quadraten vgl. ebd. 76/88; schwer datierbare Beispiele (Amulette) aus dem samaritanischen u. jüd. Bereich ebd. 94/107.

II. Sator-Quadrat. (Dazu umfassend Hofmann; dort sowie bei Moeller 44/52 u. Mathys 183/200 weitere Lit.) Mit seiner für magische Quadrate seltenen Größe von 5 × 5 Buchstaben, mit seiner Lesbarkeit von jeder der vier Ecken aus in jeder Richtung u. seiner der Einbindung einer palindromischen Verbform verdankten Deutbarkeit als grammatisch korrekter Satz, der jedoch hinreichend kryptisch bleibt, um jeden, der will, dahinter einen tieferen Sinn vermuten oder behaupten zu lassen, scheint das Sator-Quadrat schon bald nach seiner Schaffung als exzeptionell wahrgenommen worden zu sein u. hat wohl auf jeder Ebene der Rezeption Reaktionen von verblüfftem Staunen bis zu mystischer Scheu hervorgerufen. Es muss jedem Scharlatan ein Leichtes gewesen sein, Leichtgläubige davon zu überzeugen, dass diese Eigenschaften Ausdruck der der Formel innewohnenden magischen Kräfte sind. Bis heute ist es das bekannteste Beispiel dieser Buchstabenspielerei u. in manchen Kreisen geradezu die Chiffre für verborgene *Magie schlechthin. Zur Verbreitung vgl. die umfangreiche Liste erhaltener Beispiele aus allen Bereichen bei Hofmann 480/99; zur Deutung in der Neuzeit ebd. 499/565.

R O T A S
O P E R A
T E N E T
A R E P O
S A T O R

Abb. 3.

S A T O R
A R E P O
T E N E T
O P E R A
R O T A S

Abb. 4.

a. Nichtchristlich. Die ältesten bekannten Exemplare des Sator-Quadrats sind zwei Graffiti in der älteren, mit ROTAS OPERA (Abb. 3) beginnenden Form, die in Pompeji gefunden wurden; damit erledigen sich schon aus chronologischen Gründen Spekulationen über seinen christl. Ursprung (Hofmann 549f; Dinkler, Miscellanea 220f; zusammenfassend Felber 110f); ebenso erledigen sich Herleitungen aus stoischem Gedankengut (Hommel; Bauer), weil sie von der Lesung SATOR AREPO (Abb. 4) ausgehen, die erst üblich wurde, als die Stoa längst keine prägende Bedeutung mehr hatte (s. unten) bzw. sie eine ganz willkürliche Bustrophedon-Lesung voraussetzen (vgl. Dinkler, Miscellanea 222f). – Aus lateinischen Vokabeln aufgebaut, liegt sein Ursprung im lat. Sprachraum, was auch die Fundorte der ältesten Zeugnisse (Beltz 130) u. die verschiedenen Anzeichen für Transliteration an griechischen Exemplaren bestätigen. Dass die ältesten Belege durchweg mit ROTAS OPERA beginnen, erweckt den Eindruck, dass der Schöpfer des Quadrats nach Erreichen des Ziels, die Lesung von jeder der vier Ecken aus in jeder Richtung zu ermöglichen, die Hände in den Schoß legte, eine tiefere Sinngebung also gar nicht anstrebte; die Möglichkeit, durch einfache Umkehrung der Zeilenfolge eine dem üblichen Sprachduktus besser entsprechende Lesung herzustellen, scheint erst in späterer Zeit entdeckt worden zu sein (s. u. Sp. 798). Zugleich macht der ROTAS-OPERA-Beginn die Entstehung des wohl als fiktiver Eigenname zu verstehenden AREPO als bloße Umkehrung von OPERA (vgl. auch Hofmann 548) verständlich, da die ihn enthaltende vierte Zeile erst geschaffen werden musste, als die zweite mit OPERA bereits geschrieben war (zu den zahlreichen anderen, sämtlich neuzeitlichen Deutungen ebd. 500/2). – Als nichtchristliche Zeugnisse müssen gelten: (1. 2.) die beiden pompejanischen Exemplare (vor 79 nC.; Hofmann 480f nr. 1 [M. Della Corte: RendicPont-Acc 12 (1936) 397/400 fig. 2]. 2 [CIL 4, 8623; Della Corte aO. fig. 1; Moeller Taf. 1a. b]), (3.) ein 1971 ohne datierbaren Zusammenhang in der Nähe von Conimbriga (Coimbra, Portugal) gefundener Ziegel, den der Ausgräber R. Étienne, Le ‚carré magique' à Conimbriga (Portugal): Conimbriga 17 (1978) 20 in das 1. Jh. nC. datiert (das durch zwei senkrechte Striche dargestellte E [ebd. mit est. V] entspricht den auf den von Della Corte aO. 399 fig. 2 abgebildeten aus Pompeji), (4.) das auf dem o. Sp. 789 erwähnten Ziegel aus Aquincum (um 107; Moeller Taf. 4; Hofmann 481f nr. 3), (5.) ein 1978 von C. Brisbane in Manchester, Deansgate in einem auf ca. 185 nC. datierten Fundzusammenhang entdecktes Fragment einer Amphore mit dem Rest eines eingeritzten ROTAS-Quadrats, heute im Manchester Museum, Inv.-nr. 1978. 1014 (Dinkler; Miscellanea Abb. S. 222), (6./9.) die vier aus Raum W 14 des Azzanathkona-Tempels von *Dura-Europos, den die Ausgräber als Schreibstube der röm. Garnison deuten (vor 256; Moeller Taf. 3; C. Hopkins: M. I. Rostovtzeff [Hrsg.], The excavations at Dura-Europos. Preliminary report of fifth season of work, October 1931/March 1932 [New Haven 1934] 152. 159/61; Hofmann 482 nr. 4/6), eins davon in griechischen Maiuskeln (F. E. Brown / M. I. Rostovtzeff: A. M. Bellinger / M. I. Rostovtzeff / C. B. Welles [Hrsg.], The excavations at Dura-Europos. Preliminary report of sixth season of work, October 1932/March 1933 [New Haven 1936] 486; Hofmann 482 nr. 7), (10.) das von Raum XVI unter S. Maria Maggiore in Rom (3./4. Jh.; Castrén 72. 77 nr. 18; Hofmann 482f nr. 8; s. o. Sp. 790) u. (11.) das aus Cirencester (Gloucestershire, England; Datierung ohne wirkliche Indizien in das 3./4. Jh.; Moeller Taf. 2; Hofmann 483 nr. 9). Die hier genannten Beispiele befinden sich (mit Ausnahme von Cirencester, das relativ sorgfältig in den Verputz geritzt ist, bei dem eine übergeordnete Absicht der Anbringung aber nicht schlüssig behauptet werden kann) auf Trägern, die nicht zu einer dauerhaften oder repräsentativen Ansicht geeignet sind (Conimbriga, Aquincum, Manchester), oder an leicht zugänglichen Stellen u. zusammen mit anderen bedeutungslosen Graffiti an Wänden (Rom, Dura-Europos) oder Säulen (Pompeji), wo sie ohne Schwierigkeiten von jedem zufällig Anwesenden hingekritzelt werden konnten (vgl. auch Dinkler, Miscellanea 220).

b. Christlich. Zwischen dem letzten nichtchristl. Zeugnis, das in das 3./4. Jh. datiert wird, u. dem wohl ältesten erhaltenen von Christen angefertigten Exemplar (s. unten) muss der Wechsel vom ROTAS- zum SATOR-Beginn stattgefunden haben (Hofmann 484f nr. 1). Die ersten erhaltenen Beispiele dieser neuen Fassung sind Amulette u. alle

mit griechischen bzw. koptischen Buchstaben geschrieben. Daran lassen sich Überlegungen schließen, ob der Wechsel der Lesung mit dem Übergang in einen anderen Sprachraum (doch setzt das Berliner Ostrakon bereits eine lat. Fassung voraus, s. unten), in einen anderen Sinnzusammenhang oder in eine neue Religion (dies vermutet G. de Jerphanion: RendicPontAcc 12 [1936] 403f) zusammenhängt, oder, wahrscheinlicher, ob der Zufall der Erhaltung das Bild bestimmt. Noch vom 9. bis zum 17./18. Jh. finden sich gelegentlich lateinische Zeugnisse mit ROTAS-Beginn, auch in linearer Schreibung (Hofmann 493f; zu Christan v. Lilienfeld s. o. Sp. 794), so dass eine semantische Differenzierung der beiden Versionen nicht stattgefunden zu haben scheint. Auch lässt die Übertragung in den griech. / kopt. Sprachraum durch einfache Transliteration es unmöglich erscheinen, dass für das Verständnis der Formel anagrammatische Auflösungen, wie sie zu einer späteren Zeit beliebt wurden (s. u. Sp. 801), eine Rolle spielten. Dass die Wiedergabe des lat. O bei den griech. Beispielen durch O (μικρόν) oder Ω (μέγα) nicht einheitlich ist, lässt vermuten, dass der Übergang vom lat. in den griech. Bereich nicht nur einmal u. an einer einzigen Stelle vollzogen wurde.

1. Griechisch. a. Amulette, Phylakterien u. Zaubertexte. Auf das Ende des 4. Jh. nC. datiert Beltz 129 aufgrund des Scherbens ein Ostrakon aus Ägypten in Berlin (Staatl. Museen, Papyrus-Slg. Inv. P 982), in griechischen Maiuskeln u. wegen eines Kreuzes an der linken oberen Ecke wohl christlich; es scheint als Amulett gedacht gewesen zu sein (Beltz 129; Hofmann 485). Die den Sinn u. die palindromische Lesung entstellende Transliterierung APETΩ, TENHT u. ΩTHPA zeigt, dass eine lat. Version mit SATOR-Beginn, die Verschreibungen von Π zu T, dass bereits eine griech. Zwischenstufe zugrundeliegt. – Unterschiedlich datiert wird ein bronzenes Amulett in griechischer Schrift u. in Verbindung mit eindeutig christlichen Elementen aus Kleinasien, seit 1907 im Kaiser-Friedrich-Museum, Berlin, heute verschollen (O. Wulff, Altchristl. u. mittelalterl. byz. u. ital. Bildwerke 1[2] [1909] 317 nr. 1669: 4./5. Jh.; Dölger 5, 57. 64; 3 [1922] Taf. 98 u. Hofmann 485 nr. 2: 6. Jh., doch könnten die Formen der Minuskel auf das 9. Jh. deuten; vgl. die Schriftbeispiele bei F. Blass, Paläographie, Buchwesen, Handschriftenkunde: HdbAltWiss 1 [1892] Taf. gegenüber S. 320). Formal sehr ähnliche Stücke von Thasos datiert W. Deonna, Talismans magiques trouvés dans l'île de Thasos: RevÉtGr 20 (1907) 364/82 in das 16./17. Jh.; Dölger 5, 64 hält spätantiken Ursprung für möglich; Hofmann 493; Moeller VIII. – Weitere Beispiele auf unterschiedlichen Trägern, zT. auch koptischer Herkunft, aus späterer Zeit u. oft mit beträchtlichen Verballhornungen sowie auch in linearer Schreibweise, bei Hofmann 485/7.

β. Namen von Hirten, den drei Magiern, Engeln u. a. Dass im 9./11. Jh. in der Kirchenmalerei Kappadokiens in Darstellungen der Geburt Jesu Hirten mit Wörtern aus dem Sator-Quadrat benannt werden (Belege bei Hofmann 490f), zeugt sicher für eine evtl. bereits lange Bekanntschaft mit ihm, doch muss dies nicht in jedem Fall für Inanspruchnahme magischer Bedeutsamkeit sprechen, denn Namengebungen dieser Art folgen den in volkstümlicher Erzählkunst gültigen Kriterien von Fremdheit u. Vertrautheit, Unverständlichkeit u. Euphonie. Dieses Prinzip wirkt auch bei den deutlich aus dem Sator-Quadrat gewonnenen Namen der drei Magier, die I. Casaubonus, De rebus sacris et ecclesiasticis (London 1614) 184 aus einer Heidelberger Hs. mitteilt: Ἄτωρ Σάτωρ καὶ Περατωρᾶς (S. Seligmann, Die Sator-Formel: Hess. Blätter für Volksk. 13 [1919] 181; Dölger 5, 59f; Hofmann 492), aber ebenso bei den anderenorts für sie erfundenen Namen Kaspar, Melchior u. Balthasar (Agnell. lib. pontif. 27, 88 [MG Script. rer. Lang. 335]), doch sind die Namen in der Heidelberger Hs. ausdrücklich als Zauber gegen den Biss giftigen Getiers ausgewiesen. – Ebenfalls dem Bedürfnis nach Verankerung in einer nicht definierten Tradition dürften die von Hofmann 487/90 mitgeteilten äthiop. Beispiele für Benennungen der Nägel des Kreuzes oder der fünf Wunden Christi sowie von Engeln mit an die Satorformel anklingenden Namen entspringen; dabei könnte man auch vermuten, dass hierdurch dem Satorquadrat die heilbringende Macht der Nägel oder Wunden bzw. die Hilfe der Engel mitgeteilt werden sollte.

γ. Sonstiges. In der Miscellanhandschrift mit u. a. allerlei magischen, esoterischen u. apokryphen Texten Cod. Paris. gr. 2511 (15. Jh. [Omont aO. (o. Sp. 787) 276; Hofmann 491

nennt das 13./14. Jh.]) fol. 60ᵛ ist der griech. Transkription eine Übersetzung beigefügt; sie ist der einzige bekannte Versuch einer Erläuterung vor den anagrammatischen Auflösungen des 17./18. Jh. (s. unten) u. den im 19. Jh. einsetzenden Deutungen. Die Übersetzung zeigt, dass ihr Verfasser die einzelnen Wörter als solche auffasste, u. schließt den Gedanken an anagrammatische Lösungen aus. Sie dürfte einzig der Sprachverschiedenheit geschuldet sein. Der sonstige Inhalt der Sammelhandschrift (nicht Bibelhandschrift, wie Hofmann aO. angibt; Omont aO. 275f) lässt für die Niederschrift u. die Übersetzung an esoterisches oder magisches Interesse denken (zu dem Text C. Wescher: BullSocAntFr 35 [1874] 152; Pétridès 87f; Dölger 5, 61f; Hofmann 491f). Dort ist AREPO mit ἄροτρον übersetzt; Lösungsversuche dazu zusammengestellt bei Dölger 5, 62, es dürfte sich jedoch eher um eine adhoc-Erfindung des Übersetzers handeln (wie Dölger greift Hofmann 492 die Lösung über eine [nicht bezeugte] Nebenform von arepennis / arapennis [ein (gallisches!) Feldmaß] auf, die der Übersetzer mit ‚Pflug' wiedergegeben habe; doch wäre in diesem Fall in der Vorlage statt der Form AREPO ein Akkusativ als Objekt des mit κρατεῖ übersetzten TENET gefordert [dessen Rolle aber bereits von ROTAS besetzt ist], was Hofmann mit dem Verständnis als asyndetische Verbindung umgehen will). – Zwei weitere Sator-Quadrate in byzantinischen Hss. des 14. Jh. nennt Hofmann 492 nr. 2f.

2. Lateinisch. Auch im lat. Sprachraum weist die Überlieferung der Sator-Formel eine Lücke vom 4. bis zum 9. Jh. auf. Die danach zu beobachtende Anbringung von Sator-Quadraten in dezidiert christlichen Zusammenhängen ist in ihrer Bedeutung ungeklärt (Hofmann 493/5). Das Weiterleben der Formel auch in linearer Schreibung (s. o. Sp. 800) macht es unwahrscheinlich, dass solche Fälle sich bereits auf ähnliche anagrammatische Auflösungen beziehen, wie sie 1627 der isländische Kleriker Gudmundur Einarsson mit der Lösung Satan operor te, operor te Satan versuchte u. dann bei Onomatologia curiosa artificiosa et magica oder ganz natürliches Zauber-Lexicon[2] (1764 [[1]1759]) 37f gleich mit zehn Beispielen von Satansbeschwörungen belegt sind (Hofmann 512), mit dem Resümee ‚Wer es versuchen mag, wird noch mehrere verständliche Sätze herausbringen, die alle eines Schlags sind'. Anagrammatische Auflösungen sind ihrer Natur nach immer sekundär, weil sie sich aus dem vom Quadrat vorgegebenen Buchstabenvorrat bedienen müssen; aus demselben Grund sind sie auch für jeglichen Inhalt offen, der sich mit den vorhandenen Buchstaben darstellen lässt. Doch könnten in diesen Fällen apotropäische Absichten angenommen werden. Einer der bekanntesten ist das Quadrat im Fußbodenmosaik des Altarraums der Pfarrkirche von Pieve Terzagni bei Cremona (ca. 11. Jh.; Sökeland 257f; Dölger 5, 58; Hofmann 494f; Moeller Taf. 5); weitere mittelalterliche u. neuzeitliche Exemplare aus Kirchen in Oberitalien u. Deutschland bei Dölger 5, 58f; Hofmann 495. Ebd. 495f u. bei Dölger 5, 58 Beispiele ähnlicher Zeitstellung auch in einer liturgischen Hs., wo sie als Wettersegen dient (A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA 2 [1909] 94f), sowie aus dem weltlichen Bereich.

III. Andere magische Quadrate. Schon aus Pompeji bekannt ist das Quadrat ROMA / OLIM / MILO / AMOR (CIL 4, 8297); ein weiteres Exemplar befindet sich in Raum XVI unter S. Maria Maggiore in Rom (s. o. Sp. 790; Castrén 72. 77 nr. 18; Hofmann 483) auf derselben Wand wie das ROTAS-OPERA-Quadrat; dort auch, in griechischen Maiuskeln, das Quadrat ΣΥΚΑ / ΥΔΩΡ / ΚΩΠΗ / ΑΡΗΣ (Castrén 72. 79 nr. 24). – Zusammen mit anderen Zaubertexten u. dem Sator-Quadrat finden sich das ΑΛΦΑ-ΛΕΩΝ-Quadrat (s. o. Sp. 795) sowie das Quadrat ΨΑΝ / ΑΥΩ / ΝΩΝ mehrfach auf Amuletten, auf Pergamentblättern oder Ostraka auch aus dem kopt. Bereich (Bsp. bei Hofmann 486f nr. 12a. 14f).

Für freundliche Hilfe bezüglich des Rotas-Quadrats in Manchester danke ich Bryan Sitch (Manchester), für Beratung im Zusammenhang mit arepennis / arapennis Jens Wagner, für hilfreiche Hinweise Elisabet Enß, Susanne Heydasch-Lehmann u. Christian Hornung in Bonn herzlich.

J. B. Bauer, Das Rotasquadrat. Sein Sitz im Leben: ‚A szent atyák nyomdokait követve', In memoriam Vanyó László (Budapest 2003) 25/35. – W. Beltz, Noch zwei Berliner Sator-Amulette: ArchPapForsch 24/25 (1976) 129/34. – P. Castrén, I graffiti del vano XVI: Magi 68/87. – E. Dinkler, Miscellanea Archaeologiae Christianae 1. Zwei Sator-Arepo-Neufunde:

TheolRundsch 46 (1981) 219/24; Signum crucis. Aufsätze zum NT u. zur christl. Archäologie (1967) 160/73. – DÖLGER, Ichth. – F. DORNSEIFF, Das Alphabet in Mystik u. Magie² (1925). – U. ERNST, Carmen figuratum. Gesch. des Figurengedichts von den antiken Ursprüngen bis zum Ausgang des MA = Pictura et poesis 1 (1991). – A. FELBER, Das Satorquadrat. Geheimcode im frühen Christentum?: Ch. Wessely / A. D. Ornella (Hrsg.), Religion u. Mediengesellschaft. Beiträge zu einem Paradoxon (Innsbruck 2010) 105/14. – L. FRIEDLAENDER, M. Valerii Martialis epigrammaton libri mit erklärenden Anm. (1886) 278f. – H. A. GÄRTNER, Art. P.: NPauly 9 (2000) 190. – H. HOFMANN, Art. Satorquadrat: PW Suppl. 15 (1978) 477/565. – H. HOMMEL, Schöpfer u. Erhalter. Stud. zum Problem Christentum u. Antike (1956). – K. KRUMBACHER, Gesch. der byz. Lit.² = HdbAltWiss 9 (1897). – F. MAGI, Il calendario dipinto sotto S. Maria Maggiore = MemPontAc 11, 1 (Città del Vat. 1972). – H.-P. MATHYS, Das Astarte-Quadrat (Zürich 2008). – W. O. MOELLER, The Mithraic origin and meanings of the ROTAS-SATOR square = ÉtPrélimRelOrEmpRom 38 (Leiden 1973). – I. OPELT, Rez. Hommel: JbAC 4 (1961) 163f. – S. PÉTRIDÈS, Les ,καρκίνοι' dans la littérature grecque: ÉchOr 12 (1909) 86/94. – K. PREISENDANZ, Art. P.: PW 18, 3 (1949) 133/9. – H. SÖKELAND, Zwei Himmelsbriefe von 1815 u. 1915: ZsVolksk 25 (1915) 241/59. – P. VEYNE, Le carré Sator ou beaucoup de bruit pour rien: BullAssBudé 1968, 427/60.

Gerhard Rexin.

Pallium.

A. Terminologie. (Zäch.) Zu unterscheiden sind zwei Bedeutungsmöglichkeiten (Baroin / Valette-Cagnac 519f. 525/7): Allgemein bezeichnet p. ein beliebiges Textilstück in Gestalt eines Tuches, bei dem es sich um eine Decke, einen Vorhang, Wandbehang o. ä. handeln kann (Zäch 136). In spezieller Verwendung meint p. einen dem griech. ἱμάτιον (Leroux 285/91; W. Amelung, Art. Himation: PW 8, 2 [1913] 1609/13) bzw. τρίβων (E. Schuppe, Art. Tribon: ebd. 6A, 2 [1937] 2415/9) entsprechenden, im Unterschied zur halbkreisförmigen Toga in Form einer rechteckigen Stoffbahn gewebten Mantel, der häufig, aber nicht ausschließlich, von Männern getragen wurde (Zäch 134f; s. u. Sp. 806). In beiden Bedeutungen ist p. bereits seit Naevius u. Plautus belegt (ebd. 133). – Diese doppelte Konnotation von p. lebt im christl. Sprachgebrauch fort (Blaise, Dict. 590; ders., Lexicon Latinitatis medii aevi [Turnholti 1975] 648; DuCange, Gloss. Lat. 6, 113/5; s. u. Sp. 817f). Diskutiert wird, ob bereits in außerchristlicher Tradition eine schal- bzw. schärpenartige Amtsinsignie als P. bezeichnet wurde bzw. inwiefern es profane Vorbilder für das in der Spätantike von Bischöfen getragene P. gibt (s. u. Sp. 807. 828). – Die etymologische Herkunft ist unsicher (Walde / Hofmann, Wb.³ 2, 238f s. v. palla; zu antiken Herleitungen: Baroin / Valette-Cagnac 520f; R. Maltby, A lexicon of ancient Latin etymologies [Leeds 1991] 445 s. v. p.).

B. Griechisch-römisch. I. Literatur. a. Tuch. Als p. können Handtücher (Petron. sat. 28, 2: palliis ex lana mollissima factis), Seidentücher (Apul. met. 10, 31, 1: pallio bombycino), Bettdecken (Cic. rep. 4, 4; Ovid. am. 1, 2, 2 u. ö.; Baroin / Valette-Cagnac 525/7), Polsterdecken (Varro ling. 5, 167: pallia opercula), Vorhänge einer Sänfte (Eutrop. 9, 18, 2: diductis lecticulae palliis),

Leichen- bzw. Grabtücher (Apul. met. 3, 9, 7; Epit. Alex. 113 [42 Thomas]: alveumque pallio purpureo ... cooperuerunt) sowie zu Ehren von Herrschern aufgespannte Banner (Hist. Aug. vit. Aurelian. 5, 3) bezeichnet werden. – Bezeugt ist auch die Bedeutung ‚Textilstoff' (Amm. Marc. 22, 9, 10: purpureum indumentum ex serico pallio).

b. Kleidungsstück (Mantel). 1. Herkunft. Einig ist man sich in der Antike über den griech. Ursprung des P., das als typisch griechische Kleidung angesehen wird (Plaut. Curc. 288: Graeci palliati; Baroin / Valette-Cagnac 527/30). Die nach griechischen Vorlagen verfasste röm. *Komödie wird als fabula palliata bezeichnet, offenbar weil die Schauspieler griechische Gewänder trugen; im Gegensatz dazu steht die fabula togata als Komödie mit genuin römischen Kleidungsstücken (Varro: Diom. gramm. 3 [GrammLat 1, 489]; Don. de com. 6, 5; Baroin / Valette-Cagnac 530/2; J. Blänsdorf, Das Drama: W. Suerbaum [Hrsg.], Hdb. der lat. Lit. der Antike 1 [2002] 144). Als römische Nationaltracht u. offizielle Kleidung eines röm. Bürgers gilt die Toga (F. W. Goethert, Art. Toga: PW 6A, 2 [1937] 1652f), dem P. als Ausdruck griechischer Kultur oder Tradition häufig gegenübergestellt (Cic. Phil. 5, 5, 14: modo palliati, modo togati; Sen. rhet. contr. 9, 3, 13; Quint. inst. 11, 3, 143 u. ö.).

2. Form u. Aussehen. (Kreis-v. Schaewen 249.) Im Unterschied zur halbkreisförmigen Toga (Dion. Hal. ant. 3, 61, 1: περιβόλαιον ... ἡμικύκλιον) gilt das rechteckige P. als ein einfacher anzulegendes u. bequemes Kleidungsstück (Tert. pall. 5, 3: pallio nihil expeditius), da es mit einem Schwung über dem Untergewand angelegt werden konnte. Die Schultern sind entweder frei oder bedeckt (ebd.); das P. reicht bis zu den Füßen herab (Quint. inst. 11, 3, 143). Es konnte eine Fibel verwendet werden (Tert. pall. 1, 1; Hist. Aug. vit. Prob. 4, 5: pallia Gallica duo fibulata). – Das P. war meist aus Wolle (Cic. nat. 3, 83: laneum p.) u. namentlich bei Philosophen schlicht im Aussehen (Fronto eloqu. 2, 11 [140 van den Hout]: p. philosophorum soloci lana). Es wird aber auch von kostbareren Ausführungen berichtet, etwa von purpurfarbenen (Cic. rep. 6, 2: palliis conchylio tinctis; Hist. Aug. vit. Prob. 10, 4 u. ö.) u. golddurchwirkten P. (Hist. Aug. vit. Car. 20, 4: pallio aurato; Kreis-v. Schaewen 250; Leroux 293). Bezeugt sind ebenso weiße (Apul. flor. 9) u. andersfarbige P. (Belege: Zäch 137, 32/44). In einem Edikt vom 16. I. 424 wird der Besitz von purpurnen P. untersagt, da der Purpur kaiserliches Privileg ist (Cod. Theod. 10, 21, 3).

3. Verwendung. Die einfache Handhabung des P. trug zu dessen weiter Verbreitung im röm. Raum entscheidend bei, so dass die Toga als Alltagskleidung allmählich verdrängt wurde u. offiziellen Anlässen vorbehalten blieb (Kreis-v. Schaewen 250f; Baroin / Valette-Cagnac 549): Während Cic. rep. 6, 2 noch von einer großen Anzahl von Menschen berichtet, die im P. das Forum betreten, wird seit Augustus im Zuge der Rückbesinnung auf traditionelle Werte die Toga dort wieder verbindlich (Suet. vit. Aug. 40, 5). Hadrian soll den Senatoren u. Rittern bei öffentlichen Auftritten den Gebrauch der Toga vorgeschrieben haben, mit Ausnahme der Rückkehr von Gastmählern, bei denen das P. ein gängiges Kleidungsstück war (Hist. Aug. vit. Hadr. 22, 2; Baroin / Valette-Cagnac 534/7; K. Vössing, Mensa regia [2004] 387f). Wem die Toga zB. aufgrund von Verbannung verboten war, der konnte ein P. tragen (Plin. ep. 4, 11, 3). – Der Terminus p. gibt auch griechisch τρίβων bzw. ἱμάτιον φαῦλον (Xen. mem. 1, 6, 2 u. ö.) wieder, einen ursprünglich von den Spartanern (Schuppe aO. 2416) u. in ärmeren sozialen Schichten (Vössing 176_{15}) verwendeten, dem ἱμάτιον sehr ähnlichen Mantel, von diesem unterschieden durch den rauen Stoff u. den Brauch, es meist ohne Untergewand zu tragen (Schuppe aO. 2417f). Er gilt als typisches Gewand von Philosophen (Plat. conv. 219b; Dio Chrys. or. 72, 2 [vgl. Vössing 178]; Epict. diss. 4, 8, 4 u. ö.; weitere Belege: Schuppe aO. 2417; vgl. zum Ursprung Vössing 177_{28}), namentlich der kynischen Wanderphilosophen (Plaut. Persa 123/5; Lucian. encom. Demosth. 48; Auson. epigr. 55, 1 [80 Green]; Aug. civ. D. 14, 20 u. ö.; *Kynismus), u. wird oft mit Bart, Stock u. Ruck- bzw. Schultersack (Vössing 177_{30}) als deren äußeres Kennzeichen genannt, Symbole für Bedürfnislosigkeit u. Autarkie (Cic. de orat. 3, 127; Sen. ep. 113, 1; Lact. inst. 3, 25, 6 u. ö.; Baroin / Valette-Cagnac 537/40; Vössing 175/9). Das Adjektiv palliatus dient vereinzelt als Epitheton griechischer Philosophen (Val. Max. 2, 6, 10: palliatus Pythagoras; vgl. Aug. civ. D. 13, 16). Betont wird jedoch, dass die äußere Erscheinungsform niemanden automatisch zum

Philosophen mache (Plut. Is. et Os. 3, 352C; Apul. flor. 7, 10; 9, 9; Gell. 9, 2, 4 u. ö.; Baroin / Valette-Cagnac 539; Vössing 181f). Das P. ist auch ein von Grammatikern u. anderen Gelehrten verwendetes Gewand (Suet. gramm. et rhet. 9, 6; Tert. pall. 6, 2; Baroin / Valette-Cagnac 541; Vössing 180_{47}). – Die bewusste Verwendung des P. als eines typischen griech. Kleidungsstücks durch einen Römer kann dessen Sympathie für griechische Kultur u. Philosophie ausdrücken: Scipio Africanus besucht während seines Aufenthaltes in Syrakus im zweiten Punischen Krieg das Gymnasium der Stadt, bekleidet mit dem P. samt den häufig dazu getragenen crepidae, leichten Schuhen, was kritisiert wurde (Liv. 29, 19, 12; vgl. für Tiberius Suet. vit. Tib. 13, 1; Baroin / Valette-Cagnac 544/6 sehen das p. hier als Ausdruck des otium). Auch Verres wurde Cic. Verr. 2, 4, 54 zum Vorwurf gemacht, dass er als Prätor u. somit als Vertreter römischer Staatsgewalt in Sizilien das P. trug (Baroin / Valette-Cagnac 546/8). Hist. Aug. vit. Marc. Aur. 2, 6 berichtet, dass *Marcus Aurelius im Alter von zwölf Jahren das P. als Zeichen seiner Hinwendung zur Philosophie angelegt habe. – Das P. diente im Besonderen Männern als Kleidungsstück, während das von Frauen getragene Gegenstück gewöhnlich palla genannt wurde (C. Zäch, Art. Palla: ThesLL 10, 1, 1 [1982/97] 119f; Leroux 292). Doch ist das P. auch als Mantel für Frauen belegt; Ulpian.: Dig. 34, 2, 23, 2 wird es explizit den vestimenta muliebria zugerechnet (weitere Belege: Zäch 135, 56/84).

c. Amtsinsignie. Wohl einziger außerchristlicher Beleg für p. in derartiger Verwendung ist Cod. Theod. 14, 10, 1 vJ. 382, worin die Kleiderordnung für verschiedene Amtsträger festgesetzt ist. Die officiales sollen über der paenula ein p. discolor tragen, das die Brust bedeckt. Hierbei scheint nicht an ein mantelförmiges Gewand gedacht zu sein, sondern an ein über dem Obergewand getragenes Amtszeichen. Ob es sich hierbei um eine dem bischöflichen P. ähnliche Schärpenform gehandelt hat, geht aus dem Text nicht hervor u. muss offen bleiben (F. Kolb, Röm. Mäntel: RömMitt 80 [1973] 97/105; Kreis-v. Schaewen 251). J. Wilpert versteht das im Kleidergesetz erwähnte P. als ein farbiges ,viereckiges Einsatzstück' (ταβλίον; Das ,P. discolor' der ,Officiales' im Kleidergesetz vJ. 382: Bessarione ser. 2, 9 [1905] 215/8) u. distanziert sich von seiner eigenen früher gegebenen Deutung, es handele sich um ein p. contabulatum, einen ,zu einer Art Schärpe zusammengefallteten Ueberwurf' (ebd. 215; vgl. ders., Die Gewandung der Christen in den ersten Jhh. [1898] 47f). – Die übrigen von Zäch 136, 4/20 zusammengetragenen Belege deuten eher auf einen Mantel hin, dessen purpurne Farbe als Zeichen kaiserlicher Autorität galt (Hist. Aug. vit. Alb. 2, 5: utendi coccini pallii facultatem u. a.).

II. Bildende Kunst. a. Das Pallium als Tuch. Die Fälle, in denen P. allgemein als Tuch oder zumindest nicht als Kleidungsstück zu verstehen ist (s. o. Sp. 804f), lassen sich in der Bildenden Kunst u. bei originalen Textilien nicht ermitteln. Es gibt keine optischen Merkmale, weder in der Form noch im Dekor der Textilien, die eine Identifizierung ermöglichen.

b. Das Pallium als Mantel. 1. Trageweise u. Identifizierung. Als Kleidungsstück ist das P. klar zu fassen. Den im Gegensatz zur Toga einfach um den Körper geschlungenen Mantel, von dem die röm. Schriftquellen berichten (s. o. Sp. 805), zeigen als frühe Beispiele u. a. ein Sarkophag von 150/60 in Paris (Louvre, Inv.-nr. Ma 475; Ewald 84. 135f A1 Taf. 1. 3; Palliatus evtl. als Sokrates charakterisiert), ein Kindersarkophag von ca. 160 nC. in Basel (Antikenmus. u. Slg. Ludwig, Inv.-nr. Lu 257; G. Koch, Die mythologischen Sarkophage 6 [1975] 106f nr. 73 Taf. 73/7. 114; Zanker / Ewald 74 Abb. 56) u. die severische Sitzstatue des M. Mettius Epaphroditus in Rom (Museo della Civiltà Romana, Inv.-nr. MCR 2011; Richter 3, 285 Abb. 2033; Vössing 174 Abb. 1). Diese Darstellungen bestätigen die äußerliche Übereinstimmung mit dem im Griech. Himation genannten Kleidungsstück (vgl. etwa ein attisches Grabrelief: M. Bieber, Entwicklungsgesch. der griech. Tracht [1934] Taf. 22 u. eine Statue in Neapel: ebd. Taf. 33). Grob geschätzt muss es sich beim P. um ein rechteckiges Gewebe von ca. 3 × 1,50 m gehandelt haben (bei einer Körpergröße von ca. 1,70 m). Das Gewand wird üblicherweise von links vorn über die Schulter nach hinten, über den Rücken diagonal zur rechten Hüfte u., nun wieder vorn, entweder diagonal hoch zur linken Schulter oder, häufiger, quer über den Körper zur linken Hüfte geführt (Croom 51). Es bedeckt auf diese Weise bei den Männern die ganze linke Seite, Hüften sowie

Oberschenkel u. lässt die Unterschenkel etwa zur unteren Hälfte frei. Meist ist das Ende des Rechtecktuches, das von der linken Schulter vorn herunterhängt, nicht zu sehen, da es vom anderen Ende überdeckt wird. Letzteres liegt dann in oft großer Fülle über dem linken Unterarm u. hängt an der linken Seite herab. Die Drapierung kann auch umgekehrt erfolgen, indem das links vorn herunterhängende Ende als oberste üppige Stoffbahn sichtbar ist u. den von der rechten Hüfte kommenden, nach hinten geführten Mantelteil überdeckt: so etwa beim Pädagogen in der Szene der sterbenden Alkestis auf einem Sarkophag in Rom von ca. 170/80 (Villa Albani, Inv.-nr. 140; D. Grassinger, Die mythologischen Sarkophage 1 [1999] 228 nr. 77 Taf. 75. 82; Zanker / Ewald 99f Abb. 83) u. bei *Mose, der das Quellwunder erwirkt, in der Malerei der röm. Domitillakatakombe (Arcosol 50; 2. H. 4. Jh.; N. Zimmermann, Werkstattgruppen röm. Katakombenmalerei = JbAC ErgBd. 35 [2002] 251; Wilpert Taf. 248). – Bisher wenig beachtet, vermutlich aber von weitreichender Bedeutung ist die Drapierung des ‚contabulierten P.' bzw. Himations, bei der, ähnlich der contabulierten Toga, der diagonal über die Brust geführte Saum zu einem steifen Band zusammengelegt ist. H. R. Goette hat dies für die Palla der Frau beschrieben (s. u. Sp. 813), B. Borg auch bei einigen männlichen Büsten. Sie schließt 112. 164f, anders als Goette, eine Toga dann aus (identifiziert also ein Himation bzw. P.), wenn die über die linke Schulter verlaufende Stoffbahn die oberste, unverdeckte ist (s. neben den o. genannten P.-Beispielen ein Relief aus Alexandria in Amsterdam, Allard Pierson Mus. Inv.-nr. 7868; Augenblicke 242f nr. 149). Borg nennt dafür u. a. Büsten in Ostia, im Londoner Kunsthandel, in Kairo u. in Malibu ($164_{110/4}$; Goette 148 L 14; 153 L 80. 83. 85) sowie ein Leichentuch in London (Parlasca nr. 413 Taf. 102, 3; vgl. zur Contabulation auch Paetz gen. Schieck 91). Die genannten Beispiele werden in trajanische bis mittelantoninische Zeit datiert u. seien hier erwähnt, auch wenn terminologisch die Unterscheidung zwischen Himation u. P. schwerfällt. Die Entstehung der Contabulation unabhängig vom Gewandtyp vermutet Goette 71/4 u. mit ihm Borg 165 in Ägypten in Verbindung mit der Kleidung von Serapispriestern. Besondere Folgen hat diese Drapierung dann, wenn sie, wie u. Sp. 828 erwogen wird, tatsächlich als Vorform des bischöflichen P. angesehen werden kann.

2. Träger. Die röm. Übernahme des einfach um den Körper geschlungenen Manteltuches aus Griechenland, des Himation, liegt einerseits in dessen einfacherer Trageweise begründet, andererseits aber auch in dem Wunsch, sich damit sichtbar auf die griech. Kultur beziehen zu können (s. o. Sp. 805; vgl. M. Harlow, Dress in the Historia Augusta: L. Cleland / M. Harlow / L. Llewellyn-Jones, The clothed body in the ancient world [Oxford 2005] 146f; Cleland / Davies / Llewellyn-Jones 92. 136f; Vössing, bes. 176f). Die frühesten entsprechenden Beispiele hierfür in der Bildenden Kunst zeigen die o. Sp. 808 genannten Sarkophage des 2. Jh. nC. Noch sind es selten die Verstorbenen selbst, die das P. tragen, sondern stattdessen zunächst Begleitfiguren des in mythologischem Kontext wiedergegebenen Toten, wie etwa der oben genannte Pädagoge u. der Silen, Erzieher des Dionysos (*Liber), im dionysischen Thiasos (Sarkophage in Baltimore, Walters Art Mus., Inv.-nr. 23.31; um 180/90 u. in den Musei Vaticani, Inv.-nr. 10428; um 200; Zanker / Ewald 148f Abb. 131f; 139 Abb. 121). – Im 3. Jh. nimmt dann die Darstellung von P. auch im profan-repräsentativen Zusammenhang zu, so etwa bei Verstorbenendarstellungen auf Musensarkophagen (zB. verschollener Sarkophag ehem. Lansdowne House, von ca. 230; Ewald 35f. 148 B2 Taf. 20, 1). Ein prägnantes Beispiel ist der sog. Brüdersarkophag in Neapel (Museo Archeologico, Inv.-nr. 6603; um 250 nC.; Ewald 54f; Zanker / Ewald 187 Abb. 169), der den Toten nicht nur in der Toga, sondern auch im P. wiedergibt (Figur unmittelbar links der Mitte). Deutlich ist hier das P. als Hinweis auf die besondere Bildung u. Gelehrtheit des Trägers eingesetzt (hieraus leitet sich in der Forschung die Bezeichnung des P. als ‚Philosophenmantel' ab; K. Pietzner, Bildung, Elite u. Konkurrenz [2013] 53f). Die Anzahl paganer Grabdenkmäler, auf denen Verstorbene im P. dargestellt sind, bleibt insgesamt jedoch begrenzt. J. P. Wild konnte nachweisen, dass das P. in den nordwestl. röm. Provinzen nicht üblich war (The clothing of Britannia, Gallia belgica and Germania inferior: ANRW 2, 12, 3 [1985] 385).

3. Dekor. Das P. wird meist einfarbig dargestellt, hauptsächlich weiß. Sollten die Wi-

ckelmäntel auf ägyptischen Mumienporträts auch für das tatsächliche Aussehen des P. sprechen, wurde für Männer ausschließlich Weiß verwendet (Augenblicke 25 Abb. 2; 43 Abb. 38; Kat.-nr. 34. 36. 59. 165; die farbigen Mäntel auf den Tafeln ebd. Kat.-nr. 49f. 86. 97 werden von den Bearbeitern als andere Mäntel [u. a. sagum] identifiziert; zur *Farbe von Manteltüchern auch Granger-Taylor, bes. 153/5; Paetz gen. Schieck 90f). – Das einzige Dekorelement des P., das außerdem vom späten 3. Jh. an sehr viel häufiger auftritt als früher (s. u. Sp. 812), sind die sog. Gammadia. Dabei handelt es sich um einzelne Zeichen, oft in der Form eines H, I, Λ, Z oder Γ; letzteres gab den Elementen den modernen Namen. Sie liegen, soweit bisher bekannt, immer am unteren Geweberand des Manteltuches oder in dessen Ecken u. damit auf den herabhängenden Zipfeln des P. Eine tiefere Bedeutung dieser Zeichen, jenseits des reinen Dekors, ist bisher nicht erwiesen. Während die ältere Forschung davon ausging, dass diese Zeichen auf das P. der Propheten u. Apostel in frühchristlichen Darstellungen beschränkt seien (K. Wessel, Art. Gammadia: RBK 2 [1967] 617. 619; C. Nauerth, Zur Herkunft der sog. Gammadia: Stud. zur spätantiken u. byz. Kunst 3, Festschr. F. W. Deichmann [1986] 113/9; vgl. die ravennatischen Mosaiken u. Sp. 826), sind mittlerweile auch frühere Belege auf P. bzw. Himatia im nichtchristl. Kontext nachgewiesen: zB. Wandmalerei mit Jason vor Pelias in Pompeji, IX, 5, 18 (heute Museo Nazionale in Neapel; H. Mielsch, Röm. Wandmalerei [2001] 146 Abb. 174); vereinzelt auf Mumienporträts ab claudischer Zeit (nach Borg 163_{96} befindet sich das derzeit früheste Exemplar auf einer Mumienmaske aus Hawara in Kairo, Ägypt. Mus., Inv.-nr. 33.126; C. C. Edgar, Cat. général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. N[os] 33101-33285. Graeco-Egyptian coffins, masks and portraits [Le Caire 1905] Taf. 7; spätes Bsp. [2. Viertel 3. Jh.] in München, Staatl. Slg. Ägypt. Kunst, Inv.-nr. 3; Augenblicke nr. 80); Mosaik in Nea Paphos, sog. Haus des Dionysos, Gammadion auf dem P. des Ikarios (spätes 2. / frühes 3. Jh.; K. M. D. Dunbabin, Mosaics of the Greek and Roman world [Cambridge 1999] 228 Abb. 240); Mosaik aus den Thermen von Batten Zamour, Tunesien, heute in Gafsa, Archäol. Mus., mit Schiedsrichter in P. in einer Ringkampfszene (4. Jh.; M. Khanoussi, Ein röm. Mosaik aus Tunesien mit der Darstellung eines agonistischen Wettkampfes: AntWelt 22, 3 [1991] 146/53; R. D. Pausz / W. Reitinger, Das Mosaik der gymnischen Agone von Batten Zammour, Tunesien: Nikephoros 5 [1992] 119/23). Die Lage dieser Zeichen im Gewebe ist so einheitlich u. nach jetzigem Wissensstand fast ausschließlich auf Mäntel begrenzt, dass auch kleinteiligere Gewebefunde mit ihnen als Teile eines P. bzw. Himations identifiziert werden können (s. u. Sp. 814. 816). – Der frühe Nachweis auf Originalgeweben in Palästina u. auf ägyptischen Mumienporträts legt die Vermutung nahe, dass die Gammadia in diesen Kulturkreisen (u. dann auf dem griech. Himation) entstanden. Zum häufigen u. typischen Dekor dieser Wickelmäntel wurden sie nach Ausweis der Darstellungen jedoch erst im Verlauf des 3. Jh., wenn sie u. a. in den Malereien der Synagoge von *Dura Europos u. in der röm. Katakombenmalerei zu fassen sind (s. u. Sp. 816. 825). Möglicherweise sollten die hauptsächlich griech. Buchstaben der Gammadia gerade im Römischen die Bezugnahme auf die griech. Kultur noch klarer unterstreichen.

4. Zeitliches Auftreten des Palliums in der Bildenden Kunst. Die voranstehenden Ausführungen zeigen, dass Belege für das P. in der Bildenden Kunst später einsetzen als in den Schriftquellen (in diesen vom 3. Jh. vC. an; s. o. Sp. 804). In der älteren Forschung (zB. M. Bieber, Roman men in Greek himation [Roman palliati]: ProcAmPhilosSoc 103 [1959] 374/417) sind die Mäntel der Gestalten einiger Statuen u. Reliefs der republikanischen Zeit als P. gedeutet worden. Diese Klassifizierung gilt aber spätestens seit der Untersuchung von Goette 20f als zugunsten der Toga revidiert, wie auch Ewald 14_{27} noch einmal bestätigt. Ist das bei der oben beschriebenen Contabulation zugrunde liegende Gewand richtig als P. klassifiziert, so sind im jetzigen Denkmälerbestand die ersten Beispiele im späten 1. / frühen 2. Jh. zu fassen. Vermutlich ist dies nicht nur auf unseren lückenhaften Denkmälerbestand zurückzuführen, sondern auch darauf, dass unter Augustus das Anlegen der Toga besonders propagiert wurde (s. o. Sp. 806). Dies muss gleichzeitig zu einer teilweisen Verdrängung des P. geführt haben. Sie lockerte sich erst allmählich wieder, als man begann, das P. als explizit griechischen Mantel u. be-

wussten Hinweis auf die griech. Kultur u. Philosophie zu verstehen. Etwa ab hadrianischer Zeit setzte sich das P. dann auch in den Darstellungen durch. Wie lange es tatsächlich getragen wurde, ist aus den bildlichen Wiedergaben nicht sicher zu erschließen (s. u. Sp. 827).

c. Die Palla. Auch Frauengestalten werden in ein einfaches Manteltuch gewickelt dargestellt, bei ihnen Palla genannt (s. o. Sp. 807). Die Drapierung geschieht ähnlich wie beim P. des Mannes, wie zB. die Frauengestalten auf der Ara Pacis (Croom Abb. 41; Cleland / Davies / Llewellyn-Jones 136f) zeigen. Eine besondere Drapierung, symmetrisch über beide Arme getragen, führt ein Leichentuch in New York vor (Metropolitan Mus. of Art, Inv.-nr. 09.181.8; Augenblicke 226 nr. 135, hier auf 65/80 nC. datiert). Nach Auskunft u. a. der Mumienporträts war auch die Palla meist einfarbig. Hier standen aber im Gegensatz zum weißen P. der Männer zahlreiche Farben zur Verfügung (vgl. ebd. nr. 13. 16. 45. 60. 116. 227; Granger-Taylor; Paetz gen. Schieck 87/9; auch für diese Mäntel ist allerdings eher der Begriff Himation vorzuziehen). Die Palla ist ikonographisch ohne Unterbrechung von republikanischer Zeit (Relief in der Villa Doria Pamphili, Rom: Goette 110 nr. A b 80 Taf. 3, 1) bis ins FrühMA (Reliefs in S. Maria in Valle, Cividale: J. Poeschke [Hrsg.], Die Skulptur des MA in Italien 1 [1998] 23) nachzuweisen (vgl. auch Croom 89/91) u. damit wesentlich länger als das P. der Männer. – Auch für die Palla wird vereinzelt die contabulierte Form diskutiert (s. o. Sp. 809; Goette 71/4; Borg 112f), wie sie zB. das Gewand der Mutter auf dem Grabrelief des Aurelius Mucianus u. seiner Frau Aelia Lucia mit ihren drei Söhnen zeigt (Musei Vaticani, Inv.-nr. 854; Goette 61f. 145f nr. D 15 Taf. 43, 1; gallienisch; weitere Bsp. ebd. 72_{359f}). Möglicherweise werden hiermit auch bei Frauendarstellungen in Angleichung an die immer auffälliger werdende Contabulation bei der Toga des Mannes ein besonderer Repräsentationswille u. ein hoher Stand zum Ausdruck gebracht (nach ebd. 72 gibt es schon seit flavischer Zeit Darstellungen). Zu erwägen ist aber vor allem, ob diese Pallaform in Zusammenhang mit einer kultischen Funktion der Trägerinnen steht, worauf einige Darstellungen von Isisdienerinnen, die Goette 72f in diesem Zusammenhang bespricht, verweisen könnten. Wie beim contabulierten P. der Männer ist dann eine Verbindung dieser Gewandformen mit dem späteren, streifenförmigen bischöflichen P. zu diskutieren (s. u. Sp. 828). Schwer von der Contabulation zu unterscheiden sind bei Büsten Darstellungen, die Frauen wohl mit einer Schärpe angetan zeigen, so auf dem Mumienporträt einer Isisdienerin in Baltimore (Walters Art Museum, Inv.-nr 32.4; Parlasca 88. 112f Taf. 34, 1 nr. 141; B. Borg, Der zierlichste Anblick der Welt [1998] 69 Abb. 83). Diese weisen möglicherweise ebenfalls auf eine Vorform des bischöflichen P. hin.

III. Originale. Die Form des P. oder der Palla, nämlich als eines ungegliederten Rechtecks, das über keine runde oder halbrunde Form, keine Ärmel, Frontnaht (wie bei der Paenula) o. ä. verfügt, bringt es mit sich, dass das Gewand äußerst schwer im originalen, meist stark fragmentarischen Denkmälerbestand zu bestimmen ist. Bisher lassen sich derartige Mäntel nur feststellen, wenn der typische Dekor mit Gammadia erhalten blieb. Dies steht beispielsweise bei Fragmenten aus dem historischen Palästina (s. u. Sp. 816) u. bei Funden in Qasr Ibrim in Nubien zur Diskussion. Bei letzteren handelt es sich um Funde aus Ballana u. Qustul des mittleren 4. / späten 6. Jh. (X-Group), aus teils christlichem, teils nichtchristlichem Kontext (Ch. Mayer Thurman / B. Williams, Ancient textiles from Nubia [Chicago 1979] 42. 90 nr. 69; 109 nr. 108; 123 nr. 137. 139; 132 nr. 156; 139 nr. 172). Ob die Mäntel in diesen Landstrichen als P. bezeichnet wurden, lässt sich allerdings bisher nicht bestimmen.

C. Jüdisch. I. Terminologie. Die jüd. Quellen verwenden zahlreiche Termini, die sich auf mantelartige Gewänder beziehen: Neben dem kultisch geprägten Begriff ṭallit̠ (‚Gebetsmantel‘ [Levy, WbTalMidr 2, 160]) sind auch u. a. me‘il (‚talarartiger Obermantel‘ [ebd. 3, 191]), gelima’ (‚Mantel, Hülle‘ [ebd. 1, 336]), ma‘aṭepet̠ (‚Hülle, Tunika‘ [3, 189]) u. ‘aṭipā (‚Überwurf, Hülle‘ [3, 637]) zu nennen. – Über das Vorkommen des Lehnworts pallion in den tannaitischen u. rabbin. Werken herrscht kein Konsens. Ist die Buchstabenreihe p-(j)-l-j-w-n/m/s tatsächlich bezeugt (allein für die tannaitische Lit. vgl. Niddah 8, 1; Kelim 29, 1; Sifra Metsora Pereq 5, 9 zu Lev. 14, 44 [74c Weiss; dt.: J. Winter, Sifra (Breslau 1938) 411]), bleibt die Frage nach ihrer plausiblen Lesart offen. Eine mögliche

Vokalisierung ist pilion / pilios: Dabei könnte es sich um ein Lehnwort aus πῖλος (so Levy, WbTalMidr 4, 37) bzw., orthographisch wahrscheinlicher, aus πιλίον (S. Krauss, Griech. u. lat. Lehnwörter in Talmud, Midrasch u. Targum 2 [1899] 448) handeln, das einen Filzhut bezeichnet (die Form pilios könnte nach ebd. mit φελώνης = φαινόλης, ‚Mantel', verbunden werden). Eine weitere mögliche Vokalisierung ist pal(l)ion / pal(l)ium: Dabei dürfte man von einem Lehnwort aus πάλλιον / p. ausgehen (M. Jastrow, A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature [1950] 1181; Ch. Albeck, Einführung in die Mischna [1971] 383), womit eine Art von Mantel bezeichnet wird. Ebenso umstrittene Varianten dieses Lehnworts sind 'apilion (aus πιλίον [Levy, WbTalMidr 1, 142; Krauss aO. 106], ‚Filzmütze') bzw. 'apal(l)ion (aus πάλλιον bzw. p. [Jastrow aO. 105; vgl. auch Krauss aO. 109], ‚Mantel'). Aus den folgenden orthographischen u. semantischen Anhaltspunkten könnte die Lesart pa(l)ion statt pilion vorzuziehen sein: a) Für die in Frage kommenden Mischnastellen (Niddah 8, 1 u. Kelim 29, 1) hat das Ms. Kaufmann die Schreibweise pljwn: Dies könnte gegen die Lesart pilion sprechen, für die man eine scriptio plena (pjljwn) hätte erwarten dürfen (dazu M. H. Segal, A grammar of Mishnaic Hebrew [Oxford 1927] 26); b) Semantisch betrachtet, liest man pilion (‚Filzmütze') statt pal(l)ion (‚Mantel, Tuch'), würde die Kelim 29, 1 bezeugte Wendung pilion šel ro'š (wörtlich: ‚Filzmütze des Kopfes') eine unnötige Wiederholung ergeben (vgl. aber die von Lewy, WbTalMidr 4, 37 vorgeschlagene Übersetzung ‚Filzhut zur Kopfbedeckung'). Der Pleonasmus könnte durch die Lesung pal(l)ion statt pilion leicht aufgehoben werden, denn mit pal(l)ion šel ro'š (wörtlich: ‚Mantel des Kopfes') kann konsequent ein Kopftuch bezeichnet werden. In diesem Rahmen könnte man für das fragliche Wort pljwn die Bedeutung ‚Tuch, Mantel' vermuten, was mit dem semantischen Spektrum des lat. Lexems p. durchaus verträglich ist. Das Vorkommen des Lehnwortes pal(l)ion ist demnach, wenigstens in den tannaitischen Schriften, durchaus plausibel. Offensichtlich handelt es sich dabei jedoch um keinen gängigen Terminus, dessen konkrete Bezugnahme anhand der spärlichen Belege auch nicht näher bestimmt werden kann. Unter den Lehnwörtern ist noch piwla' / pawla' (aus palla oder p.: ‚Oberkleid, Staatskleid' [Levy, WbTalMidr 4, 13]) zu erwähnen. Die Quellen weisen auf kein Lehnwort aus der griech. Bezeichnung ἱμάτιον hin (Krauss aO. 664).

II. Symbolik. Gen. Rabbah 36, 6 zu Gen. 9, 23 (dt.: Wünsche, BR 1, 2, 162) wird die Bedeckung der Blöße des *Noe durch seine Söhne Sem u. Jafet dahingehend gedeutet, dass Sem als erster damit begann u. deshalb das ṭallit, den jüd. Gebetsmantel, erhielt u. Jafet als Stammvater u. a. der Griechen das P. (pawla' [Levy, WbTalMidr 4, 13]); dies mag als Begründung dafür gedient haben, dass die Nachkommen Sems Anspruch auf die religiöse Führung haben (H. Aly, Die Noahgeschichte in rabbin. Lit. u. bei Koraninterpreten, Diss. Duisburg-Essen [2007] 167f [e-Veröff.]).

III. Palliumähnliche Manteltücher in der jüd. Kunst u. in jüd. Fundkontexten. Im jüd. Kontext gibt es Darstellungen wie auch originale Gewebefunde, die auf einen dem P. bzw. Himation sehr ähnlichen Manteltyp schließen lassen. Dies hat für die Mitte des 3. Jh. nC. bereits C. H. Kraeling anlässlich seiner Untersuchung zu den detailreichen Malereien der Synagoge von Dura Europos herausgestellt (360. 371/5; jüngst dazu Hoss, bes. 98/103). In der Folge bestätigten dies zahlreiche Bearbeiter weiterer Textil-Fundkomplexe, sogar für die Zeit bereits vom späten 1. Jh. nC. an (Masada, spätes 1. Jh.; Sheffer / Granger-Taylor 172 Abb. 27; 199/201 Abb. 87/9 Farbtaf. 6a; Cave of Letters, mittleres 2. Jh.; Yadin 219/32; Borg 163; Khirbet Qazone, südöstl. des Toten Meeres, frühes 2. Jh.; H. Granger-Taylor, Textiles from Khirbet Qazone and the Cave of Letters, two burial sites near the Dead Sea: Riggisberger Ber. 13 [2006] 113/31, bes. 114f). Entscheidend für die Identifizierung selbst kleinerer Gewebefragmente als Mantel waren dabei die bereits o. genannten eingewebten Gammadia, die beispielsweise die Maler der Durener Synagoge geradezu ostentativ wiedergegeben haben (zB. Kraeling Taf. 52f. 56. 61f. 64/6. 71). – Dieser Befund weist darauf hin, dass auch im Osten der Wickelmantel mit Gammadia sehr beliebt u. verbreitet war u. bereits früh nachweisbar ist. Im griech. Sprachraum erscheint seine Bezeichnung als Himation jedoch als die wahrscheinlichste. Das ist auch für den jüd. Bereich an-

zunehmen, selbst wenn sich hier im Hebräischen vereinzelt das Lehnwort πάλλιον ermitteln lässt (s. o. Sp. 814). Unter dem vorliegenden Stichwort wird deshalb auf diese Darstellungen u. Originale nicht weiter eingegangen.

D. Christlich. I. Literatur. a. Tuch. (Zäch 136, 67/84.) Wie bereits im außerchristl. Sprachgebrauch (s. o. Sp. 804) kann der Terminus P. allgemein ein ver- bzw. umhüllendes Textilstück unterschiedlicher Größe bezeichnen. Ex. 36, 18 Vulg. wird das aus Einzeldecken hergestellte Zelt des Wüstenheiligtums (hebr.: ʾohel) mit p. übersetzt. Auch der Schleier einer Witwe (Conc. Tolet. vJ. 656 cn. 4 [5, 525/7 Martínez-Díez / Rodríguez]) oder einer gottgeweihten Jungfrau (Vit. Aldeg. 17 [MG Script. rer. Mer. 6, 88]) kann P. genannt werden. Darüber hinaus dient dieser Terminus u. a. als Bezeichnung für Altardecken, vielleicht auch Antependien (Vict. Vit. 1, 39; Iust. ep. ad Horm.: Coll. Avell. 187, 6 [CSEL 35, 2, 645]: duo pallios holosericos ad ornamentum altaris; Lib. pontif. 78, 2 [1, 343 Duchesne]; J. Braun, Der christl. Altar 2 [1924] 11f. 21/7) sowie für kostbare Büchereinbände (Eus. Emes. serm. 19, 20 [2, 60 Buytaert]: libros [scil. prophetarum] purpureis palliis [scil. vos] honoratis) oder später auch Wandbehänge in Kirchen (Alcuin. carm. 88, 9 [MG Poet. 1, 309]). Solche u. ähnliche Funktionen dürften auch die in Listen von Schenkungen an Kirchen bzw. Bischöfe oder in Zusammenstellungen von Kircheninventar erwähnten P. besessen haben (Donatio Tiburt. vJ. 471: 1, CXLVII, 5/13 Duchesne; Greg. M. ep. 1, 66; 7, 37 [CCL 140, 75. 502] u. ö.).

b. Kleidungsstück (Mantel). P. wird nicht nur in Entsprechung zum griech. ἱμάτιον, sondern auch als allgemeiner Oberbegriff für ein mantelartiges Obergewand verwendet, unter dem verschiedenste Gewandungen wie Toga, Paludamentum u. a. subsumiert werden (Isid. Hisp. orig. 9, 24f: de palliis virorum bzw. feminarum). – Mit dem Terminus p. werden in den lat. Bibelübersetzungen unterschiedliche Bezeichnungen für Kleidungsstücke wiedergegeben, zB. ἱμάτιον (Gen. 9, 23; 39, 12 Vulg. u. ö.; Mt. 5, 40), παρεμβολή (Num. 4, 5), θέριστρον (Cant. 5, 7 Vulg.), στολή (Gen. 41, 42 Vet. lat. [cod. 101]; Vulg.: stola). – Das wohl älteste Zeugnis für die Verwendung eines P. bzw. τρίβων durch einen Christen dürfte Iustin. Mart. dial. 1, 2; 9, 2 vorliegen, wo *Iustinus Martyr erwähnt, dass er einen Philosophenmantel trägt (vgl. Komm. zSt. mit weiteren Belegen: P. Bobichon, Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon 2 [Fribourg 2003] 571).

1. Tertullian, De pallio. (CCL 2, 733/50; Komm.: A. Gerlo, Q. S. Fl. Tertullianus, De pallio [Wetteren 1940]; V. Hunink, Tertullian De Pallio [Amsterdam 2005]; M. Turcan: SC 513 [Paris 2007] 76/225; Lit.: J.-C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique [Paris 1972] 443/78; G. Schöllgen, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristl. Gemeinden am Bsp. Karthagos zZt. Tertullians = JbAC ErgBd. 12 [1984] 176/84; Tränkle; Turcan aO. 7/71.)

a. Inhalt. Tertullian setzt sich in dieser kurzen, wohl zwischen 205/11 (Tränkle 456f; Turcan aO. 19/28) entstandenen Schrift mit dem vermutlich von einigen Einwohnern *Karthagos gegen ihn erhobenen Vorwurf auseinander, dass er die Toga zugunsten des P. aufgegeben habe. Er hält entgegen, dass dieses das ursprüngliche Gewand der Karthager gewesen sei, bevor sie erst spät die röm. Toga übernommen hätten. Nach einer längeren Erörterung über den allgemeinen Wandel in Natur u. Kultur (2, 1/4, 10) streicht er die Vorzüge des P. heraus, die er teilweise diesem selbst in Form einer Prosopopoiie in den Mund legt (5, 1/6, 2): Es sei einfacher anzulegen sowie angenehmer zu tragen als die Toga (5, 1/3). Überdies sei das P. ein Gewand, welches für den Rückzug aus dem öffentlich-politischen Leben stehe u. den Verzicht auf jegliche Geltungs- sowie Genusssucht u. Grausamkeit demonstriere, die sich bei den Trägern der Toga so häufig finde. Das P. sei demgegenüber die Tracht nicht nur der Philosophen, sondern auch der *Lehrer, Rhetoren, Ärzte, Dichter u. a., also solcher Menschen, die sich der liberalitas studiorum widmeten. Tertullian schließt mit dem Ausruf, dass das P. nun von einer besseren Philosophie (melior philosophia) für würdig befunden worden sei, da es von einem Christen getragen werde.

β. Literarische Gattung u. Intention. Beide Aspekte werden in der Forschung kontrovers diskutiert (Forschungsüberblick bei Tränkle 457). Zum einen steht pall. literarisch wohl in der Tradition von in der zweiten Sophistik recht beliebten epideiktischen Lobreden auf unbedeutsame Gegenstände oder Sachverhalte, wie diese von

Dion v. Prusa, *Lukian v. Samosata u. a. erhalten sind (ebd. 456; Vössing 179). Zum anderen wird man diese Schrift als apologetisches Werk zu interpretieren haben, in dem das Christentum als Überbietung antiker Philosophie verstanden wird (F.-R. Doumas, Les attitudes de Tertullien devant la philosophie et les philosophes, Diss. Lyon [1995] 263; Turcan aO. 51; A. Wlosok: HistWbPhilos 7 [1987] 626f). Greifbar wird dieser Aspekt jedoch erst am Ende der Schrift (pall. 6, 2). Das Werk wendet sich vermutlich vor allem an literarisch geschulte u. interessierte Zeitgenossen, womit auch der sehr gekünstelte, an Apuleius erinnernde Stil u. die auf vielen mythologischen u. historischen Anspielungen basierende literarische Technik korrespondieren dürften (Tränkle 457). – In der Wahl des P. knüpft Tertullian vor allem an dessen Verwendung durch Philosophen an (s. o. Sp. 806). Nicht nur das symbolische Ablegen u. die Verweigerung der Toga, für Tertullian als vermutlichem Angehörigen des ordo equester (Schöllgen aO. 189) ein ‚Verstoß gegen die röm. Kleiderordnung' (Vössing 180), sondern auch das Tragen des P. als ein Symbol der Hinwendung zur Philosophie bewirken eine positive Veränderung im ethischen Verhalten (pall. 5, 1; Turcan aO. 193; Pietzner aO. [s. o. Sp. 810] 156/8). Dieser Fortschritt besteht in der konsequenten Abwendung vom politischen Leben u. dem mit diesem häufig verbundenen moralischen Fehlverhalten sowie einer Zuwendung zu einer den Wissenschaften gewidmeten, geistigen Lebensführung, die überdies die Freiheit zur Sittenkritik beinhaltet (pall. 5, 1: medicinas moribus dicere; Turcan aO. 39/44). Das Christentum (divina secta ac disciplina) wird als melior philosophia bezeichnet, weil es diese an sich schon beachtliche Leistung der antiken Philosophie überbiete, so dass dem P. als typischem Philosophengewand aufgrund der Verwendung durch einen Christen eine noch größere Ehre als bisher zuteil werde, ohne hierdurch eine ‚spezifisch christl. Qualität des P.' (Vössing 180) installieren zu wollen (pall. 6, 2; Turcan aO. 44/51).

2. Mönchsgewand. (P. Oppenheim, Das Mönchskleid im christl. Altertum [1931] 104/19.) Auch der von Mönchen u. Asketen getragene Mantel wird P. genannt (Hieron. vit. Paul. 12 [SC 508, 170]; Conc. Aurelian. vJ. 511 cn. 21 [CCL 148A, 10]; Isid. Hisp. reg. monach. 12, 2f [PL 83, 882] u. ö.; zur monastischen Kleidung H. O. Maier, Art. Kleidung II: o. Bd. 21, 47/50). Dionysius Exiguus gibt das griech. περιβολαίῳ χρῆται aus Conc. Gangr. vJ. 340 cn. 12 (97 Beneševič, Synagoga), womit das Asketengewand gemeint ist, mit ‚amictu pallii utitur' wieder (PL 67, 138). Reg. mag. 81, 3f (SC 106, 330. 332) unterscheidet zwischen einem p. stamineum, das die Mönche im Winter, u. einem p. linostimum, das sie im Sommer tragen sollen. Das P. gilt als äußeres Charakteristikum von Asketen. Salv. eccl. 4, 5, 24 (ebd. 176, 326) tadelt den Umstand, Heiligkeit durch ein P. vorzutäuschen. – Coelest. I ep. 4, 1, 2 (PL 50, 430f) wendet sich dagegen, dass offenbar aus dem Mönchsstand kommende Kleriker in Gallien weiterhin ein P. tragen (amicti pallio). Demgegenüber berichtet Ferrand. (?) vit. Fulg. 18, 37 (ebd. 65, 136) durchaus anerkennend, dass *Fulgentius v. Ruspe noch als Bischof unter der casula ein schwarzes oder milchfarbenes P. getragen habe (nigello vel lactinio pallio circumdatus); wenn es das Klima erlaubte, sei er zumindest im Kloster auch nur mit dem P. bekleidet gewesen. Auf diese Weise wolle er betonen, auch als Bischof weiterhin Mönch zu sein. – Häufig war das P. genannte Asketengewand wohl in schwarzer Farbe gehalten, als Symbol für Weltverzicht u. Entsagung (Hieron. ep. 22, 28 [CSEL 54, 185]; vgl. zur dunklen Kleidung von Asketinnen PsAthan. virginit. 11 [TU 29, 2a, 44f]). Die im obigen Beispiel genannte, seltener erwähnte weiße Farbe könnte als Anspielung auf die Taufkleidung oder das Martyrium des Fleisches verstanden werden (Maier aO. 50).

c. Amtsinsignie. 1. Pallium linostimum. (Braun 523/5; Grisar 105f; H. Leclercq, Art. P. linostimum: DACL 13, 1, 941f.) Lib. pontif. 34, 7; 43, 1 (1, 171. 225 D. mit Komm. zSt.) wird berichtet, dass die röm. Bischöfe Silvester u. Zosimus bestimmt hätten, dass die Diakone ihre linke Hand mit einem p. linostimum bedecken sollen. Hierbei handelt es sich wohl um ein später als mappula bezeichnetes gefaltetes Tuch, aus dem sich der Manipel entwickelte (L. Eisenhofer, Hdb. der Kath. Liturgik 1 [1932] 450f; Leclercq aO.). – Ob die diakonale Verwendung des p. linostimum tatsächlich auf die Initiative der genannten röm. Bischöfe zurückgeht oder ihnen nur zugeschrieben wurde, ist unklar, zumal der Liber pontificalis für diese frühe Zeit als eher unzuverlässig gilt (Braun 524).

Der erste gesicherte Beleg für den liturgischen Gebrauch der mappula liegt in einem Briefwechsel zwischen Gregor d. Gr. u. Bischof Johannes v. Ravenna vor, in dem dieser deren Gebrauch durch seinen clerus maior verteidigt (Greg. M. ep. 3, 54 [CCL 140, 200/3]; Antwortschreiben von Johannes: ebd. 140A, 1097/9; Braun 525/30). – Unsicher ist, ob Lib. pontif. 43, 1 (1, 225 D.) eine bloße Wiederholung von ebd. 34, 7 (1, 171 D.) darstellt, oder ob dort eine Ausdehnung eines ursprünglich stadtröm. Brauchs auf die suburbikarischen Bistümer (per parrocia) angedeutet wird, wie die erste Redaktion des Liber pontificalis nahelegt (MG Gesta pontif. rom. 91; vgl. L. Duchesne, Le Liber pontificalis 1 [Paris 1886] 225_2).

2. Bischöfliches Pallium / Omophorion. a. Westen. (Braun 620/64.)

aa. Insignie des röm. Bischofs. Sowohl die Praxis der Verleihung des P. durch den röm. Bischof (s. unten) als auch die ikonographischen Belege (s. u. Sp. 828) lassen erkennen, dass es um 500 eine Insignie des Bischofs von Rom war. Ab wann das P. von diesem verwendet wurde, ist nicht erkennbar. Ebenso liegt dessen Ursprung im Dunkeln: J. Braun, Hdb. der Paramentik (1912) 171 vermutet keine ‚selbständige Bildung', sondern eine Nachbildung des östl. Gegenstücks, des Omophorions (s. u. Sp. 823). Im Unterschied zum Osten gilt das P. aber nicht als allgemeine bischöfliche Insignie, sondern blieb dem röm. Bischof sowie den Bischöfen vorbehalten, an die es von diesem verliehen wurde. – Der röm. Bischof Felix III (IV) (526/30) übergibt dem Archidiakon Bonifatius in Anwesenheit des röm. Klerus u. vornehmer Laien sein P. als Zeichen, dass dieser sein Nachfolger werden solle (Felix III [IV] praec.: AConcOec 4, 2, 97; ClavisPL[3] 1688). Der byz. Feldherr u. Patricius Belisar lässt Silverius (536/37) bei dessen Absetzung wegen angeblichen Hochverrats das P. wegnehmen (Lib. pontif. 60, 8 [1, 293 D.]). Beide Episoden belegen, dass das P. als besonderes Symbol der bischöflichen Amtswürde verstanden wurde.

bb. Verleihung durch den röm. Bischof. Zwar wird Lib. pontif. 49, 2 (1, 202 D. mit Komm. zSt.) berichtet, dass bereits der röm. Bischof Markus dem Bischof von Ostia das P. verliehen habe, aber dies ist eher ein Beleg für die Praxis zur Entstehungszeit des Liber pontificalis, vielleicht auch ein Hinweis auf eine bereits länger bestehende Tradition (Braun 625). Die erste gesicherte Notiz entstammt dem Jahr 513, als **Caesarius v. Arles vom röm. Bischof Symmachus in seiner Eigenschaft als Vikar von Gallien das P. erhält (Vit. Caes. Arel. 1, 42 [2, 313 Morin]). In der Folgezeit finden sich zahlreiche Belege für diesen Brauch (Braun 624f; Leclercq 932): Vigilius zB. verleiht das P. an die arelatensischen Bischöfe Auxentius u. Aurelianus (ep. Arel. 41. 44 [MG Ep. 3, 62. 66]). Erhalten ist ein Dokument, datiert auf den 22. IX. 569, in dem Johannes III (561/74) Bischof Petrus v. Ravenna das Recht zugesteht, das P. wie bereits seine Vorgänger zu tragen (CCL 140A, 1100; vgl. aus späterer Zeit Lib. diurn. 45/8 [32/40 v. Seckel]). Zahlreiche Beispiele finden sich in der Korrespondenz Gregors d. Gr. (ep. 4, 1; 5, 48. 60 u. ö. [CCL 140, 218. 354. 360]; Braun 625. 626_5). Bei der P.verleihung durch den röm. Bischof handelt es sich um eine von ihm gewährte Auszeichnung bedeutender Metropolitansitze, mit der nicht automatisch besondere Rechte verbunden sind (ebd. 640). Der Brauch, dass jeder Metropolit den röm. Bischof um das P. ersuchen muss, entwickelt sich allmählich ab dem 8. Jh. Eine fränkische Synode vJ. 747 beschließt auf Betreiben von Bonifatius, dass die Metropoliten das P. vom röm. Bischof erbitten müssen (MG Conc. 2, 47; Grisar 113). Die in späterer Zeit geläufige Vorstellung des P. als Ausdruck der unanimitas mit dem röm. Stuhl findet sich zum ersten Mal Lib. diurn. 47 (38 v. Seckel). Es ist jedoch plausibel, dass bereits früher die Verleihung des P. ein Instrument des röm. Bischofs war, die so ausgezeichneten Bischöfe enger an sich zu binden. – Seltener werden einfache Suffraganbischöfe mit dem P. ausgezeichnet, vor allem solche, die dem röm. Metropolitanbereich zugehören, zB. die Bischöfe von Ostia (s. oben), Messina (Greg. M. ep. 6, 8 [CCL 140, 377]) u. Syrakus (ebd. 6, 18 [388]), vereinzelt auch andere aufgrund besonderer Verdienste, zB. Syagrius v. Autun (ebd. 8, 4 [140A, 519]; Braun 629). – Die Verleihung des P. scheint ursprünglich mit einer obligatorischen Abgabe verbunden gewesen zu sein, die Gregor d. Gr. auf der röm. Synode vJ. 595 abschaffte (ep. 5, 57a [MG Ep. 1, 364]), die später jedoch wiederaufgelebt zu sein scheint. Lib. pontif. 82, 4 (1, 360 D.) berichtet, dass Leo II (681/83) den Erzbischof von Ravenna eigens von einer Ge-

bühr pro usu pallii ausgenommen habe (Braun 631). – Vgl. zu einer etwaigen Intervention des byz. Kaisers bzw. germanischer Könige bei der P.verleihung ebd. 634/9.

cc. Verwendung. Früheste gesicherte Notizen kann man den Briefen Gregors d. Gr. entnehmen (Braun 631f). Ep. 4, 1 (CCL 140, 218) kennzeichnet er das p. ad sacra missarum utendum. Er kritisiert ferner Bischof Johannes v. Ravenna, dass dieser das P. auch außerhalb der Messfeier (extra missarum tempus) bei Litaneien u. Prozessionen getragen habe (ebd. 3, 54 [200/3]). In einem weiteren Brief erlaubt er ihm die Verwendung des P. an bestimmten Tagen bei der Prozession zur Kirche; ebenso darf er es bereits in der Sakristei anlegen (ebd. 5, 11 [277]). Schließlich befragt Gregor sogar andere Metropoliten hinsichtlich ihrer Verwendung des P., um die Ehre des Bischofs von Ravenna nicht herabzusetzen (5, 15 [280f]). Nach Gregor ist das P. also der Messliturgie vorbehalten; eine Verwendung außerhalb dieser bedarf besonderer Erlaubnis oder den Erweis einer bereits bestehenden Tradition. – Conc. Matiscon. vJ. 581/83 cn. 6 (CCL 148A, 224) untersagt den Bischöfen, sine palleo die Messe zu feiern. Hierbei dürfte nach Braun 573 nicht das P. als eine besondere bischöfliche Insignie nach Art des röm. P. gemeint sein, da sich ein für alle Bischöfe obligatorischer Gebrauch des P. im Westen sonst nicht nachweisen lässt u. es unwahrscheinlich ist, dass die Bischöfe auf ein solches Ehrenzeichen verzichtet hätten (anders Grisar 110 u. Krieg 575, die ein gallikanisches, von allen Bischöfen getragenes P. postulieren). Vermutlich ist an die Stola zu denken. Dies dürfte auch für German. Paris. ep. 2, 3b (CC ContMed 187, 361f) gelten, wo das P. nach der casula als Element der priesterlichen (d. h. bischöflichen u. presbyteralen; Braun 572_3) Gewandung vorgestellt wird. Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 28 (5, 217f Martínez Díez / Rodríguez) nennt neben der planeta nicht das p., sondern das orarium als Bestandteil bischöflicher u. presbyteraler Kleidung, eine häufige Bezeichnung der Stola (Braun 563/9), was darauf hinzudeuten scheint, dass p. in den beiden gallischen Texten mit orarium gleichzusetzen ist.

β. Osten. (Braun 664/74.) Als östliches Gegenstück zum P. gilt gemeinhin das Omophorion (= O.) (ebd. 664f; Grisar 106). Liberat. brev. 20, 142 (AConcOec 2, 5, 135) spricht vom alexandrin. p. beati Marci, womit nur ein O. gemeint sein kann (Braun 666).

aa. Verwendung. Bereits Bischof Petrus v. Alex. soll bei seiner Enthauptung (25. XI. 311) sein O. beiseite geschoben haben (Pass. Petr. Alex. graec. [5. Jh.]: J. Viteau [Hrsg.], Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia [Paris 1897] 81), wobei es sich bei der behaupteten Verwendung des O. durch Petrus v. Alex. um eine Rückprojektion der Verhältnisse des 5. Jh. handeln könnte. Auch Metrophanes v. Byzanz (gest. 326) soll ein O. getragen u. dieses kurz vor seinem Tod abgelegt haben (Phot. bibl. cod. 256 [7, 223 Henry]), was aber als unsicher gilt (Braun 666). Die früheste gesicherte Erwähnung findet sich um 400 im Brief Isidors v. Pelusium an Herminus (ep. 1, 136 [PG 78, 272]), sofern man von der Authentizität des Briefcorpus ausgeht (so Th. Fuhrer: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 360; U. Treu: o. Bd. 18, 987). Er beschreibt das O. als ein von Bischöfen um die Schultern getragenes, aus Wolle hergestelltes Gewandstück. Im Unterschied zum Westen dient es also nicht als Auszeichnung einzelner Bischöfe, sondern wird von allen Bischöfen verwendet. – Das O. wurde wohl in erster Linie in der Messfeier getragen u. vor der Verlesung des Evangeliums abgelegt (ebd.). Es wurde während des Einzugs durch den Archidiakon dem Bischof vorangetragen (PsSophron. liturg. 21 [PG 87, 3, 4001]; zur möglichen Verfasserschaft dieses Traktats R. Bornert, Les commentaires byz. de la divine liturgie du VII[e] au XV[e] s. [Paris 1966] 211). In cn. 27 (14) des Konzils v. Kpel vJ. 869/70 (16, 178. 406 Mansi) werden die Bischöfe ermahnt, das O. nur zu nicht näher erläuterten festgesetzten Zeiten u. Orten u. nicht aus Eitelkeit beständig zu tragen. Auch während der Eucharistiefeier u. anderen liturgischen Handlungen soll es nicht die ganze Zeit Verwendung finden. Bei Zuwiderhandlung wird die Absetzung angedroht. – Das O. gilt als besondere Insignie bischöflicher Würde, so dass dessen Empfang u. Ablegung Amtsantritt u. Amtsverzicht bzw. Absetzung symbolisiert (s. o. Sp. 821). In Alexandrien bezeichnet die Bekleidung mit dem O. des Markus den Beginn der Amtszeit des dortigen *Patriarchen (Liberat. brev. 20, 142 [AConcOec 2, 5, 135]; Braun 666; Grisar 109). Bischof Paulus v. Alex. wird das O. bei sei-

ner Absetzung iJ. 537/38 entzogen (Liberat. brev. 23, 161 [AConcOec 2, 5, 139]; Braun 672), ebenso Makarios v. Ant. auf dem Konzil v. Kpel vJ. 680/81 (act. 8 [AConcOec 2. ser. 2, 1, 242, 12/4]). Anthimus gibt iJ. 536 anlässlich des Verzichts auf den Bischofsstuhl von Kpel sein O. an den Kaiser zurück (ebd. 21 [2, 5, 136]; Joh. Eph. h. e. frg. 3, 5 [CSCO 104 / Syr. 53, 409; frz. Übers.: ebd. 507 / Syr. 213, 328]; Braun 672).

bb. Symbolik. Isid. Pelus. ep. 1, 136 (PG 78, 272), Eustrat. vit. Eutych. Cpol.: CCG 25, 25, 696f u. Germ. I Cpol. contempl.: PG. 98, 393 (zur Authentizitätsfrage Bornert aO. 125/80) deuten das O. als Symbol für das bischöfliche Hirtenamt. Die Wolle des O. steht für das verlorene Schaf, welches der gute Hirt Christus sucht u. auf seinen Schultern nach Hause trägt. Aufgrund dieser Symbolik legt nach Isidor der Bischof bei der Verlesung des Evangeliums das O. als ein Symbol der Nachahmung Christi (τὸ σχῆμα τῆς μιμήσεως) ab, um so zu zeigen, dass Christus selbst gegenwärtig ist (ep. 1, 136 [PG 78, 272]). Germanus erklärt die auf dem O. befindlichen Kreuze damit, dass Christus das Kreuz auf seine Schultern genommen habe (contempl.: ebd. 98, 393). – PsSophron. liturg. 6 (ebd. 87, 3, 3985) versteht das ‚dreifache O.' (τριπλοῦν τὸ ὠμοφόριον) als Symbol der Trinität. Vielleicht spielt τριπλοῦν auf eine aus drei Schritten bestehende Ankleidetechnik an (Braun 669; Grisar 88f).

II. Bildende Kunst. a. Das Pallium als Mantel. 1. Trageweise u. Dekor. Vom späten 3. Jh. an nehmen die Darstellungen von Palliati in der Kunst sprunghaft zu u. Belege sind in vielen Gattungen zu finden. Für die Katakombenmalerei stehen beispielhaft Bilder in der sog. Sakramentskapelle A 3 (V. Fiocchi-Nicolai / F. Bisconti / D. Mazzoleni, Roms christl. Katakomben [1998] 21 Abb. 15), der Comodillakatakombe, dem Cubicolo di Leone (ebd. 8 [rechte Figur in zentralem Bildfeld mit nach vorn fallendem linken P.zipfel]) u. in der Domitillakatakombe, Lünette im Cubiculum 18 zur Diskussion (N. Zimmermann, Verstorbene im Bild: JbAC 50 [2007] 163 Taf. 19a); für die Sarkophagplastik Exemplare in Rom, im Thermenmuseum (sog. polychrome Fragmente: RepertChrAntSark 1 nr. 773; Vössing 184 Abb. 4), in S. Maria Antiqua (RepertChrAntSark 1 nr. 747) u. in **Arles (aus Trinquetaille: ebd. 3 nr. 38); für die Mosaikkunst die Apsis in S. Aquilino, *Mailand, mit Apostelkollegium (B. Brenk, Spätantike u. frühes Christentum [1985] 130 nr. 24), in Ravenna u. a. in den beiden Baptisterien (ebd. nr. 28. 31) u. in S. Maria Maggiore, Rom (Obergadenmosaiken u. die der ehemaligen Apsisstirnwand; F. van der Meer, Die Ursprünge christl. Kunst [1982] Abb. 42/7). – Die Denkmäler zeigen ein weißes P. über weißer Tunika mit schmalen dunklen Clavi. Drapiert wurde das P. in den o. Sp. 808 beschriebenen Varianten, so dass Trageweise u. Aussehen des P. in christlichem Kontext weitgehend mit den Vorgängern in der paganen u. profanen Kunst übereinstimmen. Allerdings liegen uns nun in sehr viel größerer Anzahl P.darstellungen mit Gammadia vor. Dabei ist es schwer zu beurteilen, ob dieser Dekor nun stärker in Mode kam oder ob wir eine Zunahme lediglich aufgrund der vermehrten Malereizeugnisse registrieren. Sicher dürfen aber die Gammadia auf den P. nicht, wie oben dargelegt, als ‚christliche Erscheinung' gedeutet werden.

2. Träger. Die Zunahme von Darstellungen des P. ist vom späten 3. Jh. an so deutlich, dass man annehmen könnte, das P. habe sich von nun an vollständig u. als alltägliche Mantelform durchgesetzt. Diese Meinung relativiert sich jedoch bei Beachtung der Figurentypen, die in der frühchristl. Kunst im P. gezeigt werden: Es sind fast ausschließlich Propheten, Patriarchen, Apostel, Heilige u. Christus. Der Bezug auf die griech. Kultur hat sich mittlerweile sicherlich verloren. Die Verbindung dieser Gestalten mit dem P. ist so regelhaft, dass man geradezu umgekehrt schlussfolgern kann: Eine Figur in anderem Mantel als dem P. ist für gewöhnlich keine biblische oder heilige Gestalt. Sehr deutlich wird das bei der Betrachtung von Verstorbenen-Darstellungen in den Katakomben u. auf frühchristlichen Sarkophagen: Hier ist als Mantel die Paenula oder der rechts gefibelte Mantel gewählt (Chlamys oder Sagum: S. Schrenk, Die Dalmatika zwischen funerärer Selbstdarstellung u. kirchl. Ornat: dies. / Vössing / Tellenbach 200/4), nicht das P. Es liegt damit eine klare Typisierung vor, zu der es nur eine Ausnahme gibt (s. unten). Die für die Religion wichtigen u. ehrwürdigen Figuren der Vergangenheit bzw. der überzeitlichen Vorstellung werden im P. wiedergegeben, die zeitgenössischen Gestalten sind in andere Mäntel gekleidet. – Die

gezielte Wiedergabe des P. zeigt sich auch bei den Gestalten, die bereits in der ersten Phase der ‚christl. Ikonographie‘ abgebildet werden u. im Laufe des 4. Jh. in ihrer Kleidung eine Abwandlung erfahren, wie etwa die Gestalt des *Abraham: In den ersten Fassungen des Abrahamsopfers erscheint er in Exomis (Sarkophag bzw. -frg. im Vatikan [RepertChrAntSark 1 nr. 87. 90 Taf. 26]), ab Mitte des 4. Jh. fast nur noch im P. (zB. auf dem Junius Bassus-Sarkophag [ebd. nr. 680 Taf. 104]). Damit ist festzuhalten, dass das P. in der frühchristl. Kunst eine neue Bedeutung erlangt hat: Es ist nun nicht mehr als (griech.) Philosophenmantel aufgefasst, sondern hat sich zum ‚Würdemantel‘, zum Würdezeichen der christlich verehrten Gestalten gewandelt. – Der Gegensatz zur Kleidung der Verstorbenen, im weiteren Sinne also der ‚Zeitgenossen‘, wirft außerdem die Frage auf, ob das P. im 4./5. Jh. überhaupt noch getragen wurde u. ob es nicht vielleicht gerade deshalb die genannten Gestalten in der Kunst gut als würdevoll charakterisieren konnte, weil es in der Realität nun nicht mehr verwendet wurde u. so den Charakter ‚zeitenthobener‘ Darstellung (Vössing 183) erhalten hatte. – Die o. erwähnte Ausnahme unter den Palliati, die fast nur noch biblische Gestalten wiedergeben, scheinen solche in einigen frühchristl. Taufbildern zu sein. Man ist sich in der Forschung darin einig, dass es sich bei Szenen, in denen der Taufende im Fellmantel u. mit langen Haaren wiedergegeben wird, um die bibl. Taufe Jesu mit *Johannes d. T. handelt (Fausone 247f; Dresken-Weiland 189_{508}; dies.: RepertChrAntSark 2 nr. 8f Taf. 2, 3f). Schwieriger zu deuten sind Darstellungen, in denen der Taufende über die Kleidung nicht eindeutig charakterisiert ist (die Bsp. zusammengestellt bei Fausone 250f u. kürzlich bei P. Kritzinger, Bischöfliche Repräsentation. Ursprung u. Entwicklung bis zum Niedergang des weström. Reiches, Diss. Jena 2009 [e-Veröff.] 108/11. 218f).

b. Bischöfliches Pallium / Omophorion. 1. Westen. In Bild- u. Schriftquellen ist etwa vom 6. Jh. an ein Element in der bischöflichen Kleidung zu fassen, das zuvor nicht belegt zu sein scheint: In den schriftlichen Quellen handelt es sich dabei, wie oben dargelegt (s. o. Sp. 821), um eine Art Abzeichen des Bischofs, das kein großes, mantelartiges Kleidungsstück gewesen sein kann, aber dennoch P. genannt wird (zur Bedeutung des Begriffes lediglich als [zT. auch kleineres] Tuch s. o. Sp. 817). Stattdessen muss es recht leicht zB. über einen Arm zu legen gewesen sein. Genaueres ist den Schriftquellen zunächst nicht zu entnehmen (s. neben der o. g. Forschungslit. u. a. U. Gehn, Ehrenstatuen in der Spätantike [2012] 70/5). Bischofsdarstellungen des 6. Jh. wiederum geben einen langen, schmalen, weißen Streifen zu erkennen, am Ende meist schlicht mit einem Kreuz (zT. auch zwei) verziert, der ebenfalls zuvor nicht nachweisbar zu sein scheint (Mosaiken: Maximian in S. Vitale, Ravenna [F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958) Taf. 369]; insgesamt fünf Bischöfe in S. Apollinare in Classe [ebd. Taf. 389. 394/6. 398. 400]; Papst Pelagius in S. Lorenzo fuori le mura [H. Brandenburg, Die frühchristl. Kirchen in Rom (2004) 237 Abb. 144]; Elfenbein in Trier, Domschatz [Volbach, Elfenbeinarb.[3] 95f nr. 143 Taf. 76]; A. Lohbeck: 799. Kunst u. Kultur der Karolingerzeit 2, Ausst.-Kat. Paderborn [1999] 519f nr. VIII.9). Hier erlaubt die Kombination beider Quellengattungen den Schluss, dass das beiderorts zuvor nicht belegbare Attribut ein- u. denselben Gegenstand meinen muss, weshalb dafür der Begriff P. u. das streifenförmige Aussehen rekonstruiert werden können. – Die genannten Denkmäler sind oft u. bzgl. der Identifizierung des Streifens einstimmig behandelt worden (Wilpert aO. [o. Sp. 807]; Braun; Cleland / Davies / Llewellyn-Jones; Croom; Gehn aO.). Kontrovers wird hingegen die Herkunft bzw. die kostümkundliche Ableitung des bischöflichen P. diskutiert. Während L. Duchesne (Origines du culte chrétien[5] [Paris 1925] 404/10) das P. aus der Contabulatio der spätantiken Toga ableitet, hält Goette 99 die Entwicklung aus einem Tunikaclavus bzw. der sog. Brücke auf der rechten Schulter der Toga- oder Trabeaträger für möglich (zur ‚Brücke‘ R. Delbrück, Die Consulardiptychen u. verwandte Denkmäler [1929] 46f). Gehn aO. 73/5 spricht sich ebenfalls für eine Herkunft aus der konsularen Amtstracht aus. Der Nachweis eines konkreten, streifenartigen Attributes zur Kleidung ist jedoch für eine profane Amtstracht noch nicht erbracht, weshalb die Herkunft des bischöflichen P. noch weitgehend offen ist. Zu prüfen ist, ob ein Vorgänger die o. Sp. 814 genannte Schärpe der Isispriesterinnen

sein könnte, die sich, gerade im kultischen Bereich, vermutlich häufiger nachweisen lässt, als bisher erkannt wurde (vgl. etwa die möglicherweise schärpenartigen Streifen bei der Maria in der Verkündigungsszene auf der ehemaligen Apsisstirnwand in S. Maria Maggiore, Rom [van der Meer aO. Abb. 45], u. den Märtyrerinnen auf der Hochwand von S. Apollinare Nuovo [Deichmann aO. Abb. 128/35]). Auch die o. Sp. 809 genannte Contabulatio der Toga u. des P. führte zum Eindruck eines V-förmigen ‚Streifens' auf der Brust (vgl. die Konsulardiptychen Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 6. 15/24), was Einfluss auf die Entwicklung des bischöflichen P. genommen haben kann.

2. Osten. Den Schriftquellen zufolge (s. o. Sp. 824) ist in oströmischen Gebieten vom frühen 5. Jh. an ein dem liturgischen P. verwandter Schal in der bischöflichen Kleidung zu fassen, der hier Omophorion (= O.) genannt wird. In der byz. Kunst lässt sich ein solches Kleidungsstück möglicherweise etwa zeitgleich in einer Miniatur der sog. Alexandrin. Weltchronik bei der Darstellung des Patriarchen Theophilos nachweisen (fol. 6v; R. Sörries, Christl.-antike Buchmalerei im Überblick [1993] 84 Taf. 45), hier, den beiden Gestalten auf dem o. genannten Trierer Elfenbein vergleichbar, sehr eng um den Hals gelegt. K. Innemée (Ecclesiastical dress in the medieval Near East [Leiden 1992] 53 Taf. 57) deutet den Schal (zusammen mit einigen etwas späteren Bsp.) eher als Teil der zivilen Kleidung, geht aber auch von einem frühen Auftreten des O. im Osten aus (ebd. 52f mit Abb. 4). Das Frg. eines Wandbehanges in der Abegg-Stiftung (Inv. 8a; S. Schrenk, Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis frühislam. Zeit [Riggisberg 2004] 51/3 nr. 8; C14-datiert auf die Jahre 333/545) zeigt einen Mann zusammen mit seiner Familie (?) im gleichen Kostüm. Bestätigt sich die Annahme, dass es sich hier nicht um einen kirchl. Würdenträger (sondern um einen Stifter) handelt, so läge damit ein weiterer Beleg für diesen Schal im nichtkirchl. Zusammenhang vor. Andernfalls, auch wegen des Kreuzes am Ende, könnte dieses Frg. ebenso das O. bereits im 5./6. Jh. belegen. – Die Denkmäler Ravennas werden oft als Zeugnis für die oström. Kunstproduktion angeführt. Unter diesem Aspekt ist zu diskutieren, ob der o. Sp. 828 als ‚bischöfliches P.' identifizierte lange Streifen der ravennatischen Bischöfe eher als O. zu bezeichnen ist. Sicher als solches zu benennen ist der Streifen, den der kirchl. Würdenträger zu Seiten des hl. Demetrios in der gleichnamigen Kirche von Thessaloniki zeigt (F. A. Bauer, Eine Stadt u. ihr Patron. Thessaloniki u. der Hl. Demetrios [2013] 202/4 Abb. 15/7; Datierung in das frühe 7. Jh. ebd. 209). Hier finden sich auch weitere Beispiele für diesen bischöflichen Schal (ebd. 205 Abb. 18).

III. Originale. Dem hier behandelten Zeitraum können bisher keine originalen Gewebe sicher zugewiesen werden. Das gilt vor allem für das P. als Mantel. Als bischöfliches Abzeichen aus dem byz. Kulturkreis, dann also als O. zu bezeichnen, kann vielleicht ein Streifen identifiziert werden, den zuerst R. Forrer publiziert u. ins 6. Jh. datiert hat (Röm. u. byz. Seiden-Textilien aus dem Gräberfeld von Achmim-Panopolis [Straßburg 1891] 19/23). C. Fluck erwägt allerdings mit guten Gründen eine Datierung ins 10./12. Jh. (L. Wamser [Hrsg.], Die Welt von Byzanz [2004] 134f nr. 171). Damit ist jedoch der vorliegende Zeitrahmen bereits überschritten.

Susanne Heydasch-Lehmann (Bonn) danken die Vf. für vielfache Hilfe u. Maciej Szymaszek (Lublin) für Hinweise zum Thema der Gammadien.

Augenblicke. Mumienporträts u. ägypt. Grabkunst aus röm. Zeit, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. (1999). – C. Baroin / E. Valette-Cagnac, S'habiller et se déshabiller en Grèce et à Rome 3. Quand les Romains s'habillaient à la grecque ou les divers usages du p.: RevHist 309 (2007) 517/51. – B. Borg, Mumienporträts. Chronologie u. kultureller Kontext (1996). – J. Braun, Die liturgische Gewandung im Occident u. Orient (1907). – L. Cleland / G. Davies / L. Llewellyn-Jones, Greek and Roman dress from A to Z (London 2007). – A. T. Croom, Roman clothing and fashion (Stroud 2000). – J. Dresken-Weiland, Bild, Grab u. Wort. Unters. zu Jenseitsdarstellungen von Christen des 3. u. 4. Jh. (2010). – B. Ch. Ewald, Der Philosoph als Leitbild. Ikonographische Unters. an röm. Sarkophagreliefs = RömMitt ErgBd. 34 (1999). – A. Fausone, Die Taufe in der frühchristl. Sepulkralkunst (Città del Vat. 1982). – H. R. Goette, Stud. zu röm. Togadarstellungen (1990). – H. Granger-Taylor, The textiles from Khirbet Qazone (Jordan): D. Cardon / M. Feugère (Hrsg.), Archéologie des textiles des origines au Ve s. = Actes du colloque de Lattes 1999 (Montagnac 2000) 149/62. – H. Grisar, Das röm. P. u. die ältesten liturgischen

Schärpen: S. Ehses (Hrsg.), Festschr. zum elfhundertjährigen Jubiläum des Dt. Campo Santo in Rom (1897) 83/114. – M. HARLOW, Female dress, 3rd to 6th cent. The message in the media?: AntTard 12 (2004) 203/15. – S. HOSS, Jewish dress in the Roman period: Schrenk / Vössing / Tellenbach 95/120. – C. H. KRAELING, The synagogue = The excavations at Dura-Europos. Final report 8, 1 (New Haven 1956). – R. KREIS-V. SCHAEWEN, Art. P.: PW 18, 3 (1949) 249/54. – C. KRIEG, Art. P.: F. X. Kraus, Real-Encyclopädie der christl. Alterthümer 2 (1886) 574/8. – H. LECLERCQ, Art. P.: DACL 13, 1, 931/40. – G. LEROUX, Art. P.: DarS 4, 1 (1907) 285/93. – A. PAETZ gen. SCHIECK, Mumienporträts u. ihre kulturellen Bezugssysteme. Formen der Selbstdarstellung u. des Totengedenkens im röm. Ägypten: H. Wiegand u. a. (Hrsg.), Akten der Tagung ‚Self and Society' im Rahmen des EU-Projektes DressID 2009 am Dept. of Archaeology an der Univ. Sheffield = Mannheimer Geschichtsblätter 19 (2010) 81/98. – K. PARLASCA, Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano B 2. Ritratti di mummie (Roma 1977). – G. M. A. RICHTER, The portraits of the Greeks 1/3 (London 1965). – S. SCHRENK / K. VÖSSING / M. TELLENBACH (Hrsg.), Kleidung u. Identität in religiösen Kontexten der röm. Kaiserzeit = Mannheimer Geschichtsblätter, Sonderveröff. 4 (2012). – A. SHEFFER / H. GRANGER-TAYLOR, Textiles. Masada IV. The Yigael Yadin Excavations 1963/65. Final Reports (Jerus. 1994) 153/256. – H. TRÄNKLE, Q. Septimius Florens Tertullianus: K. Sallmann (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 4 = HdbAltWiss 8, 4 (1997) 438/511. – K. VÖSSING, Das ‚philosophische' P. in der paganen Welt u. im Christentum der ersten drei Jhh.: Schrenk / Vössing / Tellenbach 174/95. – J. WILPERT, Le pitture delle catacombe romane (Roma 1903). – Y. YADIN, The finds from the Bar-Kokhba period in the Cave of Letters (Jerus. 1963). – C. ZÄCH, Art. P.: ThesLL 10, 1, 1 (1982/97) 133/7. – P. ZANKER / B. CH. EWALD, Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der röm. Sarkophage (2004).

Andreas Weckwerth (A. B.I. C.II. D.I) / Sabine Schrenk (B.II/III. C.III. D.II/III) / Francesco Zanella (C.I).

Palme.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Bezeichnungen. In der Antike sind die Dattel-P. (Phoenix dactylifera L.) sowie die Zwerg-P. (Chamaerops humilis L.) bekannt. Die griech. Bezeichnung φοῖνιξ (‚Phöniker', d. h. ein Baum südöstl. Herkunft [V. Hehn / O. Schrader, Kulturpflanzen u. Haustiere[8] (1911) 264; Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 1032 s. v. φοῖνιξ]) meint meistens die Dattel-P. Der lat. Name palma bezieht sich ursprünglich auf die Zwerg-P., deren Blätter einer gespreizten Hand ähneln (Isid. Hisp. orig. 11, 1, 69; 17, 7, 1), u. wurde erst später auf die Dattel-P. übertragen. Für die verschiedenen Bezeichnungen der Datteln vgl. Steier 387f mit Belegen.

b. Naturkundliches. Die Dattel-P. ist wildwachsend von den Kanarischen Inseln über Nordafrika, Babylonien u. Arabien bis zum Pandschab verbreitet u. kommt in Griechenland u. Italien nur angepflanzt vor; ihre Früchte können hier nicht voll ausreifen (Theophr. hist. plant. 2, 2, 10; 3, 3, 5; 4, 1, 5; Paus. 9, 19, 5f; Plut. quaest. conv. 8, 4, 1, 723B; Plin. n. h. 13, 26). Die niedrige, buschige Zwerg-P. mit fächerförmigen Blättern, die einzige in Kontinentaleuropa heimische P.-art, wächst wild in Italien u. im westl. Mittelmeerraum (so muss zB. palmosa Selinus [Verg. Aen. 3, 705] einen Bewuchs mit Zwerg-P. meinen). Theophrast beschreibt mit einer κουκιόφορον genannten P. wahrscheinlich die ägypt. Doum-P., eine Fächer-P. mit einem charakteristischen einfach oder mehrfach verzweigten Stamm (hist. plant. 4, 2, 7). – Die Dattel-P. liebt salzhaltigen Boden, weshalb die P.gärtner dort, wo der Boden nicht genug Salz enthält, ihn mit Salz anreichern (ebd. 2, 6, 2; Theophr. caus. plant. 3, 17, 1; Plin. n. h. 13, 28. 38). Wichtige Anbaugebiete der Dattel-P. sind Babylonien, Aegypten u. Palaestina (Theophr. hist. plant. 2, 6, 2). Eine geschlossene Abhandlung zu Botanik u. Kultur der P. in Ägypten, ergänzt durch Notizen zu Babylonien u. Palaestina, bietet Theophrast (ebd. 2, 6). – Im P.anbau werden die fruchttragenden weiblichen Dattel-P. künstlich befruchtet, damit möglichst wenige männliche Bäume, die nur ihres Pol-

lens wegen angepflanzt werden, für eine Plantage ausreichen. Der in den männlichen Blütenrispen enthaltene Blütenstaub wird auf die Blütenstände der weiblichen Bäume geschüttelt (2, 8, 4; Plin. n. h. 13, 7, 31/5; abweichende Erklärung bei Herodt. 1, 193, 5). Davon leitet sich das beliebte literarische Motiv der Liebe zwischen den Dattel-P. u. ihrer *Hochzeit her (Achill. Tat. 1, 17; allgemein der γάμος δένδρων Men. Rhet. 402, 7/10 [140 Russell-Wilson]; Philostr. imag. 1, 9, 6; Nonn. Dion. 3, 142f; 42, 309; Claud. epithal. Hon. 66f; Amm. Marc. 24, 3, 12f; H. Rommel, Die naturwissenschaftlich-paradoxographischen Exkurse bei Philostratos, Heliodoros u. Achilleus Tatios [1923] 68/71; s. u. Sp. 842f).

c. Verwendung. Herodot berichtet, dass die P. den Bewohnern Babyloniens Speise, Wein u. *Honig biete; als der einzige Fruchtbaum des Landes werde sie besonders sorgfältig gepflegt (1, 193, 5; vgl. Plin. n. h. 13, 27; K. Volk, Art. P.: ReallexAssyr 10 [2003/05] 282/92, bes. 290/2). Nach Strabo kann die Dattel-P. in Babylon sogar alle Bedürfnisse des menschlichen Lebens bedienen: Sie liefert *Brot, Wein, *Essig, Honig, Mehl u. alle Arten Flechtwerk. Die Kerne dienen als Schmiedekohle u. eingeweicht als Viehfutter, die Balken zum Hausbau (16, 1, 5. 14; Plin. n. h. 13, 27). Plutarch überliefert eine Redensart der Babylonier, dass die Dattel-P. auf 360 verschiedene Weisen genutzt werden könne (quaest. conv. 8, 4, 5, 724E). – Die Dattel wird hauptsächlich als Obst verwendet. Plinius gibt an, dass es 49 verschiedene Sorten gebe u. beschreibt die berühmtesten (n. h. 13, 40/50). Importierte getrocknete Datteln sind ein verhältnismäßig teures Lebensmittel (Edict. Diocl. 6, 81/3 [116 Lauffer] legt den Preis für Datteln in drei Qualitätsstufen fest; Trimalchio lässt einen mit Datteln gefüllten Eber servieren [Petron. sat. 40]). Die P.haine des Herodes sind offenbar eine bedeutende Einnahmequelle (Hor. ep. 2, 2, 184: Herodis palmetis pinguibus). In den Ursprungsländern werden Datteln aber auch als Viehfutter verwendet (Plin. n. h. 13, 27. 50). Aus Datteln wird Fruchtwein hergestellt (Herodt. 1, 193, 5; vgl. Plut. quaest. conv. 3, 2, 1, 648E; Athen. dipnos. 1, 29D; Plin. n. h. 14, 102; Diosc. mat. med. 5, 31 [3, 23 Wellmann]). Datteln u. gemahlene Dattelkerne oder deren Asche werden zu medizinischen Zwecken verwendet (Plin. n. h. 23, 97/9). Die die Blütenstände der Dattel-P. umgebenden Hochblätter (spathae) werden als Medikament, für Salben u. als Haarfärbemittel verwendet (Theophr. odor. 28; Diosc. mat. med. 1, 109, 4f [1, 103 W.]; Plin. n. h. 23, 99). – Die zarten Gipfelknospen der P. werden als Gemüse gegessen (τὸν ἐγκέφαλον τοῦ φοίνικος: Xen. exped. 2, 3, 16; Theophr. hist. plant. 6, 4, 11; Athen. dipnos. 2, 71C/E; Nicand. frg. 80 [158 Gow / Schofield]; Strab. 15, 2, 5; Plin. n. h. 13, 39; Edict. Diocl. 6, 40 [112 L.]); die Wurzeln der Zwerg-P. werden als Notnahrung hungernder Seeleute erwähnt (Cic. Verr. 2, 5, 87). – P.stämme dienen in ihren Ursprungsländern als Bauholz (Strab. 15, 3, 10; 16, 1, 5; Plin. n. h. 13, 39) u. werden zu Möbeln verarbeitet (Theophr. hist. plant. 2, 6, 6; vgl. 4, 2, 7; Plin. n. h. 16, 231), als Furnierholz (Vitr. 10, 20) u. zum Schnitzen (Theophr. hist. plant. 5, 3, 6) genutzt; als Brennholz entwickeln sie allerdings viel Rauch (ebd. 5, 9, 4). – Aus den Blättern der Zwerg-P. flicht man in Italien Körbe (Pallad. op. agr. 3, 27; Sulp. Sev. dial. 1, 11, 4 [SC 510, 146]), Matten u. Seile (Varro rust. 1, 22, 1; Colum. 11, 2, 90; Theophr. hist. plant. 2, 6, 11) oder benutzt sie als Besen (Hor. sat. 2, 4, 83; Martial. 14, 82). Die gespaltenen Blätter der Dattel-P. werden zu Seilen, Flechtwerk u. Sonnenschirmen verarbeitet (Plin. n. h. 13, 30; vgl. 16, 89; 19, 31). – P.blätter, wie auch die Blätter anderer Pflanzen, konnten als Beschreibstoff verwendet werden (Varro ant. rer. div. frg. 58 [45 Cardauns]; Plin. n. h. 13, 69; Suet. frg. 104 [133 Reifferscheid]; s. u. Sp. 839).

d. Mythos u. Kult. Auf Delos umklammerte die gebärende Leto den Stamm einer P. (Hymn. Hom. 3 [Apoll.], 117). Plinius sagt, dass diese P. auf Delos immer noch zu sehen sei (n. h. 16, 240). Die schlanke Gestalt der Nausikaa erinnert *Odysseus an die P., die auf Delos am Altar des *Apollon wächst (Od. 6, 162/8). – Der Wundervogel Phoenix trägt seinen Namen nach der P. (Plin. n. h. 13, 42), oder aber die P. wird wegen ihrer Langlebigkeit nach dem Vogel benannt (Lact. Phoen. 69f; Isid. Hisp. orig. 17, 7, 1; J. Hubaux / M. Leroy, Le mythe du phénix dans les littératures grecque et latine [Paris 1939] 105/7; R. van den Broek, The myth of the Phoenix according to classical and early Christian traditions [Leiden 1972] 53/66). Plinius berichtet von einer ‚Syagrus'-P., von der es nur ein einziges Exemplar gibt u. die

mit dem Vogel Phoenix stirbt u. wieder aufersteht (n. h. 13, 42). – Im Kult der griech. u. röm. Götter spielt die P. keine Rolle; einzige Ausnahme ist der Apollonkult auf Delos. So sind die P. vor dem Artemistempel in Aulis offenbar reine Zierbäume (Paus. 9, 19, 8). Pythagoras hatte angeblich verboten, P. zu pflanzen (Plut. Is. et Os. 10, 354E: μηδὲ φοίνικα φυτεύειν; J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride [Oxford 1970] 287; zur Interpretation des Pythagoraszitates durch Hippolyt s. u. Sp. 845). Eine kurze Notiz bei Plinius bezeugt, dass den röm. Göttern Datteln geopfert werden (n. h. 13, 46: quos ex his honori deorum damus; weiterer Beleg in der Mischna s. u. Sp. 839). – Der Isismyste Lucius wird nach beendigtem Initiationsritus mit einer glänzenden P.krone nach Art einer Sonne geschmückt (Apul. met. 11, 24), im Festzug der Isis wird ein goldener P.zweig mitgeführt (ebd. 11, 10). Eine Notiz bei *Epiphanius v. Salamis erwähnt, dass die Serapispriester in Alexandria auf den Stufen des Serapeums sitzend P.zweige an die Tempelbesucher auszuteilen pflegen (hierzu soll auch der junge *Origenes gezwungen werden: haer. 64, 1, 4 [GCS Epiph. 2, 403]).

e. Symbolik. Die P. ist das Siegeszeichen bei allen Agonen (Plut. quaest. conv. 8, 4, 1/5, 723B/724F). Dem Sieger wird ein Kranz aufgesetzt, der je nach kultischem Kontext aus unterschiedlichen Zweigen bestehen kann (J. Engemann, Art. Kranz [Krone]: o. Bd. 21, 1010), u. ein P.zweig in die Hand gegeben (Paus. 8, 48, 2; Pollux 3, 152 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 202]; Hor. carm. 1, 1, 5; ebenso Suet. vit. Cal. 32). Die siegreichen Wagenlenker erhalten in der Kaiserzeit neben Geldpreisen P. u. Kränze (CIL 6, 2065, Sp. 2, Z. 37f; vgl. ebd. 2075, Sp. 2, Z. 25f; 2080, Z. 44; 2086, Z. 8 = Protokolle der Arvalbrüder). Nach Plutarch ist gerade die P. (κάλλιστος καὶ μέγιστος genannt: quaest. conv. 8, 4, 5, 724E) zum Siegeszeichen geworden, weil dieser Baum ein sehr hohes Alter erreicht, so dass das P.blatt die Dauer des Siegeszeichens u. des Ruhms versinnbildlicht (ebd. 8, 4, 2, 723E) u. weil an der P. alles stark u. fest ist u. sie dadurch für die Siegeskraft steht (vgl. Isid. Hisp. orig. 17, 7, 1). Die Einführung der P. als Siegeszeichen wird mythologisch begründet: Theseus veranstaltete bei seiner Rückkehr aus *Kreta auf Delos zu Ehren Apollons einen Agon u. bekränzte die Sieger mit Zweigen der hl. P. (Paus. 8, 48, 3; Plut. quaest. conv. 8, 4, 3, 724A; vgl. Plut. vit. Thes. 21); *Herakles überreichte Iasios als dem ersten Sieger im Wettrennen die P. (Paus. 8, 48, 1). Siegreich aus der Schlacht zurückkehrende römische Soldaten wurden ebenfalls mit P.zweigen bekränzt, nach Liv. 10, 47, 3 translato e Graecia more zum ersten Mal iJ. 293 vC. Die mit P.blättern bestickte toga u. tunica palmata sind Embleme des Iuppiter Capitolinus u. der triumphierenden Feldherren (Isid. Hisp. orig. 19, 24, 5). Über Caesar wird berichtet, nach der Schlacht von Pharsalos sei neben seinem Standbild im Niketempel von Tralleis eine P. aufgesprossen (Plut. vit. Caes. 47). – Palma u. φοίνιξ werden häufig metonymisch für ‚Sieg' (vgl. Solin. 9, 14) bzw. ‚Sieger' gebraucht (Verg. Aen. 5, 339; vgl. Sil. Ital. 16, 504. 573; einmal auch für den zu besiegenden Gegner, ebd. 4, 390f). Palmam dare bzw. φοίνικα ἀποδοῦναι sind stehender Ausdruck für die Auszeichnung des Siegers (Plut. repugn. Stoic. 23, 1045D; Cic. S. Rosc. 6; de orat. 2, 56, 227). Die Siegesgöttin heißt dea palmaris (Apul. met. 2, 4).

f. Darstellungen. Dargestellt wird in der Regel die Dattel-P., die durch einen schlanken, unverzweigten, oft schuppigen Stamm u. eine meist ungerade Zahl von Blattwedeln charakterisiert wird. Fast immer sind auch die aus der Krone herabhängenden traubenartigen Fruchtstände (meist zwei symmetrisch zu Seiten des Stammes) abgebildet.

1. Griechisch. (Zu den vorgriech. Darstellungen H. Danthine, Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne [Paris 1937]; I. Wallert, Die P. im Alten Ägypten [1962].) In der griech. Kunst wird die Dattel-P. vor allem in Zusammenhang mit Apollon dargestellt (s. o. Sp. 834f). Eine oder mehrere P. dienen zB. zur Lokalisierung einer Szene auf Delos oder in Delphi, zB. auf einer schwarzfigurigen Lekythos mit der Darstellung Apollons, der die Pythonschlange tötet, oder auf einer schwarzfigurigen Amphore, auf der eine P. zwischen den Figuren von Apollon u. Leto zu sehen ist (6./5. Jh.; CVA France 10 [1931] Taf. 86 nr. 6/8; ebd. 5 [1926] Taf. 50 nr. 3/5; H. F. Miller, The iconography of the palm in Greek art, Diss. Berkeley [1979] 57 [auch zu weiteren Bedeutungsebenen]; M. Claesen, Le palmier, symbole d'Apollon: BullInstHistBelge 19 [1938] 83/102). – P. aus Bronze als Weihgeschenke in Delos u. Delphi erwähnt Plutarch. So berichtet er über die P.

in Delphi, die als Trägerin für ein goldenes Palladion diente, dass eines Tages Raben die goldenen Früchte abgebissen hätten (vit. Nic. 13), so dass man wohl von einer naturalistischen Darstellung ausgehen kann. Reste der Basis der Bronze-P. sind erhalten (W. Gauer, Weihgeschenke aus den Perserkriegen [1968] 105/7). Größe u. Aussehen der P. selbst sind nicht bekannt. Unter den Weihgeschenken des Heraions von Samos fanden sich Reste von aus Bronzeblech gefertigten Blattständen, die eine Vorstellung von den Wedeln solcher Bronze-P. vermitteln können (U. Jantzen, Ägypt. u. oriental. Bronzen aus dem Heraion von Samos [1972] 32f Taf. 36; für die P. des Nikias beim Apollontempel auf Delos [Plut. vit. Nic. 3] vgl. P. Courbin, Le colosse naxien et le palmier de Nicias: Études déliennes [Athènes 1973] 157/72).

2. Römisch. P. dienen in der röm. Landschaftsmalerei vor allem zur Lokalisierung einer Darstellung in Ägypten, zB. im Nilmosaik von Palestrina (spätes 2. Jh. vC.: B. Andreae, Antike Bildmosaiken [2003] 78/109), wo außer einer Dattel-P. (ebd. Abb. S. 100) auch mehrere Doum-P. (ebd. Abb. S. 87/93) dargestellt sind (ähnlich beim gleichzeitigen *Mosaik aus der Villa Maccarani in Rom [ebd. S. 120f]). Auch mit dem Isiskult zusammenhängende Szenen erhalten durch die Darstellung von P. ihr Lokalkolorit, zB. bei der Nillandschaft eines Freskos in der Casa delle Amazoni in Pompeji, das eine Isiskapelle am Nilufer zwischen P. u. Vögeln zeigt (1. Jh. nC.; R. Merkelbach, Isis regina - Zeus Sarapis [2001] Farbtaf. 8a), oder bei einem Fresko aus Herculaneum, wo ein Isistempel von P. eingerahmt wird (1. H. 1. Jh. nC.; ebd. Farbtaf. 4). Dagegen ist die Abbildung einer P., an deren Stamm ein Mann mit einem Korb auf dem Rücken zur Dattelernte hinaufklettert, ohne erkennbaren Zusammenhang mit den benachbarten Szenen der Fresken im Columbarium der Villa Doria Pamphili in Rom (1. Jh. nC.; Th. Fröhlich, Il Grande Colombario di Villa Doria Pamphilj: Ut rosa amoena, Ausst.-Kat. Rom [Milano 2008] 47 Abb. 39). – Die P. als Symbol für Judaea (s. u. Sp. 840) wurde auf den röm. *Iudaea capta-Münzen im 1. Jh. nC. verwendet, auf denen die Personifikation des besiegten Judaea als trauernde Frauengestalt unter einer P. dargestellt ist, oder Victoria auf einen an einer P. hängenden Schild schreibt (U. Wagner-Lux, Art. Jerusalem I [stadtgeschichtlich]: o. Bd. 17, 660f; S. Fine, Art and Judaism in the Greco-Roman world [Cambridge 2010] 145; D. Barag, The Palestinian ‚Judaea Capta' coins of Vespasian and Titus and the era on the coins of Agrippa II minted under the Flavians: NumChron 138 [1978] 14/23). Auch auf der Attika des durch ein Relief aus dem Grabmal der Haterier in Rom (Ende 1./Anf. 2. Jh. nC.) bekannten Arcus ad Isis sieht man zu Seiten der zentralen Quadriga je eine P., an deren Stamm zwei Gefangene gebunden sind. Aus diesem Motiv lässt sich schließen, dass der Bogen wohl anlässlich von Vespasians Sieg über Judaea 70/71 nC. errichtet wurde (F. Sinn / K. Freyberger, Die Ausstattung des Hateriergrabes [1996] 65. 68 Taf. 22, 1). – Der P.zweig als Siegespreis (s. o. Sp. 835f) erscheint bei Darstellungen von Wettkämpfen. So erwartet im Mosaikboden von Raum 3 in der Villa von Piazza Armerina, Sizilien, ein Beamter mit einem P.zweig das siegreiche Gespann eines Wagenrennens (1. H. 4. Jh. nC.; A. Carandini / A. Ricci / M. de Vos, Filosofiana [Palermo 1982] 340 Abb. 204 Taf. 56). Ein Teil der Athleten des Bodenmosaiks der Caracallathermen, Rom, hält in einer Hand den Siegeskranz u. in der anderen einen P.zweig (wohl Anf. 3. Jh. nC.; K. M. D. Dunbabin, Mosaics of the Greek and Roman world [Cambridge 1999] 68 Abb. 71). Der militärische Sieg wird meist durch die Figur der Victoria symbolisiert, die ebenfalls häufig Siegeskranz u. P.zweig in den Händen hält, zB. bei einem Sockelrelief des Arcus Novus aus Rom, wo vor der Victoria zusätzlich eine kleine P. dargestellt ist (293 nC.; S. de Maria, Gli archi onorari di Roma e dell'Italia romana [Roma 1988] 312/4 nr. 94 Taf. 91, 1; weitere Beispiele: R. Vollkommer, Art. Victoria: LexIconMythClass 8, 1 [1997] 237/69).

II. Jüdisch. a. Allgemein. Zu den ‚sieben Arten' des Gelobten Landes zählt die Dattel-P. bzw. ein Sirup aus Datteln (debaš: Dtn. 8, 8; A. Caquot, Art. d^ebaš: ThWbAT 2 [1977] 136f). Das hebr. Wort für Dattel-P., tamar, ist auch weiblicher Vorname (Gen. 38, 6; 2 Sam. 13, 1; 14, 27). Das in einer Oase gelegene Jericho wird als ‚P.stadt' bezeichnet (Dtn. 34, 3). Auch in römischer Zeit ist Judaea berühmt für seine Dattel-P. (Plin. n. h. 13, 26). Die Wände u. Türen des Jerusalemer Tempels sind mit P.ornamenten verziert (1 Reg. 6, 29. 32. 35; 7, 36; 2 Chron. 3, 5; Hes. 40,

16. 22. 37; 41, 16/26). Als Nutzpflanze liefert die P. Datteln, Blätter als Dachdeckmaterial, Bast für Seile, Fasern für die Herstellung von Sieben u. Bauholz (Gen. Rabbah 41 zu Gen. 12, 17 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 185]; Num. Rabbah 3 zu Num. 3, 6 [dt.: ebd. 4, 1, 35]). Die Mischna zählt drei Dattelsorten auf, die nicht an die Heiden verkauft werden dürfen, weil diese sie den Götzen zu opfern pflegen (Aboda Zara 1, 5). P.blätter dienen in talmudischer Zeit als Schreibmaterial (L. Löw, Graphische Requisiten u. Erzeugnisse [1870] 78/82).

b. Festbrauch. Beim *Laubhüttenfest spielen P.zweige eine wichtige Rolle (Joseph. ant. Iud. 3, 245; Jub. 16, 30f). Der Feststrauß besteht aus den ‚vier Arten' (Lev. 23, 40; bSukkah 37a; Lev. Rabbah 30), darunter dem eigentlichen lulab̲, einem noch geschlossenen jungen Zweig der Dattel-P., der einen spitz zulaufenden Stab bildet. Auch für den Bau der Laubhütten werden P.zweige verwendet (Neh. 8, 15). Im Anschluss an die Tempelreinigung feiern die Makkabäer ein ‚Fest nach Art des Laubhüttenfestes' mit grünen Zweigen, P.zweigen u. Lobgesängen auf Gott (2 Macc. 10, 7).

c. Symbolik. Die Geliebte des Cant. (*Hoheslied) wird mit einer Dattel-P. verglichen (7, 7/9). In 1QGenAp col. 19 steht die P. für Sara, die Zeder für Abraham. Die Weisheit preist sich selbst u. vergleicht sich mit prächtigen Bäumen, u. a. einer P. in 'En Gedi (Sir. 24, 14). Die P. kann auch kollektiv für das Volk Israel stehen (Ex. Rabbah 36 zu Ex. 27, 20 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 268f]; Num. Rabbah 3 zu Num. 3, 6 [dt.: ebd. 4, 1, 35]). – Der Vergleich aus Ps. 92 (91), 13 ‚der Gerechte gedeiht wie eine P.' wird im rabbin. Schrifttum häufig aufgegriffen (zB. bMo'ed Qatan 25b; bTa'anit 25b; Sifre Dtn. 357 zu Dtn. 34, 3 [427 Finkelstein; dt.: H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium (Bern 1984) 887]). Die Auslegung vergleicht die Sehnsucht der weiblichen u. männlichen P. zueinander mit der Sehnsucht der Gerechten nach dem Göttlichen (Gen. Rabbah 41 zu Gen. 12, 17 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 185]; vgl. Num. Rabbah 3 zu Num. 3, 6 [dt.: ebd. 4, 1, 35/7]; bSukkah 45b; zum Hintergrund dieser Interpretation I. Löw 318; L. Löw aO. 78f; J. Taglicht, Die Dattel-P. in Palästina: Festschr. A. Schwarz [Wien 1917] 430/64). Eine andere Interpretation vergleicht die Eigenschaften des Gerechten mit den Eigenschaften der P. im Einzelnen: Der Gerechte gleicht der P. in der Geradheit, dem Streben nach Höhe, der Ferne des Schattens im Sinne des aus der Ferne winkenden Lohnes, in der Tatsache, dass die P. nach dem Fällen nicht wieder nachwachsen kann, in der Nützlichkeit u. im Fruchtbringen (Gen. Rabbah 41 zu Gen. 12, 17 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 185]; Num. Rabbah 3 zu Num. 3, 6 [dt.: ebd. 4, 1, 35]; Tanhuma zu Num. 3, 14f [2, 2, 7b/8a Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanhuma B 2 (Bern 1982) 208f]). – Entsprechend der antiken Vorstellung von der P. als Siegessymbol (v. Gemünden 51/4; s. o. Sp. 835f) werden nach der Eroberung der seleukidischen ἄκρα von Jerusalem durch Simon Maccabaeus in der Siegesprozession P.zweige mitgetragen (1 Macc. 13, 51). Der ehemalige *Hohepriester Alkimus bzw. Simon Maccabaeus überreichen als Geste der politischen Loyalität dem Seleukidenkönig Demetrios II zusammen mit Kranzgold (*aurum coronarium) P.zweige (ebd. 13, 37; 2 Macc. 14, 4).

d. Darstellungen. (Fine aO. 142/7; Goodenough, Symb. 7, 87/134; 13 s. v. palm tree.) Da Palaestina berühmt für seine Dattel-P. war (s. o. Sp. 838), wurde der Baum zu einem Symbol der Fruchtbarkeit des Landes u. als solches häufig abgebildet. Inwieweit bei der Darstellung des P.baums außerdem, so wie bei der des lulab̲ (s. o. Sp. 839), die kultische Verwendung der P.zweige eine Rolle spielte oder die P. eher dekorativ eingesetzt wurde, lässt sich nicht immer mit Sicherheit feststellen. – Unter den Hasmonäerkönigen wurden Münzen mit einer Dattel-P. auf der Rückseite geprägt, zB. unter Simon Maccabaeus (136/135 vC.; G. F. Hill, Catalogue of the Greek coins of Palestine [London 1914] 185 nr. 2 Taf. 20, 8) u. Alexander Jannaeus (98 vC.; G. F. Hill, Catalogue of the Greek coins of Phoenicia [London 1910] 254 nr. 251 Taf. 31, 5; Y. Meshorer, Ancient Jewish coinage 1 [New York 1982] 79 Taf. 18 Gd1). Letzterem wird auch ein Siegel mit einer P. zugeschrieben. Anders als bei den Münzen, auf denen der P.stamm meist schlank u. gerade abgebildet ist, ist hier der knotige Stamm unten dick u. rundlich u. sich nach oben stark verjüngend dargestellt (N. Avigdad, Two bullae of Jonathan, king and highpriest: H. Geva [Hrsg.], Ancient Jerusalem revealed [Jerus. 1994] 257/9). Simon Bar Kochba verwendete ebenfalls die P. als Sym-

bol auf Münzrückseiten (Hill, Palestine aO. 302 Taf. 35, 11/3; L. Mildenberg, The coinage of the Bar Kokhba war [Aarau 1984] 306/44 nr. 34/233). – Außer auf Münzen erscheint die Dattel-P. auch im Dekor von Synagogen: Von der Synagoge in *Kapharnaum sind drei steinerne Türstürze erhalten. Der Sturz über dem Mittelportal wurde von zwei Konsolen gestützt, die mit je einer zT. frei gearbeiteten P. dekoriert sind. Die Stürze über dem östl. u. westl. Eingang zeigen P. im Wechsel mit später zerstörten Tiermotiven (3./5. Jh.?; H. Kohl / C. Watzinger, Antike Synagogen in Galilaea [1916] 11/3 Abb. 16. 20). Im Bodenmosaik der Synagoge von Hammam Lif bei *Karthago rahmen zwei sehr detailreich dargestellte P. ein Bildfeld mit einem von zwei *Pfauen flankierten Springbrunnen. Die übrigen Motive, mit Tieren belebte Ranken u. ein Bildfeld mit Fischen u. anderen Wassertieren, entsprechen dem typischen nordafrikan. *Mosaik des 6. Jh., u. nur durch zwei kleine Menorot ist ein Zusammenhang zum Judentum hergestellt (E. Bleiberg, Tree of paradise [Brooklyn 2005] Abb. 8. 17; Fine aO. 126f Abb. 46). Durch ihre Größe besonders hervorgehoben erscheinen zwei P., die eine *Menorah flankieren, im durch Rankenmedaillons gegliederten Fußbodenmosaik der Synagoge von Ma'on bei Be'er Scheva: Während alle Medaillons mit nur einem Tier oder Gegenstand gefüllt sind, nehmen Menorah u. P. jeweils den Raum von zwei Medaillons ein (6. Jh.; R. Hachlili, Ancient mosaic pavements [Leiden 2009] 116 Taf. VI.2; das Motiv der von zwei P. flankierten Menorah erscheint auch im zentralen Bildfeld einer Sarkophagvorderwand aus der röm. *Katakombe der Vigna Randanini, an einem der seltenen spätantiken Sarkophage mit rein jüd. Dekor [3./4. Jh.; ob ein Seitenteil mit *Greif dazugehörte, bleibt fraglich: Goodenough, Symb. 2, 25f; 3 Abb. 788]). Über der Szene des Isaak-Opfers im Bodenmosaik der Synagoge von Bet Alpha ist eine Reihe stark stilisierter P. dargestellt (ohne Datteln, abwechselnd schwarz u. rot; 6. Jh.; R. Hachlili, Ancient Jewish art and archaeology in Late Antiquity [Leiden 1998] 289; dies., Pavements aO. Taf. IV.1, b; die Bedeutung der P.reihe ist unklar; nach Goodenough, Symb. 1, 246 soll sie den Himmel symbolisieren). Ein P.zweig als Teil des lulab̲ erscheint unter den Kultgeräten zu Seiten des Toraschreins ebenfalls auf Mosaikböden in Synagogen, zB. in Hammath Tiberias oder Sepphoris (4./6. Jh.; Hachlili, Pavements aO. 29f Taf. II.1, a/b; J.-M. Spieser, Art. Mosaik: o. Bd. 24, 30). – Auch im Bestattungskontext wird die P. dargestellt: Im ‚cubicolo delle palme' der jüd. Katakombe in der Vigna Randanini ist in jede der vier Ecken eine raumhohe Dattel-P. gemalt (Painted room III: Goodenough, Symb. 2, 20f; 3 Abb. 757f; M. Vitale, Catacombe: D. Di Castro [Hrsg.], Arte ebraica a Roma e nel Lazio [Roma 1994] 27f Abb. 13). Auf Ossuarien wird das Motiv meist stark stilisiert verwendet, wobei vor allem der schuppige Stamm der P. durch ornamentale Formen wiedergegeben wird (L. Y. Rahmani, A catalogue of Jewish ossuaries [Jerus. 1994] 48/50). Der P.zweig erscheint auf Grabsteinen (wie bei den Bodenmosaiken) vor allem in Zusammenhang mit den Kultgeräten, aber auch einzeln (zB. Goodenough, Symb. 2, 10. 65 Abb. 726. 871).

B. Christlich. I. Neues Testament. In Apc. 7, 9 sind die P.zweige in den Händen der Heiligen, die das Lamm umstehen, Symbol des Sieges u. der Rettung (v. Gemünden 54). Diese Bedeutung haben die P.zweige auch beim Einzug Jesu in Jerusalem (ausdrücklich als βαΐα τῶν φοινίκων bezeichnet nur Joh. 12, 13; v. Gemünden 61f).

II. Kirchenväter. a. Naturkundliche Notizen. Eusebius nennt in einer Aufzählung besonders langlebiger Lebewesen P., Eiche u. den ägypt. Persea-Baum (praep. ev. 14, 25, 4). Die P. ist nicht deswegen immer grün, weil sie beständig neue Blätter bildet u. alte abwirft, sondern weil sie ihre einmal gebildeten Blätter niemals abwirft (Basil. hex. 5, 9 [GCS NS 2, 85]; Ambr. hex. 3, 17, 71 [CSEL 32, 1, 108]). Die Dattel-P. macht ihre Früchte für Diebe schwer erreichbar, indem sie sie hoch oben wachsen lässt (Greg. Nyss. in Cant. 4, 12 hom. 9 [GregNyssOp 6, 274]). Der Vogel Phoenix baut sein Nest bzw. Grab auf dem Wipfel einer P. (Lact. Phoen. 69 [CSEL 27, 139]). Eusebius erwähnt fruchtbare Balsam- u. Dattelpflanzungen in Zoar am Toten Meer (onomast. s. v. Βαλά [GCS Eus. 3, 1, 42]). – Auch die christl. Lit. kennt das Motiv der Liebe u. Hochzeit zwischen weiblichen u. männlichen P. (Basil. hex. 5, 7 [GCS NS 2, 81f]; Greg. Naz. carm. 1, 2, 1, 241/3 [PG 37, 540f]; Ambr. hex. 3, 13, 55 [CSEL 32, 1, 97f]; Theophyl. Sim. ep. 18 [11 Zanetto]; s. o. Sp. 832f). Ein Ps-Athanasius

zieht die Befruchtung der weiblichen durch die männlichen P. heran, um die geographische Lage des Paradieses im Orient festzulegen: Die Wohlgerüche des Orients stammen von den Bäumen des in der Nähe liegenden Gartens Eden; sie werden mithilfe des Windes übertragen, wie die männlichen P. mithilfe des Windes über kurze Distanzen die weiblichen P. befruchten können (quaest. ad Ant. 47 [PG 28, 628]).

b. Verwendung. P. sind offenbar eine notwendige Standortbedingung für Eremiten, was sich auch in der hagiographischen Lit. niederschlägt: Antonius lässt sich auf der Flucht vor lästigen Besuchern in der inneren Wüste am Fuße eines Berges nieder, wo es eine Quelle u. einige dürftige Dattel-P. gibt, die ihm einfache u. kleine Erfrischungen gewähren (Athan. vit. Anton. 49f [SC 400, 266/72]). Der Eremit Paulus lebt unter einer P., deren Blätter er zusammengeflochten hat; die P. liefert ihm Nahrung u. Kleidung, die er aus geflochtenen P.blättern herstellt (Hieron. vit. Paul. 5f; 8, 2; 12, 3; 16, 8 [SC 508, 152/6. 160. 170. 178/80]). Der Asket Dorotheus flicht für seinen Lebensunterhalt Körbe aus P.blättern (Soz. h. e. 6, 29, 4). Eine Gruppe von Mönchen wählt Skythopolis in Palaestina als geeigneten Ansiedlungsort, weil dort viele P. wachsen, die sie für das Mattenflechten brauchen (ebd. 8, 13, 1).

c. Liturgie. Egeria berichtet, dass in *Jerusalem am Sonntag vor Ostern eine liturgische Prozession von Bischof, Klerus u. Ortsgemeinde stattfindet. Beim Rückweg vom Ölberg halten dabei alle Kinder, auch die kleinsten, P.- u. Ölzweige in den Händen (peregr. 31, 3 [CCL 175, 77]), eine Anamnese der pueri Hebraeorum des Einzugs Jesu. Auch das armenische Lektionar Jerusalems (5. Jh.) sieht eine P.prozession vor (34/34bis [PO 36, 256/8]), das ebendort beheimatete georgische Lektionar (5./8. Jh.) zusätzlich eine Segnung der P.zweige (576/97 [CSCO 188 / Iber. 9, 100/5; lat. Übers.: ebd. 189 / Iber. 10, 81/5]; J. Janeras, La Settimana Santa nell'antica liturgia di Gerusalemme: A. G. Kollamparampil [Hrsg.], Hebdomadae sanctae celebratio = Bibl. EphLiturg Subs. 93 [Roma 1997] 28; G. Shurgaia, La struttura della liturgia delle ore nel mattino della Domenica delle Palme: Studi sull'Oriente Cristiano 1 [1997] 89f. 92). Andernorts wird der Jerusalemer Festbrauch nachgeahmt (H. J. Gräf, P.weihe u. P.prozession in der lat. Liturgie [1959] 3/69; G. A. Joannides, Osservazione liturgiche sull'eucologio cipriota Karditsa Korones 8: BollBadGrGrottaf 3. Ser. 1 [2004] 127/9). – Der lat. Name des Sonntags vor Ostern enthält einen Bezug auf die P.zweige beim Einzug Jesu in Jerusalem. Isidor erklärt den Namen dominica palmarum vom Einzug Jesu in Jerusalem her; er erwähnt allerdings keinen liturgischen Gebrauch von P.zweigen (eccl. off. 1, 27; orig. 6, 18, 13/5). Im Sacramentarium Gelasianum vetus (um 750) trägt der Sonntag vor Ostern die Überschrift Dominica in palmas de passione domini (37 [53 Mohlberg]), im Sacramentarium Gregorianum (7. Jh.) heißt er Dominica in palmas (73 [42 Lietzmann]). PsAmbr. serm. 31, 1 (PL 17, 689) spricht vom Brauch einer P.prozession u. leitet die Bezeichnung des Festes davon her.

d. Symbolik. Die P. wird in der christl. Lit. dem antiken Sprachgebrauch entsprechend metonymisch für den Siegespreis oder den Sieg verwendet (zB. Ambr. hex. 3, 13, 53 [CSEL 32, 1, 96]; Greg. M. in Hes. hom. 2, 5, 22 [CCL 142, 291]), meistens als feststehende Wendung ohne besonderes Gewicht auf der P. als solcher. – Spezieller symbolisiert die P. in Anlehnung an Apc. 7, 9 den Sieg der Martyrer (zB. Herm. sim. 8, 2, 1; Tert. spect. 29, 3; Ambr. in Lc. 5, 59 [CCL 14, 155]; exhort. virg. 1, 1 [PL 16, 351]; Paulin. Nol. carm. 15, 195f [CSEL 30, 61f]). Der Kampf der Martyrer ist nach dem Vorbild der Kämpfe von Athleten u. Gladiatoren beschrieben, die auch um *Kranz u. Sieges-P. kämpfen (Cypr. Fort. 8 [CCL 3, 195/8]; eleem. 26 [ebd. 3A, 72]; ep. 10, 4, 1/3; 39, 3, 1; 76, 5, 1 [ebd. 3B, 51/4. 188f; 3C, 613f]; Aug. serm. 318, 3 [PL 38, 1440]; Engemann aO. [o. Sp. 835] 1017f). – In Anlehnung an Phil. 3, 14 ist die P. Siegespreis für ein asketisches Leben oder allgemein für das Leben des Frommen (Cypr. zel. 16 [CCL 3A, 84f]). *Paulinus v. Nola weist den Eindruck zurück, er habe den Kampf bereits ausgefochten u. die P. erlangt (ep. 24, 1 [CSEL 29, 202]). Cassiodor nennt den himmlischen Lohn der Frommen palmam sanctae remunerationis (inst. 1, 32, 4 [81 Mynors]). – Die P. ist auch Symbol christlicher Vollkommenheit. An ihr, die ihre Blätter niemals abwirft, soll sich der Christ ein Beispiel nehmen u. die Frische seiner Kindheit u. seine ursprüngliche Unschuld bewahren (Ambr. hex. 3, 17, 71 [CSEL 32, 1, 108]). In der Auslegung von Ps. 92 (91), 13 werden die in

Christus Gerechten mit P. u. Zedern verglichen. Denn wie diese treibt die P. immer junges Grün aus, ist gut verwurzelt u. hoch gewachsen. Sie hat ein starkes Herz, angenehmen Duft u. trägt süße Frucht (Cyrill. Alex. in Ps. 91, 13 [PG 69, 1228]; vgl. glaph. Ex. 2 [ebd. 69, 449]: Christus selbst ist die P.; in Lc. 10, 1 [ebd. 72, 665]: die 70 Jünger sind die 70 P. aus Ex. 15, 27). Das Leben des Frommen gleicht der P., die unten am Stamm rau u. von trockener Rinde umgeben ist, aber oben einen schönen Wipfel u. köstliche Früchte hat; unten wird sie von ihrer Rinde eingezwängt, oben kann sie ihr prächtiges Grün frei ausbreiten (Greg. M. moral. 19, 27, 49 [CCL 143A, 995]). – Nur bei Hippolyt belegt ist eine negative Deutung der P. als Symbol des Kampfes u. der Uneinigkeit. Womöglich formuliert dieser sie ad hoc, um das Pythagoras zugeschriebene Verbot, P. zu pflanzen (s. o. Sp. 835), erklären zu können (ref. 6, 27, 4 [GCS Hippol. 3, 154]).

e. Darstellungen. (P. De Santis, Art. Palma: F. Bisconti [Hrsg.], Temi di iconografia paleocristiana [Città del Vat. 2000] 238/40.) Als Symbol des Sieges über den Tod sowie als Hinweis auf das Paradies ist die P., allerdings meist reduziert auf den P.zweig, ein sehr häufiges Motiv in christlichen Grabinschriften (Beispiele für Inschriften mit P.bäumen: H. Leclerq, Art. Palma: DACL 13, 951/4 Abb. 9546/9). Aus den vielen Beispielen sei hier IUR NS 9, 23872 genannt; die Inschrift enthält die Formel nica in XP u. am rechten Rand zwei P.zweige. Das Symbol wird aber auch ohne Textbezug verwendet, wobei neben dem symbolischen ebenso dekorative Aspekte eine Rolle spielen, wenn zB. die Inschrift ebd. 23871 von zwei P.zweigen eingerahmt wird. Gleiches trifft auf die Darstellung weiblicher Oranten (*Orans) zwischen zwei P. auf Sarkophagen zu, zB. im Mittelfeld zweier römischer Striegelsarkophage (4. Jh.; RepertChrAntSark 1, 683. 990). – Das Motiv der P. wird auch häufig in Szenen verwendet, die die überzeitliche Herrschaft Christi zum Thema haben u. in paradiesischem Ambiente angelegt sind. Dies gilt vor allem für 1) Darstellungen der Traditio legis an *Petrus u. *Paulus, zB. im südl. Kalottenmosaik im Mausoleum der Constantina (ca. 330 nC.; J. J. Rasch / A. Arbeiter, Das Mausoleum der Constantina in Rom [2007] Taf. 104; F. Bisconti, Variazioni sul tema della traditio legis: VetChr 40 [2003] 251/70; B. Snelders, The traditio legis on early Christian sarcophagi: AntTard 13 [2005] 321/33), 2) ähnliche dreifigurige Repräsentationsbilder mit dem stehenden oder thronenden Christus zwischen den beiden Aposteln, zB. auf ravennatischen Sarkophagen des 5. Jh. (J. Kollwitz / H. Herdejürgen, Die ravennatischen Sarkophage [1979] nr. B 1. 9. 14 Taf. 24, 1; 45, 3; 53, 1) u. 3) die Einführung von Heiligen, zB. im Apsismosaik von SS. Cosma e Damiano in Rom (R. Wisskirchen, Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rom = JbAC ErgBd. 17 [1990] Abb. 2 a.b). In diesen Szenen sind die P. zum einen als ‚Ortsangabe' des Paradieses zu verstehen, manchmal ergänzt durch den auf einer P. sitzenden, auf die Auferstehung verweisenden Vogel Phoenix (zum Zusammenhang von P. u. Phoenix s. o. Sp. 834f); in Verbindung mit Heiligen sind zum anderen Konnotationen zur Sieges-Symbolik möglich (s. o. Sp. 835f; vgl. den Zug der Martyrer u. Martyrerinnen im Langhausmosaik von Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna, wo die Figuren jeweils durch eine P. voneinander getrennt sind [F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken in Ravenna (1958) Taf. 120/32]). Bei paarig angeordneten P., die meist die Szene wie ein Rahmen zu den Seiten hin abschließen, kommt zudem ein ästhetischer Aspekt hinzu, der die Symmetrie der Darstellung unterstreicht, zB. bei der Traditio legis auf einer röm. Grabplatte in Anagni (Ende 4. Jh.; P. Testini, La lapide di Anagni con la ‚traditio legis': ArchClass 25 [1973/74] 718/40 Taf. 124; vgl. die Liste von Traditio legis-Szenen mit Angabe der Zahl der P. bei Snelders aO. 325; die Szene wird in gleicher Ausstattung auch in der Kleinkunst übernommen, zB. auf dem Deckel des Elfenbeinkastens aus Pola: D. Longhi, La capsella eburnea di Samagher [Ravenna 2006] Taf. 4). Neben diesen figürlichen Szenen erscheint die P. in gleicher Funktion auch in symbolischen Darstellungen mit einem zentralen Kreuz oder Christogramm zwischen zwei Pfauen oder Lämmern, zB. auf dem Sarkophag des Isaak in Ravenna (Anf. 5. Jh.; Kollwitz / Herdejürgen aO. nr. B 3 Taf. 29, 1). Sie kann sogar zusätzlich an die Stelle des Mittelmotivs treten, wie bei zwei ravennatischen Sarkophagen des frühen 6. Jh., wo zwei Lämmer die Köpfe zu einer zentralen P. heben (ebd. nr. B 22f Taf. 71, 1; 72, 2). – Die Malerei eines Arcosoliums in der Katakombe

Ad Decimum in Grottaferrata zeigt nicht nur in der Kalotte zwei P. als Rahmung einer Traditio legis, sondern auch darüber an der Bogenstirnwand eine Reihe von sechs P., abwechselnd mit fünf Tauben (5. Jh.; Wilpert, Mos. Taf. 132; A. Recio Verganzones, Las pinturas de la catacumba ‚Ad Decimum' de Grottaferrata: RivAC 59 [1983] 387/93). In der Mosaikausstattung der Kuppel des Baptisteriums S. Giovanni in fonte in Neapel (5. Jh.) erscheinen zwei P. nicht nur als Rahmung einer Traditio legis (Wilpert / Schumacher, Mos. 34 Taf. 11), sondern sie bilden ebenfalls jeweils die Einfassung von vier bukolischen Szenen der Bogenstirnwände, wobei sie den durch die Zwickel vorgegebenen Raum perfekt ausfüllen (ebd. 35 Taf. 15/7). Im mit Vögeln u. Gefäßen mit Früchten gefüllten Schmuckband um das zentrale Christusmonogramm flankieren außerdem zwei P. einen Phoenix, der genau im Scheitel des Monogramms dargestellt ist. Da das Bildfeld durch die Bandform sehr niedrig ist, neigen sich die beiden P. dem Phoenix zu, was die Zusammengehörigkeit der Motive noch unterstreicht (ebd. 32f Taf. 8). Aus dem frühen 6. Jh. stammt das Deckenmosaik der S. Matrona-Kapelle der Kirche S. Prisco bei Santa Maria Capua Vetere, wo auf den vier Graten des Kreuzgewölbes vier P. zum zentralen Mittelfeld hochwachsen. Die dazwischenliegenden Felder sind jeweils mit einer aus einem Kantharos herauswachsenden Weinranke mit Blättern, Früchten u. Vögeln gefüllt. Der blaue Grund, die goldene Farbe der Kantharoi u. Ranken u. die P. lassen die Decke wie einen ‚paradiesischen Himmel' erscheinen (ebd. 322 Taf. 82). Im nordsyr. Kloster von Tall al-Bīʿa wurde am Rande eines Friedhofsgeländes in einem Gebäude unbestimmter Funktion ein raumfüllendes Bodenmosaik gefunden, das in einem von breiten Bordüren gerahmten Bildfeld eine P. mit einem davor äsenden *Hirsch u. zu Seiten des Stammes zwei Tauben zeigt. Eine Namensinschrift über der Baumkrone u. die Lage des Gebäudes nahe bei der Kirche könnten Hinweise darauf sein, dass es sich um die Paradiesesdarstellung eines privaten Mausoleums handelt (1. H. 6. Jh. [?]; G. Kalla, Christentum am oberen Euphrat: Antike Welt 30 [1999] 140f Abb. 13/5; zur Datierung vgl. G. Brands, Anmerkungen zu spätantiken Bodenmosaiken aus Nordsyrien: JbAC 45 [2002] 135).

J. Fleming, Art. P.: LexChrIkon 3 (1971) 364f. – P. v. Gemünden, P.symbolik in Joh. 12, 13: ZsDtPalVer 114 (1998) 39/70. – I. Löw, Die Flora der Juden 2 (Wien 1924) 302/62. – A. Steier, Art. Phoinix 1) P.: PW 20, 1 (1941) 386/403.

Christine Mühlenkamp (A.I.a/e; A.II.a/c; B.I/II.d) / Elisabet Enß (A.I.f; II.d; B.II.e).

Palmyra.

A. Allgemeines. I. Name. Der griech. *Name P. nimmt auf die Vegetation der Oase Bezug: Der dichte Palmenbewuchs (*Palme) war das Erste, was der sich aus der Wüste nähernde Besucher von der Stadt wahrnahm. Eigentlich verdankt die ‚Palmenstadt' ihren Namen aber einem Missverständnis: 1 Reg. 9, 18 berichtet davon, dass Salomo ‚Tamar in den Steppen im Lande' gebaut habe. Das hebr. tamar bedeutete ‚Dattelpalme' u. war zugleich der Name einer Festung in *Iudaea. Daraus wurde im viel späteren 2 Chron. 8, 4 der Satz, Salomo habe

'Tadmor in der Wüste gebaut', wobei es sich bei diesem Bericht von der Gründung der Stadt durch den atl. König um eine Sage handelt. 'Tadmor' (tdmr bzw. tdmwr, auch vokalisiert als Tadmar, Tadmir u. Tadmur) aber war seit alters der semitische Name, der an der Oase P. haftete (P. W. Haider, Vor- u. Frühgesch. der Oase von P.: Ruprechtsberger 116) u. in hellenistisch-römischer Zeit nach wie vor benutzt wurde. Entsprechend nannten sich die Bewohner der Stadt in den palmyrenischen Fassungen der Inschriften tdmry' bzw. tdmwry' (D. R. Hillers / E. Cussini [Hrsg.], Palmyrene Aramaic texts [Baltimore 1996] nr. 0270, 3; nr. 1376, 4; nr. 2754, 2).

II. Geographische u. klimatische Gegebenheiten. Die Ruinenstätte P. befindet sich im Bereich der gleichnamigen Oase, inmitten der syr. Wüste, auf halber Strecke zwischen Euphrat u. Mittelmeer (zur Lage der Stadt zwischen *Imperium Romanum u. Partherreich Plin. n. h. 5, 88, der erklärt, P. sei von beiden Großmächten unabhängig gewesen). Die Stadt liegt an einer Passsituation am Rande des P.beckens, der weitgehend flachen Übergangszone zwischen dem vom Hermon-Antilibanon-Rücken abzweigenden Bruchfaltengebirge der P.ketten u. den innersyr. Kreidehöhen. Das Becken ist abflusslos u. sommers zu weiten Teilen von einer Salzkruste bedeckt; im Winter sammelt sich hier das von den Bergen abfließende Wasser. – Das Klima ist extrem trocken, vergleichbar dem der Sahara. Das langjährige Jahresmittel der Niederschläge liegt kaum über 100 mm. Spärlicher Regen fällt im Winter sowie zeitigen Frühjahr u. lässt dann eine erstaunlich üppige, artenreiche Vegetation sprießen (S. Schachinger, P. im Landschaftsbild: Ruprechtsberger 12/4).

III. Wirtschaft u. Verkehr. Die wirtschaftliche Orientierung des antiken P. war durch seine geographische Lage bestimmt: Das von den Bergen fließende Wasser ließ im Umland, dem ariden Wüstenklima zum Trotz, *Landwirtschaft bei entsprechenden Bewässerungsmaßnahmen immerhin in gewissem Umfang zu. Die sich aus fossilen Wasservorräten speisende Oase garantierte auf engem Raum obendrein höchste Erträge. Großräumige Fernweidewirtschaft (Transhumanz) schließlich sicherte die Existenz der zahlreichen im weiteren Umkreis lebenden Nomaden. Städter, sesshafte Bauern u. Viehzüchternomaden waren, ungeachtet gelegentlicher Konflikte, durch die spezifischen Bedingungen der Oase aufeinander angewiesen: In 'Stämmen' als Grundeinheiten der Gesellschaft waren deshalb wenigstens in römischer Zeit sesshafte u. nomadische Elemente miteinander verflochten (Sommer 178f). – Entscheidend für den Aufstieg P.s wurde aber der Fernhandel (*Handel): Die Lage der Stadt, geographisch zwischen den Handelsrouten Euphrat u. Mittelmeer, politisch zwischen den Machtzentren Rom u. Ktesiphon, der parthischen Hauptstadt, machte sie zur natürlichen Drehscheibe des Karawanenhandels zwischen dem Imperium Romanum u. dem Osten. P. löste in dieser Funktion ältere Handelszentren in *Arabien u. am Roten Meer ab: Seit dem 1., verstärkt seit dem 2. Jh. nC. strömten über P., u. durch palmyrenische Kaufleute vermittelt, Luxusgüter aus *China u. *Indien, hauptsächlich Seide u. *Gewürze, in die röm. Welt (Will 263f; M. Gawlikowski, P. as a trading centre: Iraq 56 [1994] 27/33; G. K. Young, Rome's eastern trade [London 2001] 136/86; Sommer 202/13; Smith 68/81).

B. Nichtchristlich. I. Stadtgeschichte bis zum 3. Jh. vC. a. Vorhellenist. Zeit. Menschliche Siedlungstätigkeit lässt sich in der Oase von P. erstmals im 7. Jtsd. vC. nachweisen (Sommer 149). Ins Licht der Geschichte tritt der Raum um P. im späten 3. Jtsd.: Texte aus der Akkad- u. Ur-III-Periode berichten von Nomaden, den MAR.TU oder Amurru, die von hier aus Raubzüge nach Mesopotamien unternahmen (ebd.). Zur Glanzzeit der Stadt Mari am Euphrat, im 19. Jh. vC., gewann die Wüstenroute über P. sprunghaft an Bedeutung. Um diese Zeit hören wir auch zum ersten Mal von Ta-ad-mu-ri-im, Menschen aus Tadmor. Gegen Ende des 2. Jtsd. befand sich die Palmyrene wieder fest in Nomadenhand: Die Annalen des assyr. Königs Tiglat-Pilesar I (1115/1077 vC.) berichten von Kämpfen dieses Herrschers im Raum der 'Stadt Tadmar des Landes Amurru' (Haider aO. 115/8; Will 27/9; U. Scharrer, Nomaden u. Sesshafte in Tadmor im 2. Jtsd. vC.: M. Schuol / U. Hartmann / A. Luther [Hrsg.], Grenzüberschreitungen. Formen des Kontakts zwischen Orient u. Okzident im Altertum [2002] 279/330).

b. Hellenist. Zeit u. röm. Republik (2. u. 1. Jh. vC.). Für über ein Jtsd. liegt die darauf folgende Geschichte Tadmors / P.s im Dun-

keln. Erst über die hellenist. Stadt geben archäologische Prospektionsarbeiten der letzten Jahre einigen Aufschluss (Sommer 150). Offensichtlich war bereits das vorröm. P. eine bedeutende Siedlung; ob allerdings von hier zum Tadmor des 2. Jtsd. eine ungebrochene Kontinuitätslinie reicht, wird sich kaum ermitteln lassen (ebd. 150f). Politisch wurde P. für Rom interessant, seit Pompeius 64 vC. die letzten Reste des Seleukidenreiches liquidiert u. auf seinem Boden die Provinz Syria eingerichtet hatte. Zu einer ersten Begegnung kam es, als M. Antonius seine Reiterei aussandte, um P. zu überfallen u. zu plündern (Appian. b. civ. 5, 9; zugleich die erste Nachricht eines klass. Autors über P.). Die Palmyrener entzogen sich dem Angriff durch Flucht auf parthisches Territorium (zur Bewertung des Appian-Berichts O. Hekster / T. Kaizer, Mark Antony and the raid on P. Reflections on Appian, Bella Civilia 5, 9: Latom 63 [2004] 70/80).

c. Frühe röm. Kaiserzeit (1. u. 2. Jh. nC.). Während P. in dieser Episode als souveräne Macht erscheint, die zu ihren Nachbarn zumindest Äquidistanz hielt, lehnte sich die Stadt in den folgenden Jahrzehnten immer mehr an Rom an: Kurz nach Tiberius' Herrschaftsantritt (14 nC.) weihte ein gewisser Minucius Rufus, Legat der legio X Fretensis, eine Statuengruppe der kaiserl. Familie (H. Seyrig, L'incorporation de P. à l'empire romain: Syria 13 [1932] 267; H. J. W. Drijvers, Hatra, P. u. Edessa: ANRW 2, 8 [1977] 838); wenig später nahmen römische Steuerpächter in der Oase ihre Arbeit auf (CISem 2, 4235), u. die röm. Statthalter Syriens hatten spätestens unter *Nero in P. Weisungsbefugnis, wie der berühmte Steuertarif aus dJ. 137 nC. klarstellt (ebd. 2, 3913; J. F. Matthews, The Tax Law of P.: JournRomStud 74 [1984] 157/80). Freilich blieben politische Grenzen am Rand der Wüste stets uneindeutig: P. bewahrte sich bis 272 nC. einen Grad an Autonomie, der im Imperium Romanum seinesgleichen suchte. – Um 100 nC. begann der Aufstieg P.s zur Drehscheibe des interkontinentalen Fernhandels zwischen Süd- bzw. Ostasien u. dem Röm. Reich. Weshalb sich die Haupthandelsroute vom Seeweg über den Indischen Ozean u. das Rote Meer nach *Aegypten zur nördl. Passage durch den Pers. Golf u. Vorderasien verlagerte, ist bisher nicht geklärt. Jedenfalls verfügten die Palmyrener über hinreichend Personal, technisches Know-how u. diplomatische Kontakte ins Partherreich, um einen geregelten Transport der Waren quer durch das parthische Mesopotamien u. die syr. Wüste sicherzustellen (Will 81/7). – Allmählich schälte sich eine Organisationsstruktur des Fernhandels heraus, in der sich auch die tribalen Grundmuster der palmyrenischen Gesellschaft spiegelten. Die ‚Stämme', die (sesshafte) Städter mit (nomadischen) Steppenbewohnern verklammert hatten, wandelten allmählich ihre Gestalt (M. Sommer, P. and Hatra. ‚Civic' and ‚tribal' institutions at the Near Eastern steppe frontier: E. S. Gruen [Hrsg.], Cultural borrowings and ethnic appropriations in antiquity [Stuttgart 2005] 285/96). An die Stelle verwandtschaftlicher bzw. fiktiv-verwandtschaftlicher Strukturen traten allmählich klientelar strukturierte Gefolgschaften, die sich um prominente Einzelpersönlichkeiten scharten (J.-B. Yon, Les notables de Palmyre [Beyrouth 2002] 99/130). An der Spitze der sozialen Pyramide standen ‚große Männer', die meist römische Bürger u. an bedeutender Stelle in regionale Netzwerke eingeflochten waren. Sie waren die Adressaten der ‚Karawaneninschriften', die seit hadrianischer Zeit (117/38 nC.) im Zentrum P.s aufgestellt wurden u. mit denen sich die reisenden Kaufleute für Patronagedienste bedankten: häufig Rettung vor Angreifern in der Wüste (Hillers / Cussini aO. nr. 0197, 8/10) oder Beihilfe bei parthisch-römischen Grenzformalitäten (Ch. Dunant, Nouvelle inscription caravanière de P.: MusHelv 13 [1956] 216f). – Hadrian war der erste u. für lange Zeit einzige röm. Herrscher, der P. persönlich einen Besuch abstattete. Der Kaiser weilte 129/30 nC. während seiner Reise durch die oriental. Provinzen in der Oasenstadt u. verlieh bei dieser Gelegenheit P. den Ehrennahmen ‚Hadriana', wie das Fiskalgesetz von 137 zeigt (s. oben; Steph. Byz. s. v. Πάλμυρα [498 Meineke] nannten die Einwohner P.s sich selbst Ἀδριανουπολῖται). Seit dieser Zeit nahm die Zahl der röm. Bürger unter den palmyrenischen Eliten signifikant zu. Eine wichtige Rolle spielten Palmyrener im röm. Militär (*Heerwesen): Als berittene Bogenschützen dienten sie in den Auxiliartruppen, so etwa in Dakien (*Dacia), Moesien (*Donauprovinzen) u. Numidien (*Numidia), wo erheblicher Bedarf an mobilen Einheiten bestand (P. M. Edwell, Be-

tween Rome and Persia [New York 2008] 52). Vorerst nicht als reguläre römische Einheit, sondern als Verband unter einheimischen Befehlshabern, bezogen palmyrenische Bogenschützen Quartier in *Dura-Europos, nachdem Rom nach dem Partherkrieg des L. Verus (163/66 nC.) einen Streifen am mittleren Euphrat annektiert hatte. P., das bereits zuvor enge Kontakte nach Dura-Europos unterhalten hatte, wurde damit de facto zur Protektoratsmacht am Euphrat (zur palmyrenischen Diaspora in Dura-Europos L. Dirven, The Palmyrenes of Dura-Europos [Leiden 1999]). – Obwohl P. seit hadrianischer Zeit nominell über die Institutionen einer griech. Stadt des röm. Imperiums verfügte, spielte es seiner weitreichenden Autonomie, seiner Bedeutung für den Fernhandel u. seines aus eigener Kraft geschöpften militärischen Potentials wegen eine reichsweit präzedenzlose Sonderrolle. Das begann sich erst unter Septimius Severus (193/211 nC.) zu ändern, der die palmyrenische Garnison in Dura-Europos in eine reguläre Auxiliarkohorte verwandelte u. P. durch Verleihung des ius Italicum (Dig. 50, 15, 1) u. Erhebung zur colonia civium Romanorum enger an das Imperium band (Drijvers aO. 844/6; zum Status P.s als colonia ebd. 845 mit Anm. 189).

d. Die röm. Krise des 3. Jh. nC. Die severische Zeit markiert auch sonst eine historische Wasserscheide für P. Die Eroberung der parthischen Hauptstadt Ktesiphon durch den Sassaniden Ardaschir 226 nC. war Auftakt einer neuen Ära: Die neue Dynastie beherrschte ein weitaus kompakteres u. offensiver agierendes Reich als die arsakidischen Vorgänger. Die Dynamik dieses Neupersischen Reiches entlud sich in einem ersten Vorstoß gegen Armenien u. die mesopotamische Stadt Hatra (ca. 230 nC.), der noch abgewehrt werden konnte (Edwell aO. 153/6). Nachhaltiger wirkten eine pers. Offensive dJ. 235/36 nC. u. insgesamt drei Romkriege (242/44; 252-3/56-7; 260 nC.; Drijvers aO. 149/200). Eine Serie von Niederlagen brachte die röm. Grenzverteidigung im Orient an den Rand des Zusammenbruchs, während zugleich germanische Stämme (**Barbaren) die Provinzen an Rhein u. Donau heimsuchten. Widerstand gegen persische Raubzüge regte sich meist nur noch lokal. Der palmyrenische Fernhandel wurde durch den Umschwung im Orient zweifellos beeinträchtigt, kam aber erstaunlicherweise nicht zum Erliegen (J. Cantineau, Inventaire des inscriptions de Palmyre 3 [Beyrouth 1930] 31 = Hillers / Cussini aO. nr. 0279). – 260 nC. unterlag bei Karrhai (*Harran) der röm. Kaiser Valerian seinem pers. Gegenspieler Schapur I. Ein großes röm. Heer wurde fast vollständig aufgerieben, der Kaiser selbst geriet in persische Gefangenschaft (Res gestae divi Saporis [griech. Text] 19/25 [M. Back, Die sassanidischen Staatsinschriften (Leiden 1978) 313]). Das J. 260 markierte für das im 3. Jh. krisengeschüttelte Imperium den machtpolitischen Tiefpunkt. Rettung verhieß unerwartet ein Mann, den ab ca. 250 eine erstaunliche Karriere zum mächtigsten Mann des röm. Orients machte: der Palmyrener Septimius Odaenathus (Hartmann 86/108; M. Sommer, Der Löwe von Tadmor. P. u. der unwahrscheinliche Aufstieg des Septimius Odaenathus: HistZs 287 [2008] 309/15). Odaenathus entstammte offenbar nicht der Gruppe mächtiger Patrone, die im 2. Jh. die Geschicke P.s gelenkt hatten. Er taucht 251 nC. plötzlich im epigraphischen Befund auf, als ἔξαρχος u. λαμπρότατος συγκλητικός bzw. clarissimus senator (Cantineau aO. 16). Zu diesem Zeitpunkt verfügte er offensichtlich bereits über eine quasi-monarchische Machtstellung in P.: Odaenathus' Aufstieg vollzog sich vor dem Hintergrund der Krise im röm. Osten. Wenig später, 252 nC., hinterließ er inschriftlich Spuren als ršʾ dy tdmwr (‚Oberhaupt von Tadmor'; Hillers / Cussini aO. nr. 2753, 2) u. bald auch als λαμπρότατος ὑπατικός bzw. clarissimus consularis (Cantineau aO. 17). – Die Titulaturen reflektieren Odaenathus' Aufstieg in P., wo die Titel ἔξαρχος u. ršʾ dy tdmwr zuvor nicht bezeugt sind, wie auch durch die Chargen der röm. Reichselite, in deren Spitzengruppe, den Konsularen, er spätestens 258 nC. angekommen war (Hartmann 102f). Dass Rom nicht auf den falschen Mann gesetzt hatte, erwies sich unmittelbar nach der Niederlage von Karrhai, als Odaenathus das militärische Potential seiner Heimatstadt in die Waagschale legte. Er besiegte Schapurs Sassaniden am Euphrat (260 nC.), erstickte eine Usurpation gegen den amtierenden Kaiser *Gallienus (Hist. Aug. vit. Gall. 3, 5) u. eroberte bis 262 nC. die mesopotamischen Städte *Edessa, Karrhai, Rhesaina u. Nisibis zurück (ebd. 10, 3; vit. trig. tyr. 15, 3; Zos. hist. 1, 39, 1). Noch

im Winter desselben Jahres ging er in die Offensive u. belagerte 263 nC. Ktesiphon (Hist. Aug. vit. Gall. 10, 6; Zos. hist. 1, 39, 2). – Wenig später jedoch musste er den Feldzug abbrechen, weil unterdessen Goten, Heruler u. Boraner ins nördl. Kleinasien eingefallen waren. Hier, bei Herakleia Pontike, fand Odaenathus, um 267/8 nC., vielleicht im Kampf gegen die Germanen, den Tod (T. Kaizer, Odaenathus v. P.: M. Sommer [Hrsg.], Politische Morde [2005] 73/80). Allerdings lässt sein Engagement in Kleinasien erkennen, dass sein Wirkungskreis längst weit über P. hinausreichte. Dem röm. Kaiser Gallienus gegenüber wahrte Odaenathus strengste Loyalität. Seine militärischen Aktionen richteten sich nicht gegen Rom, sondern gegen dessen Feinde, erst die Perser, dann die Germanen. Im Gegenzug wurde Odaenathus von Gallienus mit Titeln überhäuft: Er durfte sich dux Romanorum u. corrector totius Orientis (seit 260 bzw. 261 nC.) nennen (Cantineau aO. 19). Odaenathus stand für die konsequente Regionalisierung der militärischen Verantwortung als Antwort auf das Versagen der röm. Defensive (vergleichbar mit Postumus u. seinem gallischen Imperium, aber anders als dieser nicht in Rivalität zu Rom). Er wies damit den Weg für den späteren Umbau des Reiches unter Diokletian (*Diocletianus) u. den Tetrarchen.

e. Zenobia u. das palmyrenische ‚Sonderreich'. (Smith 175/81.) Odaenathus' Tod stellte Rom u. die Verantwortlichen in P. gleichermaßen vor ein Problem. Wie war mit den außerordentlichen Befugnissen des Konsulars u. corrector totius Orientis umzugehen, die P. praktisch zu einem sekundären Machtzentrum im Imperium Romanum hatten werden lassen? Für Rom, wo mit Claudius Gothicus bald ein neuer Kaiser amtierte, war der Fall klar: Sämtliche Prärogative u. Titel waren Odaenathus ad personam verliehen worden u. fielen mit seinem Tod an Rom zurück. Ganz anders sahen dies die Palmyrener u. vor allem die nächste Umgebung des Odaenathus, seine Verwandten u. engsten Gefolgsleute. Für sie war die dynastische Verstetigung der persönlichen Herrschaft eine Selbstverständlichkeit. Deshalb reklamierte Odaenathus' Witwe Zenobia für den gemeinsamen Sohn Vaballathus dieselben Befugnisse, die zuvor Odaenathus innegehabt hatte (Sommer 163). 270 nC. erweiterten sie ihren Herrschaftsbereich um die Provinzen Arabien u. Aegypten, um für die erwartete Intervention der röm. Kaiser gerüstet zu sein (ebd. 164f). – Für Rom war dieses Vorgehen erst recht nicht akzeptabel. Freilich hatten die Kaiser, bis 270 nC. Claudius Gothicus, seitdem *Aurelianus, zunächst überhaupt nicht den politischen Spielraum, die P.frage in ihrem Sinn zu entscheiden. Drängender war die Gefahr, die von germanischen Invasoren im Westen ausging, weil sie nicht zuletzt auch Italien bedrohten. Nachdem Aurelian die Goten geschlagen u. zwei Usurpationsversuche abgewehrt hatte, marschierte er an der Spitze eines großen Heeres gen Osten (272 nC.): Aurelian durchquerte Kleinasien, wo ihm nur vereinzelt Widerstand entgegenschlug, u. erreichte bald die Schwelle Syriens. – Aurelians Herannahen ließ Zenobia u. Vaballathus keine Wahl: Sie taten nun den letzten Schritt u. usurpierten den röm. Purpur. Vaballathus wurde im Frühjahr 272 nC. zum Augustus ausgerufen, seine Mutter Zenobia firmierte als Augusta (Dessau nr. 8924; IGRom 3, 1065; zur Münzprägung nach röm. Vorbild: R. Bland, The coinage of Vabalathus and Zenobia from Antioch and Alexandria: NumChron 171 [2011] 133/86). Nur auf Augenhöhe, so lautete ihr Kalkül, hatten sie eine Chance gegen Aurelian. Die Hoffnung, gestützt auf den Kaisertitel u. P.s Lage in der Wüste den Angriff abzuwehren, erwies sich als trügerisch. Aurelian eroberte P. nach mehreren kurzen Schlachten im Frühsommer 272 nC. (Hist. Aug. vit. Aurelian. 25, 1/3; Zos. hist. 1, 52f). Noch einmal, 273 nC., flammte kurz Widerstand auf, der aber rasch erstickt wurde (Hist. Aug. vit. Aurelian. 31, 1/4; Zos. hist. 1, 60f). P. hatte seine kurze Rolle in der Weltgeschichte ausgespielt; seine Bedeutung als Handelszentrum trat P. alsbald an Nisibis ab, das ein röm.-pers. Friedensvertrag 298 nC. als exklusiven Umschlagplatz an der gemeinsamen Grenze festlegte (Petr. Patr. frg. 13f [FHG 4, 188f]).

II. Religion. Charakteristisch für die Kultur P.s ist eine Fülle sehr unterschiedlicher Einflüsse, kaum überraschend für eine Stadt an der Nahtstelle zwischen zwei Reichen, zwischen Orient u. Okzident, sesshafter Stadtkultur u. einer nomadischen Lebenswelt (Smith 58/68). So ist auch die Religion P.s in der Forschung immer wieder als synkretistisch bezeichnet worden (T. Kaizer, The religious life of P. [Stuttgart 2002] 24/7).

Indes herrscht in der Frage, aus welchen Quellen sich die Synkretismen speisen, weithin Dissens: Wie viel vorhellenistisches Erbe u. welche Elemente auf kulturelle Einflüsse aus dem Westen, Griechenland bzw. Rom, zurückzuführen sind, lässt sich auf der Grundlage des verfügbaren Quellenmaterials (hauptsächlich Bilder sowie zahlreiche, aber kaum aussagekräftige Inschriften, vgl. zB. die Darstellung des sog. Leierspielers [Apollon?] auf palmyrenischen Tesserae ebd. 93) nicht mit Sicherheit sagen. Literarische Zeugnisse, die Aufschluss über Mythen u. Riten geben könnten, fehlen für P. gänzlich. – Durch Inschriften kennen wir die Namen zahlreicher Gottheiten. Der Götterhimmel über P. erscheint zweigeteilt: Eine ‚indigene' Fraktion, mit Göttern wie dem Mondgott Aglibol u. Yarhibol, dem Hüter der Quelle, formiert sich um den Gott Bel (‚der Herr'), eine zweite, ‚arab.', um den Gott Baal-Schamin (‚der Herr des Himmels'; *Baal). Ihr gehören u. a. die Fruchtbarkeitsgöttin Al-Lat u. der Sonnengott Schamasch an. Freilich verschwimmen die Grenzen zwischen den Gruppen wie auch zwischen den einzelnen Göttern, u. es erscheint fraglich, ob sich in ihnen unterschiedliche ethnische Traditionen, etwa die von Nomaden u. Sesshaften, widerspiegeln, wie lange angenommen (ebd. 56/8). – Die palmyrenische Religion lässt sich schwerlich in eine systematische Ordnung fassen: Zwar knüpfen sich Kulte an bestimmte Orte u. damit an einzelne Tempel (so der Bel-Kult an das große Heiligtum im Südosten der Stadt u. der Yarhibol-Kult an die Leben spendende Efqa-Quelle), doch wurde in praktisch allen Heiligtümern mehr als eine Gottheit verehrt (159). Bel wie auch Baal-Schamin werden in den bilinguen Inschriften als lokale Ausprägungen des griech. Zeus interpretiert. Schließlich überrascht die Unbefangenheit, mit der verschiedene Götter mit identischen ikonographischen u. ikonologischen Attributen versehen werden (161). In den Ungereimtheiten der palmyrenischen Götterwelt artikulieren sich nicht nur die diversen kulturellen Traditionen, die in der Oase prägende Kraft erlangten, sondern auch die verschiedenen Bezugssysteme für kultische Aktivitäten: Individuum, Familie, Clan, Stamm, Bürgergemeinde (ebd.).

III. Archäologische Zeugnisse. Die ältesten archäologischen Funde in der Oase P. stammen vom Anf. des 2. Jtsd. vC. auf dem Gebiet des Beltempels (J. Starcky / M. Gawlikowski [Hrsg.], Palmyre [Paris 1985] 33); eine Siedlung im engeren Sinne gab es jedoch erst seit hellenistischer Zeit. Systematische Ausgrabungen in P. begannen zu Beginn des 20. Jh. (Bounni 13; vorläufige Grabungsberichte: Polish archaeology in the Mediterranean 1ff [1990ff]).

a. Städtebauliche Entwicklung. Lage u. Beschaffenheit der griech. Siedlung P. werden noch erforscht, aber geophysikalische Prospektionen u. erste Grabungen deuten auf eine größere zusammenhängende Siedlung, die über ausgedehnte Handelsbeziehungen verfügte u. sich sowohl nördlich des Wadi bis zum Ort des späteren Beltempels als auch in dem Dreieck südlich des Wadi, nördlich der modernen Autobahn u. westlich der Nekropolen befand (Plattner / Schmidt-Colinet mit Abb. 2, einem vorläufigen Plan; A. Schmidt-Colinet, Zur Urbanistik von P.: Stadt u. Landschaft in der Antike [Trnava 2003] 10/2; al-As'ad / al-As'ad / Schmidt-Colinet 83; Starcky / Gawlikowski aO. 33. 36). Spätestens seit augusteischer Zeit war das Wadi die zentrale Verkehrsachse der Stadt P. u. die Zugänge zu den großen Platzanlagen nördlich des Wadi waren nach Süden ausgerichtet (Plattner / Schmidt-Colinet 420). Vermutlich im 1. Jh. erhielt P. eine erste Befestigungsmauer, die unter Zenobia in Teilen erweitert wurde u. von der Reste am Westrand des flachen Hügels der hellenist. Siedlung aufgedeckt werden konnten (ebd. 417; Bounni 17). – Im 2. Jh. nC. dehnt sich das Siedlungsgebiet P.s nach Norden aus (in diesem Stadtviertel findet sich ein orthogonales Straßenraster, in dessen insulae vor allem weitläufige Wohnhäuser errichtet wurden) u. ab hadrianischer Zeit markiert die prächtige Kolonnadenstraße das Stadtzentrum (Plattner / Schmidt-Colinet 417). Diese Straße, die in einer Länge von 1200 m das Belheiligtum im Osten mit der sog. Transversalkolonnade im Westen verbindet, wurde vermutlich zwischen dem Ende des 2. Jh. u. der 1. H. des 3. Jh. umgestaltet u. in Teilen neu errichtet, um den Hauptzugang zum Belheiligtum aufzuwerten (Bounni 16). Sie nimmt offenbar auf bereits bestehende Strukturen Rücksicht, indem sie zweimal die Richtung wechselt; die beiden Biegungen überwölbt je ein monumentaler Durchgang, ein dreibogiges Tor u. ein Tetrapylon, das zugleich die zentrale Kreuzung der Stadt

markiert (ebd. 13f). – Bald nach der Eroberung P.s durch Aurelian iJ. 272/73, in deren Zusammenhang sich eine durchgreifende Zerstörung der Stadt archäologisch nicht belegen lässt, wurde im gesamten Stadtviertel westlich der sog. Transversalkolonnade um 300 nC. als typischer Festungsbau der Tetrarchenzeit das Diokletianslager aus dem Material älterer Bauten errichtet (im dt. Sprachraum auch als ‚Fahnenheiligtum' bezeichnet [M. Gawlikowski, Tempel, Gräber u. Kasernen: Schmidt-Colinet 22/8]; W. Kuhoff, Diokletian u. die Epoche der Tetrarchie [2001] 644/7). Östlich des Diokletianslagers verläuft als zweite Hauptstraße die sog. Transversalkolonnade, die an ihrem nördl. Ende auf die erste Hauptachse der Stadt, die große Kolonnadenstraße, mündet. – Unter Diokletian erhält das Stadtgebiet eine neue Stadtmauer, die das sog. Fahnenheiligtum mit einschloss, jedoch nicht mehr das Gebiet südlich des Wadi (Bounni 17). Im 6. Jh. ließ Justinian diese Mauer erneut verstärken u. durch Türme ergänzen (E. Zanini, Il restauro giustinianeo delle mura di Palmira: A. Iacobini / E. Zanini [Hrsg.], Arte profano e arte sacra a Bisanzio [Roma 1995] 65/103); im Zuge der arab. Eroberungen im 8. Jh. wurde sie zerstört (Bounni 21).

b. Architektur. Nach dem Ende der gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Rom u. den Parthern (20 vC.) entstanden die ersten erhaltenen monumentalen Bauten P.s (al-As'ad / Schmidt-Colinet 36). Das Temenos des Beltempels, der einen mächtigen Peribolos einschließt, beherrscht mit seinen 200 m Seitenlänge schon rein optisch das Stadtbild; die Cella wurde iJ. 32 nC. geweiht (ebd.). Man betrat das Heiligtum über eine monumentale Freitreppe u. durch ein von zwei Pylonen flankiertes Portal an der Langseite, die beiden Thalamoi waren gegenüber der Cella abermals erhöht, u. das zinnengesäumte Flachdach war über Wendeltreppen zugänglich (Starcky / Gawlikowski aO. 116/20). Der Reliefdekor lässt sich als Hinweis auf den Götterhimmel deuten (K. S. Freyberger, Der Himmelssitz des Bel in P.: Zeitreisen, Festschr. A. Schmidt-Colinet [2010] 53/8; A. Arbeiter, Art. Kuppel II: o. Bd. 21, 496). Auf klassischem Grundriss wurde ein Tempel errichtet, der griechisch-römische Elemente eines Sakralbaus mit orientalischen verbindet (al-As'ad / Schmidt-Colinet 36f). – Westlich des Beltempels u. östlich des Theaters (s. unten) befand sich ein im letzten Viertel des 1. Jh. vC. errichtetes Nabuheiligtum (Bounni 16). Weiheinschriften erlauben eine eindeutige Identifizierung dieses typisch syr., von einem Hof umgebenen Heiligtums, das aufgrund zahlreicher erhaltener Architekturglieder vollständig rekonstruiert werden kann (ebd. 16f). – Den Mittelpunkt eines möglicherweise zweiten, weiter nördlich gelegenen Siedlungskernes (s. oben) bildete der von Portiken gerahmte Baal-Schamintempel des 2. Jh. nordwestlich des Beltempels u. nördlich der Kolonnadenstraße (Plan: Schmidt-Colinet 8 nr. 19), der womöglich ursprünglich ein Stammesheiligtum war (zur Rekonstruktion K. S. Freyberger, Die frühkaiserzeitl. Heiligtümer der Karawanenstationen im hellenisierten Osten [1998] 83/6). – Im Westen, an der Stelle des späteren Diokletianslagers u. westlich der Transversalkolonnade, befand sich spätestens seit dem 2. Jh. mit dem Allatheiligtum (Plan: Schmidt-Colinet 8 nr. 16) ein dritter wichtiger Kultbau P.s (M. Gawlikowski, Excavations in the Allat-Sanctuary 2005/06: Polish archaeology in the Mediterranean 18 [2009] 532/7; ders., Preliminary report of the 45th season of excavations: ebd. 19 [2010] 518/22). – Zu den öffentlichen Bauten P.s, die bis zum Ende des 2. Jh. im Stadtkern entstanden waren, gehörten sodann die Agora (Abb. 1 nr. 10) südlich des Tetrapylons, die von verschiedenen Nutz- u. Repräsentationsbauten eingerahmt wird (dem dem Kaiserkult gewidmeten Caesareum [ebd. nr. 8], einem Nymphäum [Schmidt-Colinet 15 nr. 20], dem großen Theater [Abb. 1 nr. 6] u. weiteren Bauten), sowie eine Thermenanlage (ebd. nr. 5). – Die Wohnhäuser P.s waren als sog. Peristylhäuser gestaltet, deren Räume um einen Hof (= Peristyl) gelagert waren u. Schutz vor der nächtlichen Kälte sowie vor der Hitze des Tages boten (Bounni 18).

c. Skulptur u. Bauornamentik. Eine umfassende Zusammenstellung der Relief- u. Rundplastik (vor allem Grabplastik u. Weihereliefs) aus P. hat K. Tanabe vorgelegt (dies. [Hrsg.], Sculptures of P. 1 [Tokyo 1986]; vgl. auch im Folgenden Sommer 98/138; al-As'ad / Schmidt-Colinet; M. A. R. Colledge, The art of P. [London 1976] 218/20). Spätere Neufunde sind in den Grabungsberichten veröffentlicht (zB. ein Relief mit einer Leopardenjagd aus dem 1. Jh.

vC./1. Jh. nC. [Gawlikowski, Excavations aO. 536f mit Abb. 6]). Die umfangreiche Bauplastik, die Ornamente, Grabreliefs, Sarkophage, freiplastischen Skulpturen usw. werden der sog. parthischen Kunst des 1./3. Jh. nC. zugerechnet (H. G. Franz, Die Kunst von P. zwischen Okzident u. Orient: P. Geschichte, Kunst u. Kultur der syr. Oasenstadt, Ausst.-Kat. Linz [1987] 163/78), für die hieratische Strenge, Neigung zur Typisierung, frontale Ausrichtung der Figuren zum Betrachter ohne Überschneidungen u. eine relative Handlungslosigkeit charakteristisch sind. Gleichzeitig lässt sich eine große Freude an typisch orientalischen Ornamenten feststellen, die häufig linear bzw. flächig wirken. Römischer Einfluss äußert sich vor allem in den Bildthemen, weniger in der Ausführung. Beispielhaft sei ein Sarkophag des 2. Viertels des 3. Jh. genannt, wo der Verstorbene auf der Front als römischer Bürger, als togatus, dargestellt wird, der ein Opfer vollzieht, auf dem Deckel hingegen ist er in sassanidischer Tracht u. überlebensgroß auf einer Matratze gelagert wiedergegeben (al-As'ad / Schmidt-Colinet 42/7 mit Abb. 60/3).

d. Mosaik u. Malerei. Mosaikdekorationen gehörten auch in P. zur gehobenen Ausstattung der Wohnhäuser. So ist außer kleineren Fragmenten ein Mosaik mit Dionysos u. Diomedes bei der Entdeckung Achills erhalten, das sich in einem Wohnhaus östlich des Beltempels befand (Meisterwerke aus P., Ausst.-Kat. Berlin [1987] 33). 2003 legte man nördlich angrenzend an die Kolonnadenstraße einen sehr gut erhaltenen Mosaikboden von 9,6 m × 6,3 m Größe aus der 2. H. des 3. Jh. mit einer Darstellung Bellerophons u. einer Tigerjagd im Zentrum sowie weiteren Tierdarstellungen in einzelnen Bildfeldern frei (*Greifen, *Panther u. Ziegenbock zB. seitlich eines Kantharos; M. Gawlikowski, Der Neufund eines Mosaiks in P.: Schmidt-Colinet 29/31; ders. / M. Zuchowska, La mosaïque de Bellerophon: M. Gawlikowski [Hrsg.], Studia Palmyrenskie 11 [2010] 9/42); eine Inschrift nennt als Mosaizisten Diodotes u. seine Söhne (ebd. 21). Im Unterschied zu allen anderen bekannten Darstellungen Bellerophons (H. Brandenburg, Art. Bellerophon: RAC Suppl. 1, 993/1027), in denen der Kämpfer in heroischer *Nacktheit auf dem Pegasus reitet u. die Chimaira tötet, trägt er im palmyrenischen Mosaik die für P. typische sog. sassanidische Tracht aus Hosen, Tunika u. Mantel sowie einen Helm (Gawlikowski, Neufund aO. Abb. 36f). Gleiches gilt für den zweiten Reiter in der Tigerjagd. Nach Ansicht des Ausgräbers handelt es sich daher um die Darstellung zeitgenössischer Personen. Diese seien vermutlich als Odaenathus, den Gemahl Zenobias, der zwischen 250/67 als ‚König der Könige' über P. herrschte u. die Perser besiegt hatte (s. o. Sp. 854), sowie sein Sohn zu identifizieren. – Malereien sind bisher nur wenige in P. geborgen worden, u. a. im sog. Grab der Brüder, ca. Mitte 2. Jh. (Meisterwerke aO.).

e. Tesserae. In P. wurden besonders viele sog. Tesserae gefunden (über 1200 verschiedene Typen sind bekannt), kleine, häufig reliefierte Terracotta-Plättchen von bis zu 4 cm Durchmesser, die als eine Art Eintrittskarte oder Zulassungsmarke zu Kultmahlen, Feierlichkeiten privater wie öffentlicher Art u. ä. dienten (Hillers / Cussini aO. [o. Sp. 849]; Meisterwerke aO. 34/6). Die Vielfalt der Darstellungen hängt mit der Vielzahl der Anlässe zusammen, für die diese Marken gestaltet wurden; die Tesserae des 1. u. 2. Jh. sind in der Regel sorgfältig gearbeitet, von der Mitte des 3. Jh. an handelt es sich um einfache Massenware (ebd. 35f). Als Beispiel aus dem 2. Jh. sei eine Tessera im Hood Museum of Art, Hanover, New Hampshire, genannt (Inv.-Nr. 179.20.25871.d), wo auf der Vorderseite eine liegende Gestalt auf einer Kline u. auf der Rückseite ein Baum dargestellt sind (weitere Abb.: M. A. R. Colledge, aO. Taf. 54).

f. Textilien. Aufgrund des Wüstenklimas haben sich in P. besonders zahlreiche archäologische Zeugnisse aus organischem Material erhalten; die über 2000 Textilfragmente vorwiegend aus Gräbern des 1. u. 2. Jh. bilden den umfangreichsten geschlossenen, gut datierten Komplex antiker Textilien mit gesicherter Provenienz überhaupt (Schmidt-Colinet aO. [o. Sp. 858] 7; A. Stauffer, Kleider, Kissen, bunte Tücher: Schmidt-Colinet 67/81). Die meisten am Ort hergestellten Textilien waren aus Wolle u. Leinen gefertigt, es gab aber auch Seidenstoffe. Die hierbei verwendeten Muster entsprechen weitgehend denjenigen, die in der Bauornamentik u. der Grabplastik verwendet wurden, so dass von genuin palmyrenischen Motiven gesprochen werden kann (al-As'ad / Schmidt-Colinet 56/62). Unter den importierten Tex-

tilien fanden sich sogar chinesische Seidenstoffe, die einen Beleg für die weitreichenden Verbindungen P.s nach Osten u. Westen darstellen (Stauffer aO. 71/9).

g. Nekropolen. Das älteste bisher bekannte Grab P.s wurde in der Südost-Nekropole gefunden; dort war ein Mann zwischen 380 u. 160 vC. in einem Holzsarg mit reichen Grabbeigaben bestattet worden (K. Saito, Die Arbeiten der japanischen Mission in P.: Schmidt-Colinet 32/5). Zudem kann P. beanspruchen, mit über 150 sichtbaren Grabbauten den größten zusammenhängenden Nekropolenkomplex hellenistisch-römischer Zeit im Vorderen Orient zu besitzen. Man unterscheidet hier drei Arten von Gräbern, die durch Inschriften häufig datiert sind: Turmgräber, unterirdische Hypogäen u. sog. Tempel- oder Hausgräber. Die loculi dieser Familien- oder Stammesgräber mit zT. über 400 Plätzen waren häufig durch Ton- oder Steinplatten mit dem Bild des Verstorbenen verschlossen (al-As'ad / Schmidt-Colinet 36/9; Smith 29).

1. Turmgräber oder Grabtürme. Diese zwischen 9 vC. u. 128 nC. entstandenen Bauten stehen in einheimisch-orientalischer Tradition. Sie sind bis zu fünf Stockwerke hoch u. im Inneren führt eine Treppe bis zur Dachterrasse. Während der Außenbau lediglich an der Eingangsfassade zurückhaltenden Dekor erhalten konnte, wurde insbesondere die Hauptgrabkammer im Erdgeschoss häufig aufwändig mit architektonischen Elementen u. Skulpturen geschmückt (al-As'ad / Schmidt-Colinet 39/42 mit Abb. 47/9. 52).

2. Hypogäen. Ab 81 nC. u. unter verstärktem römischen Einfluss werden bis 251 nC. unterirdische Hypogäen errichtet, die mit monumentalen Steintüren verschlossen waren. In den Kammern, die häufig eine reiche Bauornamentik u. Bemalung erhielten, wurden ab dem späten 2. u. vor allem in der 1. H. des 3. Jh. Sarkophage aufgestellt (s. o. Sp. 861; al-As'ad / Schmidt-Colinet 42/7).

3. Tempel- oder Hausgräber. Sie wurden zwischen 143 nC. u. 253 nC. errichtet u. machen etwa die Hälfte aller erhaltenen Grabbauten aus. Mit ihrer als Schauseite gestalteten Fassade u. einem annähernd quadratischen Grundriss sowie einem Peristylhof im Inneren orientieren sie sich deutlich an westlicher Villen- u. Palastarchitektur (*Palast). Das sog. Tempelgrab nr. 36 (210/20 nC.; al-As'ad / Schmidt-Colinet 47/51 mit Abb. 67/72) ist das größte erhaltene Tempelgrab überhaupt u. entspricht in seinem Bauvolumen etwa der Celsosbibliothek in Ephesos (ebd. 48/50).

h. Steinbrüche. Die Kalksteinbrüche, die das Baumaterial für P. lieferten, liegen ca. 10 bis 15 km nordöstlich der Stadt u. werden seit 1990 erforscht (Schmidt-Colinet aO. 8/10). Neben Erkenntnissen zu den Lebensumständen der Steinbrucharbeiter lässt sich belegen, dass sich der seit hadrianischer Zeit in P. erkennbare Bauboom in neuen Bruch- u. Bearbeitungstechniken niedergeschlagen hat; damit ergeben sich deutliche Indizien für die Bauabfolge der Monumente.

IV. Jüdisch. Im P. des 2. Jh. nC. war eine florierende jüd. Gemeinde heimisch. In der Mischna (Nazir 6, 11) wird vor Rabbi Elieser (ca. 90/130 nC. [vgl. G. Stemberger, Einleitung in Talmud u. Midrasch[8] (1992) 79]) der Fall einer Proselytin namens Miriam v. P. (mirjam hat-tadmoriṯ) dargelegt, die ein Nasiräergelübde abgelegt hatte (M. Boertien, Nazir [Nasiräer]. Text, Übers. u. Erklärung nebst einem textkritischen Anhang [1971] 161/3; *Nasiräer). Verschiedene Hausinschriften (CIJud 821/3) beurkunden die Kenntnis der Tora u. deuten möglicherweise auf das Vorhandensein einer Synagoge in P. Daneben gibt es jüdische Grabinschriften (ebd. 820). Im Talmud ist wiederholt von palmyrenischen Proselyten die Rede, die aufgenommen werden dürfen (jJebamot 1, 6, 3b; jQiddušim 4, 1, 65c; bNidda 56b). Das wohl in einem jüd.-alexandrin. Milieu entstandene 13. Sibyllinische *Orakel verklärt Odaenathus v. P. als messianischen Retter vor der Persergefahr (Orac. Sib. 13, 164/71; vgl. Hartmann 194/200; D. S. Potter, Prophecy and history in the crisis of the Roman Empire. A historical commentary on the 13[th] Sibylline Oracle [Oxford 1990]; *Persien). Die Rabbinen begegneten P. und den Palmyrenern jedoch allgemein mit heftiger Ablehnung: Rabbi Joḥanan erklärte, ‚die künftige Zerstörung P.s werde ein Tag der Freude für Israel' sein (bJebamot 17a; vgl. Gen. Rabbah 56 zu Gen. 22, 17 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 271]).

V. Geistiges Leben. Kaum etwas ist über Intellektuelle in P. bekannt. Einzige, freilich signifikante Ausnahme ist der aus Emesa in Syrien stammende Philologe, Rhetor u. Philosoph Cassius Longinus (*Longinos I). Lon-

ginus, der lange Jahre in *Athen gelehrt u. dort an der Verbreitung des Neuplatonismus mitgewirkt hatte, übersiedelte um 267 nC. nach Syrien u. begab sich alsbald an den Hof in P. Dort wirkte er vermutlich an der *Erziehung des Vaballathus mit u. gewann anscheinend zunehmend auch politischen Einfluss auf die Regentin Zenobia (I. Männlein-Robert, Longin. Philologe u. Philosoph [2001] 109/38). Denkbar ist, dass Longinus in P. die Chance witterte, seine philosophischen Ideale in politische Praxis umzusetzen (Hartmann 303/5; Männlein-Robert aO. 132f). Möglicherweise wirkten noch weitere griechische Intellektuelle am Hofe Zenobias, doch gibt es kaum gesicherte Informationen über sie.

C. Christlich. I. Stadtgeschichte vom 4. bis 7. Jh. P. war, wie Grabfunde aus der gesamten Periode belegen, zwischen der Einnahme durch Aurelian u. der islamischen Eroberung im 7. Jh. u. sogar noch darüber hinaus, bis ins 9. Jh., kontinuierlich besiedelt. Die Gräber, die im Bereich des heutigen Museumsgartens gefunden wurden, bargen neben den Skeletten meist Grabbeigaben von relativ geringem Wert, die den wirtschaftlichen Niedergang der Oasenstadt dokumentieren (E. M. Ruprechtsberger, P. in spätantiker, oström. [byz.] u. frühislamischer Zeit: ders. 137). – Prokop berichtet, dass Justinian (*Iustinianus) die über lange Zeit hinweg ‚fast verlassene' Stadt zur Festung gegen die Sarazenen ausbaute (aed. 2, 11, 10/2). Im archäologischen Befund heben sich Türme mit halbkreisförmigem Grundriss aus dieser Zeit ab, auf denen Geschütze aufgestellt waren. Vermutlich erneuerte der Kaiser außerdem die unter Diokletian errichteten Fortifikationen. Nach Justinian wurde P. zu einer Residenz der mit Byzanz verbündeten Ghassanidenkönige. Die Siedlung dürfte spätestens mit der großen Syrienoffensive dJ. 613 in sassanidische Hand u. mit dem Sieg des Kaisers Heraklios bei Ninive 627 wieder an Rom gefallen sein. Bereits 636 besiegten die Araber das byz. Aufgebot am syr. Fluss Yarmuk. Damit endete, nach über 600 Jahren, die Herrschaft der Römer über P.

II. Das Christentum in Palmyra. Christen hielten sich vermutlich schon im 3. Jh. in P. auf; das Christentum könnte durch Soldaten oder Händler in die Stadt gelangt sein. Für das mesopotamische Dura-Europos, zu dem P. enge Beziehungen unterhielt, ist eine christl. Gemeinde für die Regierungszeit Gordians III (238/44 nC.) belegt (U. Mell, Christl. Hauskirche u. NT. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura-Europos u. das Diatessaron Tatians [2010]). Sie hatte ihr Zentrum in der mit Wandgemälden geschmückten Domus Ecclesiae im westl. Stadtviertel. Wie in Dura-Europos dürfte sich auch in P. das Christentum in Konkurrenz u. Abgrenzung zu, aber auch in gegenseitiger Befruchtung mit den paganen Kulten entwickelt haben, inmitten eines Milieus kultureller Hybridität, in dem deshalb Differenz besonders sensibel wahrgenommen wurde (M. Sommer, Dura-Europos ed il medio Eufrate: Mediterraneo Antico 7 [2004] 837/57). Um 272 wurde *Paulus v. Samosata, der inzwischen abgesetzte Bischof von Antiochien, von seinen Gegnern bezichtigt, als Berater für Zenobia gearbeitet zu haben (F. Millar, Paul of Samosata, Zenobia, and Aurelian: JournRomStud 61 [1971] 1/17). Ob daraus Schlüsse auf einen evtl. christl. Einfluss auf Zenobia u. die Führungsschicht in P. zu ziehen sind, ist allerdings zweifelhaft. Auf keinen Fall sollte man, wie Millar nachgewiesen hat, die Episode als Indiz einer heterodoxen Achse quer durch Syrien werten. – Die Teilnahme palmyrenischer Bischöfe an den Konzilien v. Nizäa iJ. 325 u. Chalcedon iJ. 451 sowie der Synode v. Tyrus iJ. 325 ist dokumentiert (M. Le Quien, Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus, in quo exhibentur Ecclesiae patriarchae caeterique praesules totius Orientis [Paris 1740] 845). Das Bistum P. geht also mindestens auf die Zeit des Ersten Konzils v. Nizäa zurück, war also bereits fest etabliert, als Alexander Akoimetes mit seinen christl. Briganten durch Syrien streifte u. in P. auf geschlossene Tore stieß. Er habe, so die Heiligenvita, daraufhin die Palmyrener beschuldigt, sie seien Juden u. lediglich dem Namen nach Christen (Vit. Alexandri 35 [PO 6, 685f]). – Unter Justinian sollen die christl. Gotteshäuser der Stadt durch den comes Orientis, Patricius Armenius, restauriert worden sein (Joh. Mal. chron. 18, 152 [432 Thurn]; vgl. M. Gawlikowski, The cathedral of P.: J. López Quiroga u. a. [Hrsg.], Pre-actas [Toledo 2008] 59). – Ab dem 5. Jh. setzten sich, abzulesen an den Grabinschriften, wie zB. die vJ. 534 im Museum von P. (Inv.-nr. 1376), christliche Namen durch, die allmählich die heidn. theophoren Eigennamen verdrängten: Namen wie Marinus u. Hanna lösten schrittweise die

alten aram. Namen ab (Ruprechtsberger 146).

III. Archäologische Zeugnisse. Christen hinterließen in P. erst archäologisch greifbare Spuren, nachdem Aurelian der Herrschaft Zenobias ein Ende bereitet hatte. Dazu gehören verschiedene Bestattungen im vermutlich christl. Gräberfeld am sog. Museumsgarten zwischen Basilika II u. III, die nur 33 m voneinander entfernt sind (M. Gawlikowski, The cathedral of P.: Acta XV Congr. Intern. Arch. christ. Toleti 2008, 1 [Città del Vat. 2013] 205/12; ders., P. Excavations 1998: Polish archaeology in the Mediterranean 10 [1999] 196; ders., P. Season 1999: ebd. 11 [2000] 254f). Gefunden wurden in diesem Zusammenhang ein gläserner Kelch, metallene Kreuze u. das Fragment eines kleinen Marmor-Reliquiars in Kirche III (Gawlikowski 284). – Ab dem 6. Jh. entstanden in P. die ersten Kirchenbauten. Vier davon konnten bisher genauer untersucht werden (s. unten), drei weitere sind identifiziert (ders., Cathedral aO. 206). Alle vier Kirchen befinden sich in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander im nördl. Stadtviertel (Abb. 1 nr. 27/30).

a. Umwandlung des Beltempels in eine Kirche. Spätestens in justinianischer Zeit erfogte die Umwandlung des Temenos des Beltempels in eine Kirche, indem in die Ostwand der Cella anstelle einer Apsis eine Art Baldachin installiert wurde; dies beinhaltete eine Umorientierung der Raumachse in Ost-West-Richtung. Unterhalb dieses Bogenfeldes haben sich Teile einer griech. Inschrift erhalten, die von zwei Kreuzen flankiert wird u. in der ein gewisser Lazaros unter Anrufung der Muttergottes etwas nicht näher Bezeichnetes bekundet (Westphalen 157). Wahrscheinlich in justinianischer Zeit wurde die Kirche mit Wandmalereien ausgestattet, die u. a. wohl verschiedene Heilige darstellten (ein Programm lässt sich nicht mehr rekonstruieren; ebd. 158f) u. damit, abgesehen von denjenigen in Dura-Europos, zu den frühesten erhaltenen Zeugnissen christlicher Wandmalerei in Syrien gehören (155). Ob der Bau als Bischofskirche anzusehen ist, bleibt unklar (wahrscheinlicher ist, dass Kirche III [s. unten] die Bischofskirche war; 161). Arabische Grafitti profanen Inhalts an den Innenwänden der Cella belegen, dass der Raum spätestens iJ. 728/29 nicht mehr als Kirchenraum genutzt wurde (ebd.).

b. Umwandlung des Baal-Schamintempels in eine Kirche. Im Zusammenhang mit dichter spätantik-frühislamischer Wohnbebauung wurde auch der Baal-Schamintempel an der Straße, die vom Tetrapylon aus nach Norden führt, zum Kirchenraum umfunktioniert: Hierfür verwendete man Spolien aus dem Heiligtum u. den nahe gelegenen Nekropolen u. versetzte die Nische des Adyton an die Ostwand (Westphalen 160). Diese Änderungen sind im Zuge der Rekonstruktion des antiken Tempels wieder zurückgebaut worden.

c. Kirche I. Bei der sog. Kirche I handelt es sich um einen älteren Saal unmittelbar nördlich der großen Kolonnadenstraße etwa auf halber Strecke zwischen Tetrapylon u. Diokletianslager, der an der Ostwand eine Apsis erhielt (Abb. 1 nr. 27; Westphalen 160). Nachdem dieser Umbau zunächst in konstantinische Zeit datiert wurde (M. Gawlikowski, P. 1991: Polish archaeology in the Mediterranean 3 [1992] 405/7 Abb. 6/8; ders., P.: ebd. 5 [1994] 155/7 Abb. 4/6), erfolgte nach neueren Untersuchungen der Umbau zur Kirche nicht vor dem 6. Jh. (M. Zuchowska, P. Excavations 2002/05: ebd. 17 [2007] 448/50 Abb. 7). Aufgegeben wurde das Areal im 8. Jh. (ebd. 450).

d. Kirche II. Dieser Bau, der östlich an die in Nord-Süd-Richtung verlaufende sog. Church Street grenzt, wurde 33 m südlich der älteren Kirche III (s. unten; Gawlikowski, Cathedral aO. 208) als dreischiffige Säulenbasilika (23 m × 17,3 m; Abb. 1 nr. 28) mit Atrium an der Südseite errichtet (Westphalen 160). Der Zugang erfolgte von der Straße durch ein ehemaliges Peristylhaus an der Südseite der Kirche (Gawlikowski, Cathedral aO.). Nördlich u. vom Seitenschiff durch drei Türen zu erreichen schloss sich ein für Bestattungen genutztes Areal an. Östlich des nördl. Seitenschiffs befand sich ein ebenfalls durch eine Tür mit dem Kirchenraum verbundenes Baptisterium, zu dem von West nach Ost ein Atrium, ein Vorraum u. der eigentliche Taufraum gehörten. Letzterer war in drei parallele kleine Räume unterteilt; im mittleren befand sich am östl. Ende vor einer Wandnische ein ca. 1 m hohes Becken, ein wiederverwendeter Brunnen mit Resten von Reliefschmuck (ebd.), im südl. war ein großes Gefäß vor der östl. Wandnische aufgestellt (ebd. 209) u. der nördl. Raum wies keine Ausstattung mehr

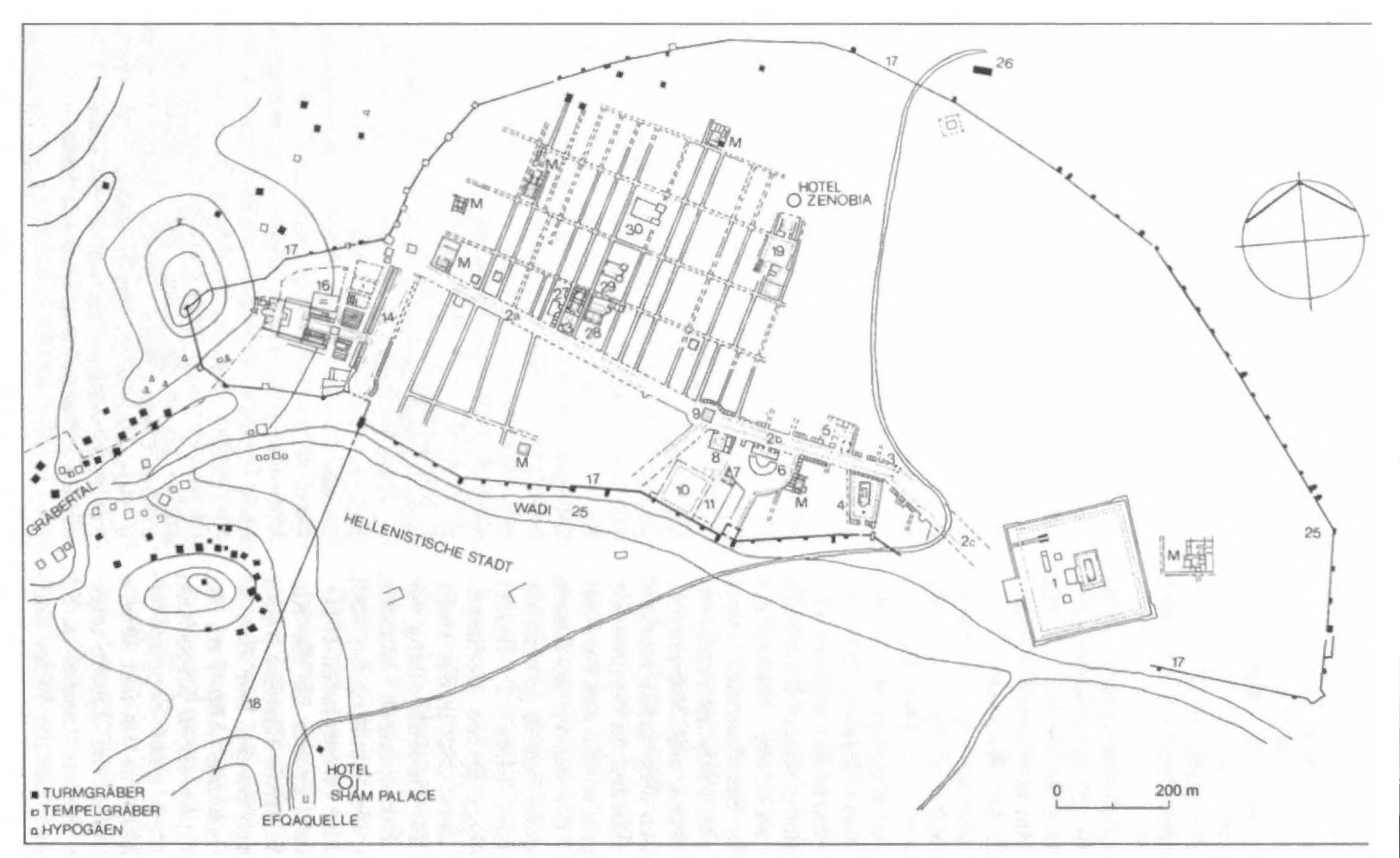


Abb. 1: Übersichtsplan Palmyra. 1 Belheiligtum; 2 Große Säulenstraße; 3 Bogentor; 4 Nabuheiligtum; 5 Diokletiansthermen; 6 Theater; 7 sog. Senat; 8 sog. Caesareum; 9 Tetrapylon; 10 Agora; 11 Annex der Agora; 13 Peristylhaus; 14 sog. Transversalkolonnade; 15 Principia des Diokletianslagers; 16 Allatheiligtum; 17 Diokletiansmauer; 18 frühe Stadtmauer; 19 Baal-Schaminheiligtum; 25 Arsutempel; 26 Museum; 27 Kirche I; 28 Kirche II; 29 Kirche III; 30 Kirche IV; M Peristylhäuser. Zeichnung M. Baranski / A. Ostrasz (hier nach Schmidt-Colinet 8 Abb. 7) mit Ergänzung von Kirche II durch Silke Haase, Köln.

auf. Dies ist das einzige in P. bekannte Baptisterium u. insofern könnte dem Kirchenbau eine besondere Funktion (etwa als Kathedrale) zugekommen sein. Eine in den Boden eingelassene kufische Inschrift lässt darauf schließen, dass die Kirche erst im 8. Jh. errichtet u. nach Ausweis jüngerer Funde im 9. Jh. aufgegeben wurde (ebd.; Westphalen 160).

e. Kirche III. Diese Kirche (Länge 23 m; Breite 21 m; Abb. 1 nr. 29; Gawlikowski 280 Abb. 1) grenzt ebenfalls an die sog. Church Street; der Zugang von der Straße erfolgte durch das Atrium an der Westseite. Nachträglich angebaut wurde die sog. Nordwestkapelle mit 4,3 m Breite u. 13,7 m Länge (ebd. 287; Westphalen 161). Der Kirchenraum, in dem älteres Material wiederverwendet worden ist (Gawlikowski 281), gehört zu den sog. Weitarkadenbasiliken (die größte dieser Art befindet sich in Resafa), in dessen Mittelschiff sich ein zweiläufiger *Ambon befand. Das Sanktuarium, durch Schranken vom Kirchenraum getrennt, sowie die Bemastufen waren mit Marmorplatten verkleidet u. hoben sich damit markant vom einfachen Estrichboden im übrigen Kirchenraum ab. Die Apsis wurde von zwei Seitenräumen flankiert; der nördl., an dessen Eingang sich auf beiden Seiten jeweils ein kleines Bassin befindet (ders., P. Season 2001: Polish archaeology in the Mediterranean 13 [2002] 258f; ders. 282) u. der rechteckige Wandnischen für die Aufstellung von Reliquiaren oder Sarkophagen aufwies, diente als Martyrion; die Funktion des südl. Annexraumes ist unklar (Westphalen 161).

f. Kirche IV. Weitaus größer als die Kirchen II u. III ist eine dritte Basilika weiter nördlich in der Church Street. Der Bau ist seit Anf. des 20. Jh. bekannt (Abb. 1 nr. 30), konnte aber von der polnischen Expedition bislang nur im Rahmen einer Sondage erforscht werden. Danach war das fast 40 m × 13,5 m große Hauptschiff der Kirche ungewöhnlich breit u. die Säulen standen ca. 8,5 m weit auseinander, so dass die Frage nach der Dachkonstruktion bisher ungeklärt ist (Gawlikowski, Report aO. [o. Sp. 860] 522f). Das Innere der Kirche war mit Spolien älterer Bauten u. Kapitellen unterschiedlicher Ordnungen ausgestattet u. verfügte möglicherweise im Mittelschiff über ein sog. syr. Bema, wie es in vielen Kirchen Nordsyriens ähnlich zu finden ist (Ch. Strube, Architektur u. Liturgie. Das syr. Bema: dies., Die ‚Toten Städte'. Stadt u. Land in Nordsyrien während der Spätantike [1996] 41/4). Sollte sich dieser Befund bestätigen, wäre dies das südlichste bekannte Bema Syriens überhaupt. Nachdem der Bau als Kirche aufgegeben worden war, wurde er im 9./10. Jh. in eine islamische Residenz oder ähnliches umgebaut.

IV. Islamische Zeit. Grabfunde belegen, dass das Christentum auch nach der islamischen Eroberung fortbestand. Es sind aber im Bereich von Basilika III Baumaßnahmen zu beobachten, die bewirkten, dass die durch den Bau des atriumartigen Platzes für die Kirche vereinnahmte Straße wieder zum Teil des öffentlichen Raumes wurde (Gawlikowski, P. Season 2001 aO. 263).

K. AL-AS'AD / W. AL-AS'AD / A. SCHMIDT-COLINET, Ausblick: Schmidt-Colinet 83/91. – K. AL-AS'AD / A. SCHMIDT-COLINET, Kulturbegegnung im Grenzbereich: ebd. 36/63. – A. BOUNNI, Vierzig Jahre syr. Ausgrabungen in P.: ebd. 13/21. – M. GAWLIKOWSKI, P. Season 2002: Polish archaeology in the Mediterranean 14 (2002) 279/90. – U. HARTMANN, Das palmyrenische Teilreich = Oriens et occidens 2 (2001). – G. A. PLATTNER / A. SCHMIDT-COLINET, Unters. im hellenist.-kaiserzeitl. P.: S. Ladstätter / V. Scheibelreiter (Hrsg.), Städtisches Wohnen im östl. Mittelmeerraum 4. Jh. vC./1. Jh. nC. = Archäol. Forsch. 18 = Denkschr. Wien 397 (Wien 2010) 417/27. – E. RUPRECHTSBERGER (Hrsg.), P. Geschichte, Kunst u. Kultur der syr. Oasenstadt = Linzer archäol. Forsch. 16 (Linz 1987). – A. SCHMIDT-COLINET (Hrsg.), P. Kulturbegegnung im Grenzbereich³ (2005). – A. M. SMITH, Roman P. (New York 2013). – M. SOMMER, Roms orientalische Steppengrenze. P., Edessa, Dura-Europos, Hatra (2005). – S. WESTPHALEN, Die byz. Malereien im Beltempel u. der Kirchenbau P.s: I. Eichner / V. Tsamakda (Hrsg.), Syrien u. seine Nachbarn von der Spätantike bis in die islam. Zeit = Spätantike - Frühes Christentum - Byzanz. Reihe B, Stud. u. Perspektiven 25 (2009) 155/65. – E. WILL, Les Palmyréniens. La venise des sables. 1er s. avant / 3ème s. après J.-C. (Paris 1992).

Michael Sommer.

Pamphylien (Lykien, Pisidien).

A. Allgemeines. Die zeitweise politisch-administrativ verbundenen Landschaften P., Lykien u. Pisidien lassen sich in ihren Grenzen nur grob umreißen, zumal diese im Laufe der Geschichte vielfältigem Wandel unterworfen waren. Wichtige Orientierungspunkte bilden hier neben Strabons Geographie der ‚Synekdemos' des Hierokles u. kaiserzeitliche Inschriften. Alle drei Regionen umfassen einen großen Teil des südwestl. u. südl. Anatoliens (Abb. 1); die wichtigste Binnengrenze (vor allem zwischen P. u. Pisidien) bildet das Taurusgebirge. Im Westen erstreckt sich Lykien bis zum karischen Kaunos, das im 2. Jh. nC. zur Provinz Lycia et Pamphylia gehörte (Ch. Schuler, Einführung: ders. [Hrsg.], Griech. Epigraphik in Lykien [Wien 2007] 10), im Norden etwa entlang der Linie von Kibyra nach Isinda (Pisidien; S. Mitchell, The treaty between Rome and Lycia of 46 BC: R. Pintaudi [Hrsg.], Papyri Graecae Schøyen [PSchøyen I] [Firenze 2005] 165/258), östlich grenzt Lykien an P. nahe Phaselis (welches sowohl zu Lykien oder zu P. gerechnet wurde) bei dem antiken Olbia (nahe dem heutigen Kemer; M. Adak, Olbia in P.: Gephyra 3 [2006] 1/28). P. umfasst im Wesentlichen die fruchtbare südl. Schwemmlandebene, die sich östlich bis ins Rauhe Kilikien erstreckt, die Ostgrenze P.s ist bei Syedra zu lokalisieren (K. Tomaschitz, Unpublizierte Inschriften Westkilikiens aus dem Nachlass T. B. Mitfords [Wien 1998] 49/56). Nördlich grenzt P. an das bis zu den Taurusrändern reichende Pisidien (mit Selge, Pednelissos u. Etenna), wobei der südl. Teil Pisidiens auch noch nach der Gründung einer separaten Provinz Pisidien im frühen 4. Jh. nC. stets zu (Lykien u.) P. gezählt wurde. Pisidien erstreckt sich bis hoch nach Norden etwa entlang einer Linie, die (von Westen nach Osten) von Apameia in Phrygien (heute Dinar) über Apollonia (heute Uluborlu) u. die Berge nördlich des pisidischen Antiochia (heute Yalvaç) verläuft; östlich grenzt Pisidien an *Lykaonien (Belke / Mersich 46f), wobei die wesentlichen Markierungspunkte (von Norden nach Süden) vom pisidischen Antiochia aus bei Şarkıkaraağaç u. Neapolis (heute Fele), d. h. in der Killanischen Ebene (Strab. 13, 4, 13; Plin. n. h. 5, 147; G. Labarre / M. Özsait / N. Özsait, Sites et inscriptions de la plaine cillanienne: Anatolia Antiqua 15 [2007] 113/46), Pappa bzw. Tiberiupolis (heute Yunuslar; ca. 35 km östlich von Neapolis) sowie bei Mistheia (heute Beyşehir) liegen.

I. Namen. In allen drei Landschaften bestanden vorgriechische Besiedlungen, die auf die Namensgebung eingewirkt haben. In Lykien gab es bereits in hethitischen Quellen belegte Lukka-Länder; das Verbreitungsgebiet etlicher lykischer Sprachdenkmäler, die eine anatolisch-luwische Sprache bezeugen, entspricht etwa dem Areal, in welchem sich lykische Felsgräber befinden (D. Schürr, Zur Vorgesch. Lykiens. Städtenamen in hethitischen Quellen: Klio 92 [2010] 7/33; ders., Formen der Akkulturation in Lykien: Schuler, Epigraphik aO. 27/40). Das Kerngebiet lykischer Kultur lag also im Bereich der südl. Halbinsel. Auch in P. (‚Land aller Stämme') existierten Siedlungen bereits in hethitischer Zeit, seit mykenischer Zeit ist mit Einwanderung aus dem griech. Siedlungsraum zu rechnen (Martini 21/6). Die zahlreichen, späteren Inschriften in pamphylischem Dialekt (C. Brixhe, Le dialecte grec de Pamphylie [Paris 1976]; ders. / R. Tekoğlu, Corpus des inscriptions dialectales de Pamphylie. Suppl. 5: Kadmos 39 [2000] 1/56) beschränken sich weitgehend auf den Raum um Aspendos u. Sillyon, Side hingegen bewahrte sich über Jhh. ein eigenes sidetisches Idiom (Nollé 2, 625/46). Pisidien, bereits seit neolithischer Zeit besiedelt (Brandt 11/4), besaß eine indigene, anatolische Bevölkerung mit eigener Sprachkultur, die sich als pisidischer Dialekt in wenigen Texten ebenfalls bis in die röm. Zeit erhalten hat (Strab.

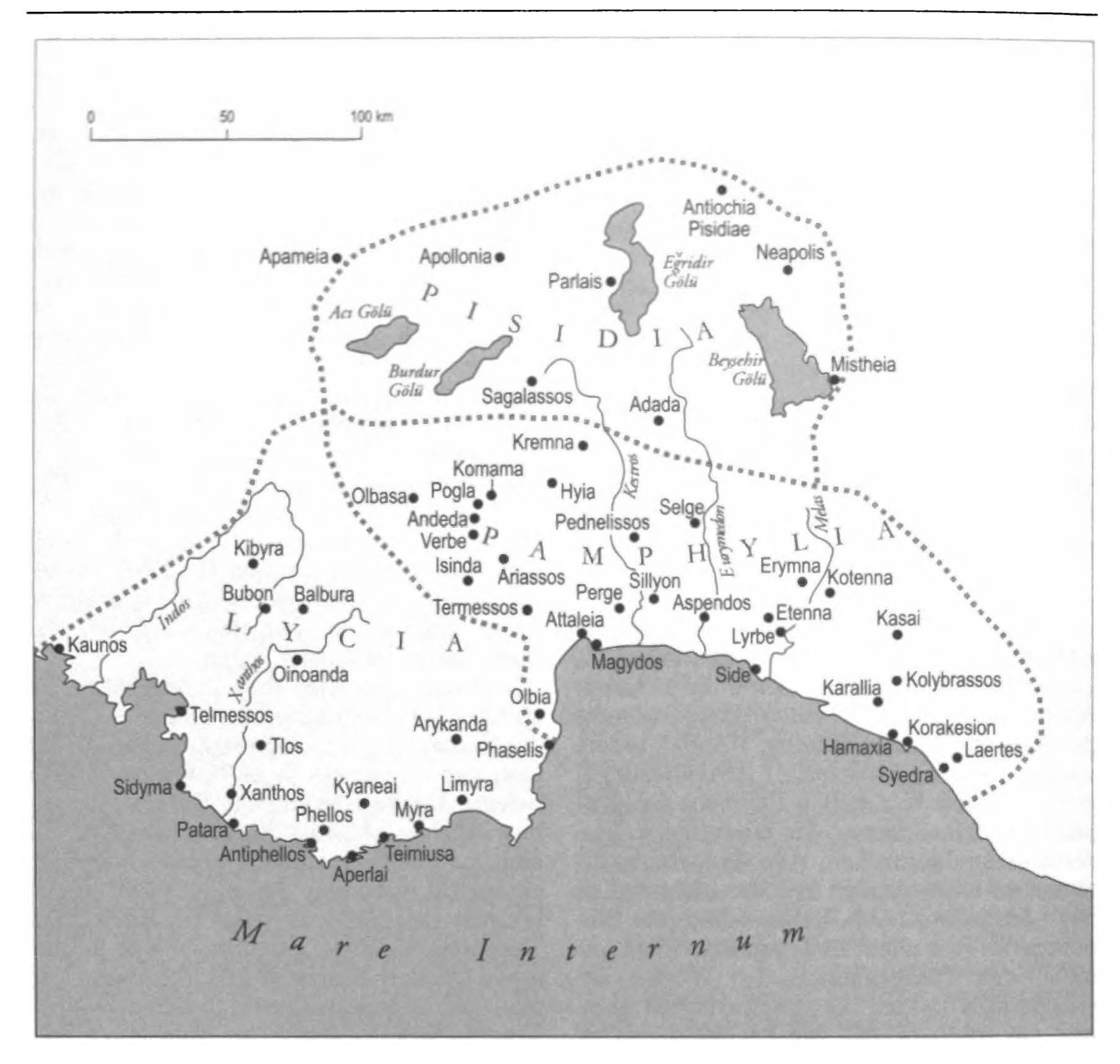


Abb. 1: Pamphylien, Lykien u. Pisidien in der Spätantike. Zeichnung: Silke Haase, Köln.

13, 4, 17; C. Brixhe, La langue des inscriptions épichoriques de Pisidie: A linguistic happening in memory of Ben Schwartz [Louvain-la-Neuve 1988] 131/55). In u. um Selge im südl. Pisidien etwa hat man wohl noch bis ins 3. Jh. nC. (auch) Pisidisch gesprochen u. geschrieben (J. Nollé / F. Schindler, Die Inschriften von Selge = InschrKleinas 37 [1991] 13. 18), u. Entsprechendes gilt für das weiter nördlich gelegene Timbriada (ca. 25 km nördlich von Adada; C. Brixhe / M. Özsait, Nouvelles inscriptions pisidiennes et grecques de Timbriada: Kadmos 40 [2001] 155/76).

II. Geographie u. Klima. Alle drei Landschaften werden durch die Gebirgszüge des Taurus geprägt. P. wird im Westen u. Osten durch steil aufragende Berge, im Norden durch den Saum des Mitteltaurus (2500 bis 2900 m hoch) begrenzt. Die nordsüdlich von den Flussläufen des Kestros (heute Aksu Çayı), des Eurymedon (heute Köprü Çayı) u. des Melas (heute Manavgat Çayı) gegliederte, fruchtbare Schwemmebene zeichnet sich durch ein feuchtes Klima mit hoher Niederschlagsmenge u. reicher Vegetation aus (Oliven, Weizen). Lykien hingegen weist eine ebenfalls durch den Taurus bedingte Kleinräumigkeit auf: Im Norden wird die Elmalı-Ebene von bis zu 3000 m hohen Gebirgszügen (Ak Dağları u. Bey Dağları) dominiert, weiter südlich schufen mehrere Flüsse (darunter der Xanthos, heute Esen Çayı) kleinere Ebenen, u. an der felsigen Südküste liegen etliche Orte an natürlichen

Hafenbuchten (u. a. Telmessos, Patara, Antiphellos, Teimiusa u. Phoinike südl. von Limyra). Auch in Lykien herrscht typisches Mittelmeerklima mit Trockenheit im Sommer u. Regenzeit im Winter. Gebirgsketten, (als Bergweiden nutzbare) Hochebenen u. fruchtbare, zum Getreideanbau geeignete Becken bestimmen dagegen das Landschaftsbild von Pisidien, welches mit etlichen Seen die höchste Konzentration von Binnengewässern in der heutigen Türkei u. mediterran-kontinentales Klima aufweist.

III. Wirtschaft. Den mit weitem Abstand dominierenden Wirtschaftszweig bildete in allen drei Regionen die *Landwirtschaft (Brandt 63/8. 120/32. 181/6; ders. / Kolb 83/98; Hellenkemper / Hild 156/69). Besonders in Zentral-Lykien lässt sich eine dichte ländliche Besiedlung mit Komen, Weilern u. Einzelgehöften (Schuler 83/5. 211/4) nachweisen; die aus dem Oliven-, Wein- u. Getreideanbau (Strab. 12, 7) resultierende Prosperität dokumentieren zB. die auf dem Territorium von Perge in P. gelegene Lyrboton Kome (N. Çevik, An olive oil production center in Pamphylia: Lykia 3 [1996/97] 79/101), das Inschriftendossier des Diotimos in Ariassos in Pisidien (Horsley / Mitchell 123/8) u. in der röm. Zeit große private u. kaiserliche Domänen in den fruchtbaren Becken Pisidiens (Brandt 120/33). Daneben gab es allerorten Viehzucht: Ziegen u. Schafe wurden gerade auch in den Hochebenen u. Bergregionen Lykiens u. Pisidiens gehalten, Großvieh (*Esel, *Maultiere, *Pferde, Rinder) begegnet vor allem in den Ebenen P.s, aber etwa auch im hochgelegenen lykischen Oinoanda (Wörrle 12f). Produkte aller Art wurden auf dörflichen Märkten getauscht u. anlässlich dörflicher Feste konsumiert (Schuler 265/72), aber auch (bes. natürlich von den Häfen in Lykien u. P.) über weitere Strecken transportiert (zB. Holz für den Schiffsbau, Marmorsarkophage, Baustoffe u. Textilien); im Zollgesetz von Ephesos werden daher auch Side, Perge u. Magydos in P. u. Phaselis in Lykien zum portorium Asiae gerechnet (H. Engelmann / D. Knibbe, Das Zollgesetz der Provinz Asia = EpigrAnatol 14 [1989]; M. Cottier u. a. [Hrsg.], The customs law of Asia [Oxford 2008]). Angesichts der blühenden Siedlungskultur in allen drei Landschaften ist mit einem breiten Spektrum handwerklicher, vor allem mit dem Bauwesen verbundener Berufe zu rechnen, von denen einige inschriftlich bezeugt sind (IGRom 3, 803; MonAsMinAnt 8, 388); daneben treffen wir zB. auf Weinhändler, Schuster, Gerber, Mehlsieber, Brotformer, Bäcker, Silber- u. Goldschmiede, Mosaikkünstler u. Maler (Brandt 133/44). Schließlich ist auch das besonders in römischer Zeit entwickelte kulturelle Leben u. Festwesen als Wirtschaftsfaktor in Rechnung zu stellen: Selbst in kleinsten Poleis u. Dörfern wurden regelmäßig abgehaltene Panegyreis eingerichtet, zahlreiche Grabsteine u. Ehreninschriften dokumentieren ein reges Wanderleben von Athleten, Gladiatoren, Musikern, Schauspielern u. Dichtern (ebd. 144/9; Wörrle 227/58).

IV. Verkehr u. Straßennetz. Bereits im 4. Jh. vC. werden Land- u. Seewege vom westl. Lykien bis nach P. beschrieben (Scyl. 100f [GeogrGr 1, 74f]); der eigentliche Straßenbau setzt aber erst mit der röm. Eroberung ein u. lässt sich anhand von Meilensteinfunden verfolgen (D. French, Roman roads and milestones of Asia Minor 2 [Oxford 1988]). Der erste Statthalter der röm. Provinz Asia, M. Aquillius, errichtete zwischen 129 u. 126 vC. ein Straßennetz, welches von Ephesos bzw. Pergamon aus durch Pisidien bis nach Side in P. führte; Augustus sorgte durch Vollendung der Via Sebaste (6 vC.) für eine Nord-Süd-Verbindung von der pamphylischen Küste bis zum pisidischen Antiochia, das im späten 2. u. 3. Jh. nC. seine (wohl auch militärische u. logistische) Bedeutung für das Röm. Reich durch Münzprägungen zum Ausdruck bringt, auf welchen die Rolle der Stadt als Socia Romanorum (SR) propagiert wird (J. Nollé, Colonia u. Socia der Römer: Rom u. der griech. Osten, Festschr. H. H. Schmitt [1995] 350/69). Nach der Provinzialisierung Lykiens entstand 45 nC. mit dem in Patara gefundenen Stadiasmos eine Liste staatlich registrierter Straßen, die freilich zum größten Teil aus Fuß- u. Saumpfaden bestanden (Şahin / Adak) u. auch entlegene Regionen erschlossen (dies., Das röm. Straßen- u. Siedlungssystem in der lykischen Milyas: Gephyra 1 [2004] 67/83). Am besten erhalten ist die röm. Passstraße von Pisidien in die pamphylische Ebene bei Döşeme Boğazı nördlich von Attaleia (Horsley / Mitchell 168/75). Von herausragender Bedeutung in diesen bergigen Regionen war auch der röm. Brückenbau (N. P. Milner, A Roman bridge at Oinoanda: AnatolStud 48 [1998] 117/23). Bis ins 5. Jh. nC. hinein zeugen Meilensteine von der

Funktionsfähigkeit u. der kontinuierlichen Pflege des röm. Straßennetzes (Belke / Mersich 139/60; Hellenkemper / Hild 244/82). Einfacher u. wirtschaftlich lohnender als der Landtransport war stets die küstennahe Schifffahrt, die sich vom lykischen Kaunos bis zum pamphylischen Korakesion (heute Alanya) einer Reihe von Naturhäfen bedienen konnte (M. Zimmermann, Die lykischen Häfen u. die Handelswege im östl. Mittelmeer: ZsPapEpigr 92 [1992] 201/17), freilich besonders im 2./1. Jh. vC. unter der grassierenden Piraterie litt (Ph. de Souza, Romans and pirates in a late Hellenistic oracle from Pamphylia: ClassQuart 47 [1997] 477/81; M. Arslan, Piracy along the coasts of Lycia, Pamphylia and Cilicia Tracheia from 188 BC to 67 BC: Adalya 6 [2003] 91/118).

V. Städte. Das Städtewesen in P., Lykien u. Pisidien ist in seinen Grundstrukturen bereits in vorrömischer Zeit entstanden; nur für Pisidien ist als Ausnahme festzuhalten, dass Augustus durch seine neuen Kolonien (Antiochia Pisidiae, Kremna, Komama, Olbasa u. Parlais) die Siedlungsstruktur nachhaltig verändert hat (B. Levick, Roman colonies in southern Asia Minor [Oxford 1967]; die Siedlungsanlage von Parlais konnte erst neuerdings näher bestimmt u. beschrieben werden: G. Labarre / M. Özsait / N. Özsait, Parlais et Prostanna: Anatolia Antiqua 13 [2005] 223/33). Im nördl. Lykien (Kabalitis, Elmalı-Ebene) bestanden stets enge Anbindungen der Poleis (Oinoanda, Balbura, Bubon; Ch. Kokkinia [Hrsg.], Boubon. The inscriptions and archaeological remains [Athens 2008]) nach Phrygien u. Pisidien; im westl. Lykien (W. Tietz, Der Golf von Fethiye [2003]) gab es neben Kaunos u. Telmessos nur kleinere Siedlungen mit bescheidener urbaner Ausstattung (wie zB. Lydai, ca. 23 km westlich von Telmessos, u. das ca. 15 km weiter nördlich gelegene Kalynda), während bereits seit der klass. Zeit im Xanthos-Tal Poleis lagen, die in den Folge-Jhh. zu bedeutenden Siedlungen avancierten (Xanthos, Patara, Tlos). Unter den kleineren zentrallykischen Poleis ist Kyaneai die am besten erforschte (Kolb), an Größe u. Bedeutung wurde sie jedoch bei weitem von den ostlykischen Poleis Myra, Limyra u. Phaselis überragt. Doch auch diese größeren lykischen Städte, in denen selbst in der röm. Kaiserzeit jeweils kaum mehr als 5000 Menschen gelebt haben dürften, konnten es an Ausdehnung des Territoriums u. hinsichtlich des Niveaus ihrer Monumente nicht mit den großen pamphylischen Küstenstädten Attaleia, Perge, Aspendos u. Side aufnehmen (Brandt / Kolb 65/73). Attaleia (heute Antalya) entwickelte sich seit der Gründung durch die Attaliden von Pergamon um 150 vC. zu einem der wichtigsten Häfen an der kleinasiat. Südküste; Perge (Martini 75/81) erhielt in der Kaiserzeit, insbesondere auch durch großzügige Stiftungen der Plancia Magna u. ihrer Familie (Şahin 1, 107/71), prächtige Kolonnadenstraßen, ein Stadion u. ein Theater, das demjenigen von Aspendos (IGRom 3, 803), welches überdies seit dem 2. Jh. nC. über einen privat finanzierten Aquädukt (ebd. 804) verfügte, nicht nachstand. Dem Fernhandel verdankte die mit einem Doppelhafen ausgestattete Stadt Side in besonderer Weise ihre Prosperität, die sich in der röm. Zeit u. a. in prächtigen Marmortempeln für Athena u. Apollon, zwei Agorai, einem Theater u. großen Thermen niederschlug. Eine Reihe kleinerer pamphylischer Poleis (darunter auch Sillyon, Lyrbe u. Korakesion) stand deutlich hinter diesen in der Siedlungshierarchie oben rangierenden vier Städten (Brandt 101/7; Arena 97/147). Pisidien, bereits in hellenistischer Zeit mit einer durchaus nicht rückständigen Poliskultur ausgestattet (Strab. 12, 7, 2f; S. Mitchell, Hellenismus in Pisidien: Schwertheim 1/27; Brandt 51/62; M. Waelkens, Ein Blick von der Ferne. Seleukiden u. Attaliden in Pisidien: IstMitt 54 [2004] 435/71) u. durch die seleukidische Neugründung von Antiochia Pisidiae (S. Mitchell / M. Waelkens, Pisidian Antioch [London 1998] 5/7) mit einem bedeutenden neuen Zentralort versehen (Strab. 12, 8, 14; Arena 158/60), zeigt ebenfalls eine stratifizierbare Siedlungshierarchie, an deren Spitze auch in römischer Zeit die Städte Termessos, Sagalassos (die am besten erforschte pisidische Stadt: M. Waelkens u. a. [Hrsg.], Sagalassos 1/6 [Leuven 1993/2008]) u. Selge zu platzieren sind, zusammen mit Antiochia Pisidiae, wohin Augustus iJ. 25 vC. eine röm. Kolonie deduzierte, deren römische Neusiedler aus Veteranen der fünften u. siebten Legion rekrutiert wurden (Levick aO. 59/67; Mitchell / Waelkens aO. 8/10). Eine beeindruckende Zahl kleinerer Siedlungen, die zT. schon in vorrömischer Zeit bestanden (wie etwa Adada [H. Brandt, Adada. Eine pisidische Kleinstadt in hellenist. u.

röm. Zeit: Historia 51 (2002) 385/413], Ariassos [Horsley / Mitchell 114/43], Kremna [das unter Augustus zur röm. Kolonie avanciert: S. Mitchell, Cremna in Pisidia (London 1995)], Pednelissos [R. Behrwald / H. Brandt, Neue Inschriften aus Pednelissos: Chiron 39 (2009) 257/69] u. Etenna [J. Nollé, Zur Gesch. der Stadt Etenna in Pisidien: Schwertheim 61/142]) oder in römischer Zeit gegründet wurden (s. oben), dokumentiert die beachtliche Entwicklung der pisidischen Siedlungskultur in hellenistischer u. römischer Zeit (Arena 151/257).

VI. Geschichte. a. Vorrömisch. Für P., Lykien u. Pisidien müssen jeweils eigene historische Darstellungen geschrieben werden, die sich nur gelegentlich überlappen u. erst für die Zeit der röm. Herrschaft in einen einigermaßen kohärenten Gesamtüberblick bringen lassen. – In Lykien dominierte zwischen dem 6. u. 4. Jh. vC. eine Herrschaft verschiedener lokaler Dynasten, aus der im 4. Jh. vC. der Dynast von Limyra namens Perikles herausragte (Zimmermann 11/50; Behrwald 10/38). Nach der Eroberung des Xanthos-Tals durch *Alexander d. Gr. (Arrian. anab. 1, 24, 4/6) geriet Lykien in den Fokus der hellenist. Monarchen u. stand im 3. Jh. vC. weitgehend unter ptolemäischer Verwaltung (M. Domingo Gygax, Unters. zu den lykischen Gemeinwesen in klass. u. hellenist. Zeit [2001] 143/206), bis es iJ. 197 vC. von seleukidischen Truppen des Antiochos' III besetzt wurde. Nach dem röm. Sieg über den seleukidischen Herrscher bei Magnesia iJ. 190 vC. u. dem Friedensschluss von Apameia 188/187 vC. befand sich Lykien im röm. Einflussbereich, wurde aber zunächst zum größten Teil an die Rhodier vergeben (M. Zimmermann, Bemerkungen zur rhodischen Vorherrschaft in Lykien [189-88/167 vC.]: Klio 75 [1993] 110/30; M. Adak, Die rhodische Herrschaft in Lykien u. die rechtliche Stellung der Städte Xanthos, Phaselis u. Melanippion: Historia 56 [2007] 251/79), während die Attaliden von Pergamon zumindest Telmessos im westl. Lykien erhielten. Lykien begehrte gegen die rhodische Suprematie auf, u. iJ. 168/167 vC. schließlich proklamierte Rom die Freiheit Lykiens von rhodischer Herrschaft (Polyb. 30, 5, 12). In diesen Jahrzehnten scheinen sich die Lykier eine Art Selbsthilfeorganisation gegeben u. im sog. Lykischen Bund zusammengefunden zu haben, der 186/180 vC. seinen ersten epigraphischen Niederschlag findet (Ditt. Or. nr. 99) u. eigene Bundesmünzen emittiert. Zeitgleich richtete der Lykische Bund einen Kult für die Dea Roma ein, um seine Loyalität Rom gegenüber zu bekunden, welches im 1. Jh. vC. im Zuge der Piratenkriege, der Auseinandersetzungen mit Mithridates v. Pontos u. der Bürgerkriege in Rom immer wieder direkt in Lykien interveniert u. operiert. Im J. 46 vC. schließlich wird ein foedus zwischen Rom u. dem Lykischen Bund geschlossen, das wahrscheinlich von Caesar vorbereitet worden war (Mitchell, Treaty aO. [o. Sp. 873]). – P., in welches seit dem 7./6. Jh. vC. offensichtlich vermehrt griechische Neusiedler kamen u. das im 5. Jh. vC. in die Perserkriege einbezogen wurde (Brandt 29/38), wurde durch den erwähnten Kleinasienfeldzug Alexanders iJ. 334 vC. von der pers. Herrschaft befreit u. stand spätestens seit 281/280 vC. unter ptolemäischer Suprematie, die (nach Unterbrechungen seit 246 vC.) endgültig mit dem Zug des Seleukiden Achaios durch P. u. Pisidien iJ. 218 vC. ihr Ende fand (Polyb. 5, 72/7). – Hier findet auch die Geschichte von Pisidien ihren Anschluss, das von der pers. Herrschaft faktisch kaum betroffen gewesen, dann aber ebenfalls von Alexander d. Gr. erobert worden war u. im anschließenden 3. Jh. vC. (E. Kosmetatou, Pisidia and the Hellenistic kings from 323 to 133 BC: AncSoc 28 [1997] 5/37) zumindest zT. unter starkem seleukidischen Einfluss gestanden hatte (Waelkens, Blick aO. 439/41). In den nun folgenden drei Jahrzehnten zwischen 218/188 vC. wurden P. u. Pisidien in innerseleukidische Auseinandersetzungen u. den Krieg Roms gegen Antiochos III verwickelt, u. iJ. 189 vC. zog der röm. Konsul Cn. Manlius Vulso durch P. u. Pisidien u. erlegte den nicht kapitulations- u. kooperationswilligen Poleis schwere Tribute auf (Polyb. 21, 33/6). Von den seitens der Römer diktierten Territorialklauseln des Friedens von Apameia wurden sowohl P. wie auch Pisidien direkt betroffen: Ein Großteil P.s u. Pisidiens wurde den Attaliden von Pergamon zugeschlagen, die bald den pamphylischen Hafen Attaleia gründeten (Strab. 14, 4, 1), da sie offenbar über die pamphylischen Häfen im Osten (zB. Side) nicht verfügen konnten. In Pisidien, wo die Pergamener auch Sagalassos u. Ariassos zu ihrem Herrschaftsgebiet zählen konnten (Waelkens, Blick aO. 444f), kam es zu Auflehnungen ge-

gen die neuen Herren, etwa von seiten der Polis Selge (Pomp. Trog. hist. prol. 34). Mit der Übernahme des attalidischen Reiches durch Rom iJ. 133 vC. u. seiner Überführung in die neue Provinz Asia gelangten ein westl. Teil Pisidiens sowie der Großteil P.s unter direkte röm. Dominanz, was sich in wachsender römischer Einwanderung widerspiegelt (M. Waelkens, Romanization in the East: IstMitt 52 [2002] 315/21). Mit dem nachhaltigen militärischen Eingreifen Roms wegen der Piratenplage iJ. 101/100 vC. u. der Einrichtung einer (neben P. auch Teile von Lykien u. Pisidien umfassenden) provincia Cilicia beginnt die nahezu permanente Präsenz römischer Statthalter u. Feldherren (darunter Pompeius u. Cicero) im 1. Jh. vC. (Brandt 94f), unterbrochen von der temporären Vergabe großer Teile von P. u. Pisidien an den galatischen Dynasten Amyntas; nach dessen Tod iJ. 25 vC. richtete Augustus die Provinz Galatia ein (R. Behrwald, Art. Lykaonien [Galatien]: o. Bd. 23, 774f).

b. Provinzialisierung u. Kaiserzeit. Seit 46 vC. ist Lykien weiterhin nur nominell frei, iJ. 43 nC. schließlich wird Lykien unter Kaiser Claudius römische Provinz; ob bereits jetzt zusammen mit P. (u. dem südl. Pisidien) in einer Doppelprovinz Lycia et Pamphylia oder zunächst als separate provincia Lycia, ist bislang nicht definitiv zu entscheiden u. bis heute umstritten (Brandt / Kolb 22/4; Şahin / Adak 85/93; W. Eck, Die politisch-administrative Struktur der kleinasiat. Provinzen während der hohen Kaiserzeit: G. Urso [Hrsg.], Tra Oriente e Occidente [Pisa 2007] 195/8). Spätestens um 73/74 nC. gab es die Doppelprovinz Lycia et Pamphylia, der auch der südl. Teil von Pisidien (einschließlich Sagalassos) angehörte, während Nord-Pisidien (mit Antiochia Pisidiae) bei Galatien verblieb. Der Lykische Bund blieb zwar weiterhin existent, aber nur als Medium regionaler Selbstverwaltung u. Forum des Kaiserkultes (Behrwald 146/55; Brandt / Kolb 27/30). Abgesehen von einigen temporären territorialen u. Statusänderungen (Wechsel zwischen prokonsularer bzw. durch kaiserl. Legaten ausgeübter Statthalterschaft) blieb es bei diesen Regelungen u. weitgehend ungebrochener Prosperität in Lykien, P. u. Pisidien bis ins fortgeschrittene 3. Jh. hinein. Dann führten Goteneinfälle u. lokale Aufstände (wie zB. in Kremna: Mitchell, Cremna aO. 177/218) zu einer Militarisierung des provinzialen Lebens u. der Notwendigkeit einer administrativen Neuorganisation (Hellenkemper / Hild 107f).

c. Spätrömisch u. frühbyzantinisch. Im Zuge der diokletianisch-konstantinischen Reichsreformen entstand eine separate Provinz Pisidien (mit der Hauptstadt Antiochia Pisidiae), welche nun u. a. auch Teile *Lykaoniens u. die nördl. Teile Pisidiens umfasste; erster bislang bezeugter Statthalter (zwischen 311/13) ist Valerius Diogenes (Dessau nr. 8932), der die neue Provinzmetropole Antiochia Pisidiae durch umfangreiche Bauaktivitäten prägte (M. Christol / Th. Drew-Bear, Antioche de Pisidie capitale provinciale et l'œuvre de M. Valerius Diogenes: AntTard 7 [1999] 39/71). Im J. 371 entstand eine neue Provinz Lykaonien, was eine signifikante Verkleinerung der zur Diözese Asiana zählenden pisidischen Provinz nach sich zog (Mitchell 2, 161). Im Laufe des 4. u. 5. Jh. litt auch Pisidien unter Einfällen der Ostgoten, Raubzügen u. Rebellionen (bes. der Isaurer: Zos. hist. 5, 25, 2), woraufhin unter Kaiser *Leo I neue Militärkommandos etabliert wurden. Diese Regelungen hatten im Wesentlichen bis zum Beginn der Araberinvasionen im 7. Jh. Bestand. – Die Doppelprovinz Lycia et Pamphylia scheint im Zuge der genannten Reformen aufgelöst u. in zwei separate Provinzen P. u. Lykien geteilt worden zu sein, wohl spätestens kurz vor 325, da die Akten des Konzils v. Nikaia diese Trennung bereits berücksichtigen, aber nicht vor 313, da Cod. Theod. 13, 10, 2 vJ. 313 noch einen praeses Lyciae et Pamfyliae kennt (Şahin 2, 8f). Als neue Provinzmetropolen fungierten wohl Myra in Lykien u. Perge in P. (für Side plädiert hingegen Nollé 1, 135). Im 5. Jh. unterstanden beide Provinzen je einem konsularischen Statthalter, was laut einer Novelle Justinians auch noch für das J. 535 Gültigkeit besitzt (Nov. Iust. 8, 5. 14. 32). In der Städteliste des Hierokles werden in der Mitte des 5. Jh. für die Provinz Lykien 34 Poleis, für P. 47 Poleis genannt (Einzelnachweise u. Diskussion der im Detail unstimmigen Zahlen bei Hellenkemper / Hild 110). Bemerkenswert sind trotz zunehmender politischer Wirren u. diverser Katastrophen (*Erdbeben bei Myra 529: Joh. Mal. chron. 18, 40 [376 Thurn]; Pest in Lykien 542: Vit. Nicol. Sion. 52 [H. Blum, Die Vita Nicolai Sionitae (1997) 68]) die zahlreichen Hinweise auf wirtschaftliche Stabilität noch im 5. u. 6.

Jh. in P. u. Pisidien (Brandt 171/92). Ab der Mitte des 7. Jh. wird die Provinzstruktur durch die neue byz. Themenordnung ersetzt; Lykien, P. u. Pisidien werden dem neuen Thema Anatolikon zugewiesen.

B. Nichtchristlich. I. Pamphylien. In P. bestanden schon in vorgriechischer Zeit zahlreiche Kulte, die zT. in die griech.-röm. Zeit tradiert wurden u. auch im griech.-röm. Gewand weiterlebten oder zu Neuschöpfungen u. Verschmelzungen führten (Th. S. MacKay, The major sanctuaries of Pamphylia and Cilicia: ANRW 2, 18, 3 [1990] 2045/129). So wurde indigene Identität bewahrt u. fortentwickelt. Das gilt auch für die berühmteste Gottheit P.s, die Artemis von Perge, für die im 3./2. Jh. vC. Weihungen auch im pamphylischen Dialekt gesetzt wurden (Şahin 1, 2/12). Die Artemis Pergaia, deren immer noch nicht exakt lokalisierter sakraler Bezirk vielleicht außerhalb des Siedlungszentrums von Perge lag (s. nun aber Martini 56f mit einem Lokalisierungsvorschlag am Südostrand des Tafelberges), war eine überregional verehrte Göttin, die auch zahlreiche auswärtige Besucher anzog, die laut einer inschriftlich erhaltenen Inventarliste reiche Gaben darbrachten (Şahin 1 nr. 10). Bis ins späte 3. Jh. nC. blieb die pergäische Artemis, welche auch über die Eigenschaften einer Mondgöttin verfügte u. das Asylrecht besaß, die prominenteste Gottheit der Stadt (ebd. 2, 29f), in der auch zahlreiche andere heidn. Gottheiten verehrt wurden, wie natürlich Zeus, der indigene Gott Men oder auch die besonders im kaiserzeitl. Phrygien verbreitete, für Frömmigkeit u. Gerechtigkeit stehende Gottheit Hosios kai Dikaios (ebd. 2 nr. 309). Neben Inschriften bieten insbesondere kaiserzeitliche, in den einzelnen kleinasiat. Poleis geprägte Bronzemünzen, deren Interpretation freilich besonderer Sorgfalt bedarf (Brandt, Adada aO. [o. Sp. 880] 406f; Marek 395f), Hinweise auf eine Vielzahl der in den verschiedenen Orten zT. mit spezifisch lokalen Bedeutungen u. Nuancen versehenen Gottheiten. So erscheint auf kaiserzeitlichen *Münzen in Side *Apollon Sidetes als mythischer Stadtgründer u. wichtigste Gottheit neben u. nach Athena, der eigentlichen Stadtgöttin; beiden wurden prächtige Marmortempel in Hafennähe errichtet (Nollé 1, 105/14). Andere (auch) in Side verehrte Gottheiten, wie etwa *Asklepios, *Demeter, Dionysos (*Liber), Helios, Sarapis u. Isis, traten demgegenüber eher in den Hintergrund (ebd. 1, 114/25). Auch in Aspendos lässt sich die Verbindung indigener Tradition mit griechisch-römischen Vorstellungen feststellen, u. zwar am Beispiel der Aphroditai Kastnietides. Diese inschriftlich belegten (SupplEpigrGr 17, 641) u. auf kaiserzeitlichen Emissionen identifizierbaren (L. Robert, Hellenica 11/12 [Paris 1960] 170/8) Zwillingsgöttinnen stehen im Zusammenhang mit legendären Gründungsmythen, die es in Aspendos (H. Brandt, Kulte in Aspendos: IstMitt 38 [1988] 241f) genauso gegeben hat wie in etlichen anderen kleinasiat. Poleis (P. Weiß, Lebendiger Mythos: WürzbJbb 10 [1984] 179/208). Herausragende Bedeutung besaßen in der röm. Kaiserzeit schließlich noch, vor allem in Attaleia, Perge u. Side (Nollé 1, 122/5), die neuen Kaiserkultstätten (S. R. F. Price, Rituals and power [Cambridge 1984]), die überdies, wie andere Heiligtümer auch, als Anknüpfungspunkte für die zahlreichen Polis-Agone fungierten (zB. der isopythischen Spiele in Side: P. Weiß, Ein agonistisches Bema u. die isopythischen Spiele von Side: Chiron 11 [1981] 315/46).

II. Lykien. Auch in Lykien existierten in vorgriechischer Zeit indigene Gottheiten u. Kulte, die zT. in neuer oder veränderter Gestalt bis weit in die röm. Kaiserzeit hinein weiterlebten (Schuler 247/55; P. Frei, Die Götterkulte Lykiens in der Kaiserzeit: ANRW 2, 18, 3 [1990] 1729/864). Dies gilt insbesondere für die im Letoon von Xanthos verehrte Göttertrias Leto, Apollon u. Artemis, die als Hellenisierung einer lykisch-anatolischen Göttergruppe anzusehen ist (Kolb 53), es gilt aber auch für die große Zahl lokaler Kultstätten in kleinen Poleis oder Komen, wie etwa für die Theoi Loandeis beim westlykischen Hippukome (etwa 30 km nördl. von Telmessos; Tietz aO. [o. Sp. 879] 263). Häufig werden griechische Epiklesen mit lykischen Gottheiten verbunden, u. letztere werden nicht nur gräzisiert, sondern zugleich lässt sich auch eine ‚Lykisierung' importierter griech. Götter beobachten. So begegnen in lykischen Inschriften Artemis als Ertemi u. Aphrodite als Pedita (Kolb 159). Offenbar war auch der lykische Grab- u. Totenkult mit der Verehrung namentlich noch unbekannter lykischer Gottheiten verbunden. Am Beispiel der in Zentrallykien gelegenen Polis Kyaneai lässt sich

gut zeigen, dass auch in der hellenist. Zeit von einer Verschmelzung oder gar Koexistenz einheimischer u. griechischer Gottheiten zu sprechen ist (ebd. 183/6). Die weibliche Hauptgottheit Kyaneais, Eleuthera, war ursprünglich eine lykische Göttin (deren Name möglicherweise Erawa lautete). Mit dem Beinamen Archegetis wurde sie offensichtlich mit dem (für Stadtgründungsorakel zuständigen) Apollon Archegetes u. einem lokalen Stadtentstehungsmythos in Verbindung gebracht. Überdies wurde sie vielleicht mit dem Kult des Zeus Eleutherios assoziiert. Die in Lykien häufig bezeugten Grabbußverfügungen, die im Verfehlungsfall Zahlungen an (nicht selten indigene) Gottheiten vorsahen (Zimmermann 142/67), stellen weitere Belege für die Existenz eines eigenen lykischen Pantheons dar. Ein lykisches Spezifikum bilden die Zwölfgötter, die aus zahlreichen Weihreliefs aus dem 2./4. Jh. nC. bekannt sind (Kolb 273/5) u. wahrscheinlich auf eine altlykische Göttergruppe zurückgehen. Die offenbar problemlose Vereinbarkeit unterschiedlicher Kulttraditionen wird auch nicht durch den in Lykien allerorten seit Caesar u. Augustus eingeführten u. vom Lykischen Bund im zentralen Bundesheiligtum, dem Letoon v. Xanthos, gepflegten Kaiserkult beeinträchtigt. Im Gegenteil: Das Fest der Demostheneia in Oinoanda etwa zeigt, dass die Verehrung des alten lykischen u. dann gräzisierten Gottes Apollon mit den neuen Ritualen zu Ehren der röm. Herrscher ohne jegliche Einschränkung gut zu verbinden war (Wörrle 216f).

III. Pisidien. Es hat in griechisch-römischer Zeit vielleicht in noch stärkerem Maße als Lykien u. P. altanatolische Wurzeln u. Traditionen bewahrt, was insbesondere auf dem Feld der zahllosen lokalen Kulte u. Gottheiten deutlich wird, deren Genese u. Verehrung oft mit naturgeographischen Phänomenen (Bergen, Flüssen, Seen) zusammenhing (P. Talloen u. a., Cult in retrospect: M. Hutter / S. Hutter-Braunsar [Hrsg.], Offizielle Religion, lokale Kulte u. individuelle Religiosität [2004] 433/50). Noch in römischer Zeit setzt ein pisidischer Sklave wegen der Epiphanie der Meter Oreia in der unwegsamen Gegend bei Timbriada der ‚Mutter der Berge' eine Weihung (SupplEpigrGr 41, 1245). Das gesamte griech.-röm. Pantheon ist in pisidischen Inschriften vertreten, sehr oft jedoch in anatolisierten Varianten (Horsley 3f), wie zB. Ares, der mit einem indigenen Kriegsgott identifiziert wurde (M. Waelkens, Sagalassos: Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique, Festschr. F. V. M. Cumont [Bruxelles 1999] 193/7). *Kybele, der prominenteste kleinasiat. Name für eine der vielen anatolischen Muttergottheiten, wird in einer kaiserzeitl. Weihung durch die epichorisch-phrygische Bezeichnung Agdistis ersetzt (Horsley nr. 2). In der Nähe von Hyia u. Komama in Zentralpisidien befindet sich ein Felsheiligtum mit zahlreichen Kultnischen u. inschriftlichen Weihungen (1./2. Jh. nC.) an den (wohl mit einem indigenen Gott verschmolzenen) Apollon der Perminoundeis u. den eng mit Apollon vergesellschafteten Gott Sozon (ders. / Mitchell 103/10). Auch die Verehrung der besonders prominent im ländlichen Raum Pisidiens vertretenen Dioskuren (Horsley nr. 26/45) knüpft offenbar an einheimische Vorläufer in Form von Reitergottheiten an (İ. Delemen, Anatolian rider-gods [Bonn 1999] 308/20), u. Entsprechendes gilt für *Herakles, der nur selten stehend mit Keule, meist jedoch als reitender Gott auf den mit Inschriften versehenen pisidischen Weihreliefs dargestellt wird (Horsley nr. 52/83), sowie für den genuin pisidischen (u. nordlykischen) Reitergott Kakasbos (ebd. nr. 94/102). Die mehrfach geehrten Hagnai Theai (ebd. nr. 48f) scheinen mit Demeter u. Persephone gleichgesetzt worden zu sein. Kaum zu überschätzen ist für Pisidien die Bedeutung des (ebenfalls oft zu Pferde dargestellten) Mondgottes Men, der Stiefel, Hosen u. die phrygische Mütze trug u. als Gott der ewigen Wiederkehr u. Fruchtbarkeit geradezu als Schutzgott der menschlichen Existenz fungierte (ebd. nr. 105/10; G. Labarre, Les origines et la diffusion du culte de Men: H. Bru u. a. [Hrsg.], L'Asie mineure dans l'antiquité [Rennes 2009] 389/414). Sein pisidisches Hauptheiligtum lag wenige Kilometer außerhalb der Stadt Antiochia Pisidiae, deren Hauptgott Men Askaenos war (Mitchell / Waelkens aO. [o. Sp. 880] 37/90), für den man einen großen Tempel in dem gewaltigen Temenos errichtet hatte (S. Mitchell, The temple of Men Askaenos of Antioch: Drew-Bear 313/22). Nahe der kleinen Polis Hadrianoi (ca. 22 km nördl. von Olbasa) bedankte sich ein Einheimischer in der hohen Kaiserzeit für die Errettung aus einer Notlage durch eine Weihung an

Zeus, Poseidon, Athena, alle Götter u. den Flussgott Euros (SupplEpigrGr 48 [1998] 1527). Schließlich liefern kaiserzeitliche Bronzemünzen aus Pisidien zahlreiche weitere Aufschlüsse über das in vielerlei Hinsicht wahrnehmbare Weiterleben von altpisidischen Kultformen u. lokalen Traditionen (P. Weiß, Pisidien: Schwertheim 143/65). So dokumentiert die reiche Münzprägung von Termessos in Pisidien mit der Darstellung des Zeus Solymeus u. des Zeussohnes Solymos den Stolz der Termessier auf ihre propagierte Abkunft von den schon bei Homer bezeugten Solymoi (E. Kosmetatou, The hero Solymos on the coinage of Termessos major: SchwNumR 76 [1997] 41/63), u. die Bedeutung der Flüsse spiegelt sich in der Darstellung von Flussgöttern auf den Münzen der von diesen Wasserläufen profitierenden Poleis (Eurymedon in Timbriada, Kestros in Sagalassos, Kestros oder Eurymedon auf Münzen von Adada: Brandt, Adada aO. [o. Sp. 880] 408).

C. Jüdisch. Jüdisches Leben gab es in vielen Gemeinden Kleinasiens; in P., Lykien u. Pisidien ist ebenfalls an vielen Orten mit der Präsenz von Juden zu rechnen, auch wenn sich nur wenige explizite Belege beibringen lassen (Arena 366/8). Bereits Mitte des 2. Jh. vC. ist durch 1 Macc. 15, 15/24 eine Reihe von jüdischen Diasporagemeinden in P. u. Lykien belegt, darunter in Phaselis u. Side (Nollé 1, 162f). Als Paulus auf seiner ersten Missionsreise auch P. u. Pisidien durchquerte (45/49 nC.), traf er Lukas zufolge auf Juden in Perge (Act. 13, 13f) u. predigte in der Synagoge von Antiochia Pisidiae (ebd. 13, 14/50), wo mit einer größeren Zahl von Juden zu rechnen ist (Mitchell 2, 31f; P. Pilhofer, Was wußte Lukas über das pisidische Antiochien?: ders., Die frühen Christen u. ihre Welt [2002] 113/22). Für Lykien dokumentieren Inschriften aus Kaunos (W. Ameling [Hrsg.], Inscriptiones Judaicae Orientis 2 = TextStudAntJud 99 [2004] 132/4), Myra, Tlos u. Limyra (ebd. 470/80; Kolb 375) die Anwesenheit von Juden in früher u. hoher Kaiserzeit. Weitere epigraphische Belege für jüdisches Leben finden sich auch in Pisidien (Termessos) u. in Aspendos sowie Perge, Sillyon u. Side in P. (Ameling aO. 453/69). Ferner sind hier die (epigraphisch gut auch in Lykien u. Pisidien belegten) Verehrer des Theos *Hypsistos beziehungsweise die sog. Gottesfürchtigen (Theosebeis; *Gottesfürchtiger) als Anhänger eines stark von jüdischen Vorstellungen u. Bräuchen beeinflussten heidn. Monotheismus anzuführen (S. Mitchell, Wer waren die Gottesfürchtigen?: Chiron 28 [1998] 55/64). Hinweise auf jüdische Einflüsse gibt es überdies für das spätantike Xanthos in Lykien (D. R. Jordan / R. D. Kotansky, Two phylakteries from Xanthos: RevArch 1996, 161/74), doch im Laufe des 4. u. 5. Jh. nC. nahmen Spannungen zwischen Christen u. Juden erkennbar zu. So war es wohl nur noch im 4. Jh. möglich, in Side in P. die dortige Synagoge durch bauliche Maßnahmen zu verschönern u. zu erweitern u. dies öffentlich durch Inschriften zu verkünden (Nollé 2, 511/20).

D. Christlich. I. Christianisierung. Die frühesten Zeugnisse zum Christentum in P., Lykien u. Pisidien gehören in den Kontext der Reisen des Paulus (die ihn neben Antiochia Pisidiae u. Perge auch nach Attaleia in P. sowie in Lykien nach Patara u. Myra mit seinem Hafen Andriake führten: Mitchell 2, 3/10) u. entstammen darüber hinaus der hagiographischen Tradition. Ob späte Berichte über erlittene frühe Martyrien in Myra (1. Jh.) sowie in Attaleia u. Perge (2. Jh.) als glaubwürdig gelten können, lässt sich kaum sicher entscheiden (Hellenkemper / Hild 140 mit Einzelnachweisen). Als nahezu unstrittig hingegen galt bislang die nochmals von Mitchell bekräftigte Auffassung, dass der Prokonsul u. Statthalter Zyperns, Sergius Paullus, aus Antiochia Pisidiae gebürtig, ‚Paul's most recent and most distinguished convert' gewesen sei (ders. 2, 6; so auch noch Marek 651); doch dies ist im Spiegel neuerer epigraphischer Funde u. Interpretationen zumindest unsicherer geworden (M. Christol / Th. Drew-Bear, Les Sergii Paulli et Antioche: Drew-Bear 177/89; A. Weiß, Sergius Paullus, Statthalter von Zypern: ZsPapEpigr 169 [2009] 188/92). Mit der schleppenden, aber stetigen Ausbreitung des Christentums im Laufe der ersten drei nachchristl. Jhh. kam es auch zu lokal oder allenfalls regional begrenzten Verfolgungen (Marek 654/66) u. Martyrien (Hellenkemper / Hild 140). Gesicherte epigraphische Evidenz für vorkonstantinisches Christentum in P., Lykien u. Pisidien fehlt bislang fast völlig (etwa im Gegensatz zu Lykaonien u. vor allem Phrygien: Mitchell 2, 38), gleichwohl ist an der Etablierung christlicher Gemeinden auch in diesen Regionen nicht

ernsthaft zu zweifeln. So erlitt wohl Mitte des 3. Jh. der (pergäische oder sidetische) Bischof Nestor in Side den Märtyrertod (Passio Sancti Nestoris: Nollé 1, 186/8), aus der kleinen Hafenstadt Magydos in P. werden Martyrien aus der Zeit des Decius u. Aurelians überliefert (Hellenkemper / Hild 702), u. in Myra, das trotz der Angaben in der Vita des hl. Nikolaos kaum bereits im 1. Jh. nC. einen Bischof aufweisen konnte (G. Anrich, Hagios Nikolaos 2 [1917] 337. 541f), sollen anlässlich der von Decius eingeleiteten Verfolgungen weitere Christen den Märtyrertod gefunden haben (Hellenkemper / Hild 344). Den fortgeschrittenen Stand der Christianisierung auch in Pisidien, Lykien u. implizit im südwestl. Anatolien überhaupt dokumentieren sowohl die epigraphischen Belege aus dem pisidischen Kolbasa (ca. 13 km nördl. von Komama; AnnÉpigr 1988, nr. 1046 bzw. Horsley nr. 338) u. dem lykischen Arykanda (InschrKleinas 48 nr. 12) als auch der Eus. h. e. 9, 7, 3/14 überlieferte Versuch des *Maximinus Daia, den von der Bevölkerung an ihn gerichteten Aufforderungen zu *Christenverfolgungen auch noch ein Jahr nach dem galerischen Toleranzedikt vJ. 311 mit Nachdruck zu entsprechen. Der Kaiser ordnet nämlich an, dass die Christen im Fall ihres hartnäckigen Festhaltens an ihrem Glauben aus dem städtischen Zentrum u. dem ländlichen Umland der Poleis verbannt werden sollen. Die unmittelbare Folge waren weitere Martyrien, darunter jenes des Bischofs Methodios v. Patara (Pass. Method.: ASS Iun. 5^3, 4f), des ersten sicher historisch belegten Bischofs in Lykien. – Die weitere Ausbreitung des Christentums hat auch diese kaiserl. Intervention nicht verhindern können; in wachsender, aber dennoch spärlicher Zahl begegnen nun im 4. u. 5. Jh. auch die inschriftlichen Zeugnisse in Form von christlichen Grabinschriften, Bauinschriften, Bitten u. ä. (in P. zB. Side: Nollé 2, 503/10; in Lykien: christl. Bauinschrift einer nicht nur der Gottesmutter, sondern auch *Johannes d. T. geweihten Marienkirche in Kyaneai: Kolb 377; ferner: H. Grégoire, Recueil des inscriptions chrétiennes d'Asie mineure [Paris 1922] 95/102; in Pisidien zB. Antiochia Pisidiae: SupplEpigrGr 6 [1932] 581f. 590; B. Levick, Unpublished inscriptions from Pisidian Antioch: AnatolStud 17 [1967] 120f nr. 56/8; Parlais: SupplEpigrGr 2 [1925] 746 [mehrere Diakone stiften ein Bethaus]). Die äußerst geringe Zahl christlicher Inschriften ist jedoch zweifellos kein aussagekräftiges Indiz für den Grad der Christianisierung, vielmehr haben wir es mit dem Versiegen epigraphischer Kultur überhaupt u. einer radikalen Abkehr von traditionellen Formen der Selbstdarstellung zu tun. Die reichen Hinweise auf die kirchl. Organisation, vor allem aber die beeindruckende archäologische Evidenz vermitteln denn auch ein gänzlich anderes Bild.

II. Kirchengeschichte u. -organisation. Die administrative Struktur der christl. Kirche in P., Lykien u. Pisidien entsprach der politischen Neuordnung in tetrarchisch-konstantinischer Zeit (s. o. Sp. 884), also den neuen Provinzen P. (mit der Metropolis Side oder Perge: zum Problem s. Nollé 1, 135), Lykien (mit der Hauptstadt Myra) u. Pisidien (mit der Metropole Antiochia Pisidiae). Im Falle P. gab es wohl seit etwa der Mitte des 5. Jh. eine Neuerung in der kirchl. Organisation, denn nun existierten dort zwei Kirchenprovinzen P. I (mit der Metropole Side) u. P. II (mit dem Metropoliten in Perge: Hellenkemper / Hild 142; Martini 83). In der Frühphase dieser Neuordnung standen die weltlichen Amtsträger den Metropoliten noch als Exekutoren der besonders von Maximinus Daia forcierten Christenverfolgung feindlich gegenüber (Mitchell 2, 65): Valerius Diogenes, Statthalter von Pisidien (s. o. Sp. 884), war möglicherweise verantwortlich für die Verfolgung des Bischofs Eugenius v. Laodikeia (MonAsMinAnt 1, 170), u. Eusebius, der letzte belegte Statthalter der Doppelprovinz Lycia et Pamphylia (Cod. Theod. 13, 10, 2 vJ. 313), könnte tonangebend bei der Verurteilung u. Tötung des Bischofs Methodios v. Patara (s. o. Sp. 891) im Juni 312 gewesen sein (S. Mitchell, Maximinus and the Christians in A.D. 312: JournRomStud 78 [1988] 119 mit Anm. 40). In der Folgezeit, nach der Konstantinischen Wende, beeinträchtigten dann weniger heidnisch-christliche als vielmehr innerchristliche Auseinandersetzungen das kirchl. Leben, wie zB. die Konflikte um die gerade in Phrygien u. Pisidien besonders stark vertretenen Novatianer (S. Hübner, Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens [2005] 23; B. Röhr, Kult u. Fest in Lykaonien [2009] 334; *Novatianus) u. Montanisten (Belke / Mersich 126/30; *Montanismus). Für Lykien hingegen liegen Nachrichten vor über ein

konzertiertes Vorgehen von Bischöfen gegen die starke Präsenz des Homöismus (Basil. ep. 218 [2, 217f Courtonne]). Im Kontext innerkirchlicher Probleme nach dem Ende der Verfolgungszeit stehen denn auch bereits die frühen Synoden (wie zB. Ancyra iJ. 314 u. Nikaia iJ. 325), als deren Teilnehmer auch Bischöfe aus Lykien, P. u. Pisidien verzeichnet sind (J. A. Fischer / A. Lumpe, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums [1997] 456/60; E. Honigmann, La liste originale des pères de Nicée: Byzant 14 [1939] 17/76; H. Gelzer u. a., Patrum Nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace [1898 (Nachdr. 1995)] 36. 40f. 44f. 67f). Weitere Auseinandersetzungen im Laufe des 4. Jh. (Hellenkemper / Hild 144 mit allen Einzelnachweisen) betrafen asketische Sondergruppen (Enkratiten; *Enkrateia) in P., Apotaktiten u. Anhänger der Makedonier-Sekte in P. u. Lykien. Besonders hartnäckig in P. hielten sich die von Syrien nach Kleinasien gelangten *Messalianer, die in P. Wurzeln schlugen u. auch nicht durch eine Verurteilung auf einer Synode in Side (wohl zwischen 390 u. 400: Nollé 1, 139f; Hellenkemper / Hild 144; ausführlich K. Fitschen, Messalianismus u. Antimessalianismus [1998] 29/37) in ihrer Existenz nachhaltig bedroht wurden. Die Wahl Sides als Versammlungsort könnte auf eine kirchenpolitische Vorrangstellung der Stadt oder aber auch auf ihre Prominenz für die Messalianer hindeuten. In der Folgezeit hinterließ auch der Streit um den Miaphysitismus seine Spuren in P. u. Lykien; in Pisidien jedoch scheint der Miaphysitismus nicht Fuß gefasst zu haben (Belke / Mersich 130). Auf der sog. Räubersynode v. Ephesos iJ. 449 zählte sich der Metropolit von Myra, Romanos, noch zu dessen Anhängern, zwei Jahre später jedoch bekannte er sich zusammen mit 14 anderen Bischöfen aus Lykien zum Chalcedonense (Kolb 376). Die Kleinräumigkeit Lykiens bedingte eine besonders hohe Zahl von Zentralorten u. damit auch von Bischöfen. In der frühesten Fassung der Notitiae episcopatuum aus dem 7. Jh. (J. Darrouzès, Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae [Paris 1981]; D. Slootjes, Art. Notitia dignitatum: o. Bd. 25, 1133/45) werden für Lykien allein 37 Bistümer aufgelistet, für P. I u. II aber nur 17 beziehungsweise 19. Die Bischöfe spielten auch für das profane Leben der Poleis eine zunehmend bedeutende Rolle, indem sie etwa als Nachfolger der früheren Stadtpatrone Bauten finanzierten (zB. der Bischof Synesios in Kyaneai als Stifter der o. Sp. 891 erwähnten Marienkirche). Niedere Weihegrade u. klerikale Ämter sind in unterschiedlicher Dichte epigraphisch belegt, besonders reich für Pisidien (Presbyter, Protopresbyter, Diakone u. Protodiakone, Lektoren u. Subdiakone: Horsley nr. 192; weitere Einzelnachweise bei Hübner aO. 42/60; *Ordines minores). Das kommunale Leben in den Städten dürfte nun zunehmend christlich dominiert gewesen sein. Dafür spricht vor allem auch die archäolog. Hinterlassenschaft.

III. Klosterwesen. Im Zuge der fortschreitenden Christianisierung etablierten sich im gesamten Kleinasien vor allem seit dem frühen 5. Jh. Mönchsgemeinschaften (Mitchell 2, 109/19; *Mönchtum), in Pisidien zB. nahe Antiochia Pisidiae (Belke / Mersich 187). Auf einer bei Lagbos bzw. Lagbe (ca. 22 km westl. von Isinda im pisidisch-lykischen Grenzgebiet nahe der Kibyratis: Hellenkemper / Hild 679) gefundenen Inschrift (CIL 3, 13640 bzw. Grégoire aO. [o. Sp. 891] nr. 314) hat sich ein kaiserl. Reskript aus dem J. 527 erhalten, in welchem einem ‚oratorium sancti apostoli Iohannis' Schutz vor durchziehenden Truppen sowie gegen Misshandlungen seitens in der Nähe stationierter Soldaten gewährt wird (Brandt 185f). In P. häufen sich Nachrichten über (zT. miaphysitisch orientierte) Klöster erst für das 5. Jh. (Hellenkemper / Hild 151). Reiche Informationen über das lykische Klosterwesen bietet für das 6. Jh. die Nikolaos-Vita (Blum aO. [o. Sp. 884]). Nikolaos v. Tragalassos war Archimandrit des Sionsklosters in der Nähe von Myra u. starb iJ. 564; seine Lebensbeschreibung enthält Details über die Klostergründung, die innere Verfassung der monastischen Gemeinschaft u. über die Beziehungen des Klosters zum Bischof, dessen disziplinarischer u. jurisdiktioneller Gewalt es unterworfen war, sowie über die vor allem im ländlichen Raum weiterhin anzutreffenden Überreste heidnischer Kulte. Die Nikolaos-Vita (6; 13; 54 [Blum aO. (o. Sp. 884) 28/30. 34. 70]) kennt neben dem Sionskloster noch das Johannes-Prodromos-Kloster in Akalissos (ca. 18 km östlich von Arykanda, Ostlykien). Offenbar gab es engere Beziehungen lykischer Klöster nach *Aegypten u. Palaestina, wohin der hl. Nikolaos v. Sion mehr-

mals reiste. Archäologisch sind die Klöster bisher kaum zu fassen, anders als die Kirchenbauten im südwestl. Anatolien (grundlegender Überblick für P. u. Lykien: Hellenkemper / Hild 217/25).

IV. Kirchenbau. a. Pamphylien. Obwohl bereits für das 4. Jh. in vielen Poleis Bischöfe bezeugt u. Kirchenbauten vereinzelt epigraphisch belegt sind, lassen sich nach archäologischen Kriterien sicher datierbare Kirchen meist erst für das 5. Jh. u. die nachfolgende Zeit bestimmen. Der dominierende Bautyp ist die dreischiffige Säulenbasilika, die in der Regel mit Holzdecken versehen u. häufig mit Hilfe von Spolien (bes. im Falle der Säulen) errichtet wurde. Gelegentlich hat man heidnische Tempel zu Kirchen umgebaut (J. Vaes, Christl. Wiederverwendung antiker Bauten: AncSoc 15/17 [1984/86] 305/443), zB. im ostpamphylischen Kolybrassos (Hellenkemper / Hild 649), u. die zentralen Plätze der klass. Siedlungen, die hellenist.-kaiserzeitl. Agorai, neu mit Kirchen bebaut. Letzteres ist etwa in Attaleia geschehen, wo um die Mitte des 6. Jh. eine große Bischofskirche als kreuzförmiger Zentralbau angelegt wurde (ebd. 326). In Side hat man im Temenos der beiden weithin sichtbaren, Athena u. Apollon geweihten Hafentempel (s. o. Sp. 885) im ausgehenden 5. oder frühen 6. Jh. eine große, dreischiffige Emporenbasilika errichtet (Hellenkemper / Hild 389), die jedoch nicht als Bischofskirche fungierte; diese wurde ebenfalls noch im 6. Jh. zusammen mit einem Bischofspalast östlich des Stadtzentrums zu großen Teilen mit kaiserzeitlichen Spolien gebaut (Ch. Gliwitzky, Die Kirche im sog. Bischofspalast zu Side: IstMitt 55 [2005] 337/408). Wie in Side gab es auch in Perge mehrere Kirchengebäude seit dem 4./6. Jh. (Martini 82f); Hervorhebung verdient als Bautypus der Ende des 5./Anf. des 6. Jh. in der Unterstadt angelegte Tetrakonchos (W. E. Kleinbauer, The double-shell tetraconch building at Perge in Pamphylia and the origin of the architectural genus: DumbOPap 41 [1987] 277/93). Das in Sichtweite zu Perge, exponiert auf einem aus der Ebene aufragenden Tafelberg gelegene Sillyon erlebte aufgrund seiner exzellenten strategischen Lage seit der Spätantike einen deutlichen Aufschwung; auf dem Tafelberg sind im Südwesten zwei Kirchen erkennbar, davon ist das eine, einschiffige Gebäude in einen hellenist. Vorgängerbau eingefügt worden (Hellenkemper / Hild 401). Aspendos hingegen, im 5. Jh. gelegentlich (nach einem lokalen Heiligen?) Primupolis genannt (Hierocl. 682, 1 Honigmann), scheint gegenüber den hellenist.-kaiserzeitl. Epochen an Bedeutung eingebüßt zu haben; Bauaktivitäten sind für das 5. u. 6. Jh. bislang kaum auszumachen, nur eine dreischiffige Säulenbasilika aus frühbyzantinischer Zeit ist zu nennen (Hellenkemper / Hild 467).

b. Lykien. In den kleinräumigeren Siedlungen Lykiens war es oft noch schwieriger als in P., ausreichend großen Baugrund für neue Kirchen bereitzustellen; daher werden vermehrt Kirchen auf den früheren Agorai angelegt (zB. in Phaselis, Xanthos u. Antiphellos), oder die neuen Gotteshäuser verdrängen pagane Vorgänger (wie zB. den Apollontempel in Patara u. einen nicht identifizierten Sakralbau in Arykanda). Eine für Lykien typische Besonderheit bilden die Dreikonchenkirchen, etwa die Klosterkirche des Johannes-Klosters in Akalissos (Hellenkemper / Hild 220); Nebenräume mit Trikonchoi, Apsiden u. kreuzförmigen Grundrissen (zT. mit Taufbecken versehen u. daher erkennbar als Baptisterien benutzt) sind jüngst zusammengefasst als spätantike Kapellen in Lykien (zT. als Reliquienkapellen) beschrieben worden (Ph. Niewöhner, Spätantike Reliquienkapellen in Lykien: JbAC 48/49 [2005/06] 77/113). Bisweilen lässt sich noch Mosaikschmuck an Wänden u. Böden nachweisen, zT. auch opus sectile (Hellenkemper / Hild 224). Herausragende Bedeutung innerhalb der christl. Sakraltopographie Lykiens kommt der Metropole Myra zu (ebd. 342/59), das als Erzbistum einer großen Zahl von Suffraganbistümern vorstand u. seinen Ruhm der Anwesenheit des Apostels Paulus (s. o. Sp. 890) u. dem legendären Episkopat (angeblich zu konstantinischer Zeit) des hl. Nikolaos v. Myra verdankte. Tatsächlich jedoch ist als erster Bischof Tatianos für das J. 375 glaubhaft belegt (Basil. ep. 218 [2, 217f Courtonne]). Am (vermeintlichen) Nikolaos-Grab ist im 6. Jh. als erster Kirchenbau eine dreischiffige Pfeilerbasilika errichtet worden. Auch in Limyra (Hellenkemper / Hild 688) diente eine dreischiffige Basilika als Bischofskirche, die mit einem Querschiff vor der Apsis versehen war, u. in der alten Provinzhauptstadt Patara lassen sich gleich mehrere Basiliken aus dem 5. bis 7. Jh. nachweisen (ebd. 785f). Ähnliches gilt

für die jüngst intensiv erforschte zentrallykische Polis Kyaneai (Kolb 377/84): Drei oder gar vier dreischiffige Basiliken gehören in das 5./6. Jh. u. zeugen von dem Wachstum der dortigen christl. Gemeinde, welche sich freilich kaum mit den Dimensionen von Xanthos messen konnte, wo die (mutmaßlich als Bischofskirche dienende) große, dreischiffige Säulenbasilika im südl. Stadtteil eine Gesamtlänge von ca. 74 m aufwies (Hellenkemper / Hild 912). Dieser eindrucksvollste spätantike Kirchenbau Lykiens weist überdies eine prachtvolle Ausstattung auf, mit Marmor- u. Mosaikböden u. Säulenkapitellen aus importiertem prokonnesischem *Marmor.

c. Pisidien. In Pisidien haben die Ausgrabungen u. Surveys der vergangenen drei Jahrzehnte einen weit höheren Christianisierungsgrad erwiesen als vorher bisweilen angenommen. Im südpisidischen Selge entstehen im 5./6. Jh. (?) gleich mehrere Basiliken, darunter eine dreischiffige Anlage auf dem Kesbelion an der Stelle des früheren Zeus-Tempels (Hellenkemper / Hild 837f). Termessos hingegen scheint an Bedeutung verloren zu haben u. bietet auch im Kirchenbau nur wenig (ebd. 880). In der christl. Metropole Antiochia Pisidiae hat man drei spätantike Kirchen identifiziert (Mitchell / Waelkens aO. [o. Sp. 880] 201/18), darunter eine im Stadtzentrum gegenüber der Tiberia platea gelegene Kirche u. die mit einem prächtigen Mosaikboden u. darin enthaltener Inschrift für den (beim Konzil v. Kpel 381 vertretenen [Arena 167 mit Belegen]) Bischof Optimus datierte Bischofskirche. Im sehr viel kleineren Kremna hat der von Mitchell geleitete Survey gar die Zahl von acht Kirchen erbracht (Mitchell, Cremna aO. [o. Sp. 881] 219/32), die sämtlich in die Zeit zwischen dem 4. u. 6. Jh. datiert werden, u. kaum weniger spektakulär fallen die neuen Befunde im südpisidischen Pednelissos aus, wo mindestens sechs christl. Gebäude näher beschrieben werden konnten, die ebenfalls sämtlich zwischen dem 4. u. 6. Jh. entstanden sein dürften (U. Karas / S. Ristow, Kirchenbauten in Pednelissos [Pisidien]: JbAC 46 [2003] 134/55). Am auffälligsten erscheint dabei die im Zentrum gelegene dreischiffige Kirche 4, deren Dimensionen u. hochwertige Ausstattung (mit Buntmarmorplattierungen) Anlass dazu geben, dieses Bauwerk als Bischofskirche anzusprechen. In Sagalassos, im Laufe der ersten drei Jhh. zu einer dominierenden pisidischen Metropole aufgestiegen (Waelkens, Romanization aO. [o. Sp. 883] 340/58), scheint das Christentum geringere urbane Spuren hinterlassen zu haben: Im frühen 5. Jh. entsteht eine christl. Basilika im Hof des früheren Buleuterion; weitere, ins 5./6. Jh. zu datierende Kirchen befinden sich außerhalb der Stadtmauern, darunter im früheren Stadion die komplett aus Spolien dreier Vorgängerbauten errichtete Basilika E 1. In den kleineren pisidischen Poleis findet sich regelmäßig eine weitgehend standardisierte Ausstattung (J. Greenhalgh, Roman Pisidia, Diss. Newcastle upon Tyne [Boston Spa 1987] 153/255) mit drei bis fünf frühen (meist aus dem 4./5. Jh. stammenden), in der Regel dreischiffigen kleineren Basiliken, so etwa im südlich von Kremna gelegenen Melli (dessen antiker Name bis heute unbekannt ist: L. Vandeput / V. Köse, Pisidia survey project. Melli 2000: AnatolStud 52 [2002] 148/50), in Sia (ca. 15 km südl. von Hyia; S. Aydal u. a., 1996 Yılı Pisidia Yüzey Araştırması: Araştırma Sonuçları Toplantısı 15, 2 [1998] 281f), in Ariassos (Hellenkemper / Hild 451f) u. in Etenna (ebd. 532).

G. Arena, Città di Panfilia e Pisidia sotto il dominio romano. Continuità strutturali e cambiamenti funzionali² (Catania 2005). – R. Behrwald, Der Lykische Bund. Unters. zu Gesch. u. Verfassung = Antiquitas 1, 48 (2000). – K. Belke / N. Mersich, Phrygien u. Pisidien² = TabImpByz 7 (Wien 2004). – H. Brandt, Gesellschaft u. Wirtschaft P.s u. Pisidiens im Altertum = Asia Minor Stud. 7 (1992). – H. Brandt / F. Kolb, Lycia et Pamphylia. Eine röm. Provinz im Südwesten Kleinasiens (2005). – Th. Drew-Bear u. a. (Hrsg.), Actes du Ier Congrès intern. sur Antioche de Pisidie (Paris 2002). – H. Hellenkemper / F. Hild, Lykien u. P. = TabImpByz 8 (Wien 2004). – G. H. R. Horsley, The Greek and Latin inscriptions in the Burdur Archaeological Museum = Regional epigraphic catalogues of Asia Minor 5, 34 (Ankara 2007). – G. H. R. Horsley / S. Mitchell, The inscriptions of central Pisidia. Including texts from Kremna, Ariassos, Keraia, Hyia, Panemoteichos, the sanctuary of Apollo of the Perminoundeis, Sia, Kocaaliler, and the Döşeme Boğazı = InschrKleinas 57 (Bonn 2000). – F. Kolb, Burg, Polis, Bischofssitz. Gesch. der Siedlungskammer von Kyaneai in der Südwesttürkei (2008). – F. Kolb (Hrsg.), Lykische Studien 1/9 (1993/2010). – Ch. Marek, Gesch. Kleinasiens in der Antike² (2010). – W.

MARTINI, Die Akropolis von Perge in P. Vom Siedlungsplatz zur Akropolis = Sitzungsber. der Wissenschaftl. Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt a. M. 48, 1 (2010). – S. MITCHELL, Anatolia 2. The rise of the church (Oxford 1993). – J. NOLLÉ, Side im Altertum. Gesch. u. Zeugnisse 1/2 = InschrKleinas 43/44 (1993/2001). – S. ŞAHIN, Die Inschriften von Perge 1/2 = ebd. 54. 61 (1999/2004). – S. ŞAHIN / M. ADAK, Stadiasmus Patarensis. Itinera Romana provinciae Lyciae (Istanbul 2007). – CH. SCHULER, Ländliche Siedlungen u. Gemeinden im hellenist. u. röm. Kleinasien = Vestigia 50 (1998). – E. SCHWERTHEIM (Hrsg.), Forsch. in Pisidien = Asia Minor Stud. 6 (1992). – M. WÖRRLE, Stadt u. Fest im kaiserzeitl. Kleinasien. Stud. zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda = Vestigia 39 (1988). – M. ZIMMERMANN, Unters. zur hist. Landeskunde Zentrallykiens, Diss. Tübingen (1992).

Hartwin Brandt.

Panegyricus s. Enkomion: o. Bd. 5, 332/43.

Pannonia s. Donauprovinzen: o. Bd. 4, 147/89.

Panther (Leopard).

A. Allgemeines. Die Bezeichnung P. dient im Dt. als Synonym für den zur Gattung der Großkatzen (Panthera) gehörigen L. (Panthera pardus), meint umgangssprachlich jedoch häufig schwarzgefärbte Exemplare (B. Grzimek [Hrsg.], Grzimeks Tierleben 12 [1979/80] 336/44). – Sein antikes Verbreitungsgebiet umfasste Nordafrika sowie zahlreiche Landschaften Klein- u. Vorderasiens bis *Indien (Belege Wotke 750f), nicht jedoch *Europa (Aristot. hist. an. 7 [8], 28, 606b 16f; Xen. cyneg. 11, 1; Solin. 17, 8 [91 Mommsen]). – Zum L. bzw. Gepard im ägypt.-altoriental. Kontext W. Heimpel / A. Ünal / E. Williams-Forte, Art. L. (Gepard): ReallexAssyr 6 (1980/83) 599/604; L. Störk, Art. Gepard: LexÄgypt 2 (1977) 530f; ders., Art. L.: ebd. 3 (1980) 1006f; W. Westendorf, Art. P. (mythologisch): ebd. 4 (1982) 664f.

B. Griechisch-römisch. I. Literatur. a. Terminologie. (Jennison 183/7; Wotke 747/50.) Im Griech. bezeichnen πάνθηρ, πάρδος u. ἡ πάρδαλις (zur Form F. Passow, HdWb. der griech. Sprache 2, 1 [1852] 730) bzw. im Lat. die Lehnworte pardus, panthera, -ae (ursprünglich griech. Akkusativ [Prisc. gramm. 6, 26 (GrammLat 2, 217, 1)]), seltener panther, -eris (zB. Hieron. in Hos. comm. 2, 5, 14f [CCL 76, 61]) u. pardalis (zB. Curt. 5, 1, 21), verschiedene gefleckte Klein- u. Großkatzen. Auf die charakteristische Fellzeichnung spielt die lat. Bezeichnung varia, -ae an (Plin. n. h. 8, 63f; Isid. Hisp. orig. 12, 2, 10: genus varium). Sämtliche Termini werden synonym für den L. verwendet, können jedoch auch andere gefleckte Raubkatzen ohne eigene antike Benennung implizieren (Jennison 183), wie besonders den Geparden (Acinonyx jubatus; Keller 1, 86f), vermutlich auch den Serval (Leptailurus serval), die Ginsterkatze (Genetta) u. a. Zuordnungen zur modernen zoologischen Nomenklatur sind ohne unterstützende Indizien schwierig (Athen. dipnos. 5, 201C über den Festzug des Ptolemaios Philadelphos: παρδάλεις ιδ', πάνθηροι ις'; Xen. cyneg. 11, 1: λέοντες δέ, παρδάλεις, λύγκες, πάνθηρες

u. ö.). – Aristoph. Byz. epit. 2, 279 (96 Lambros) unterscheidet zwischen πάρδαλις u. πάνθηρ, Solin. 17 (91 M.) zwischen panthera u. pardus, wobei Entsprechungen zu heutigen Artbegriffen nicht eindeutig sind. Nach Plin. n. h. 8, 63 bezeichnet pardus einen männlichen P., von dem sich pantherae nur durch die hellere Fellfarbe u. augenähnliche Flecken unterscheiden. Nach Jennison 185f ist bei Plinius mit panthera der Gepard, mit pardus der L. gemeint; vielleicht sind Gepard u. L. als weibliches u. männliches Tier derselben Art aufgefasst worden. – In der Kaiserzeit tritt als Terminus λεόπαρδος bzw. leopardus hinzu (P. G. van Wees, Art. Leopardus: ThesLL 7, 2 [1970/79] 1170f; Wotke 748), mit dem auch der Nachkomme einer fälschlich angenommenen Kreuzung von Löwe u. P. benannt werden konnte (Belege s. unten).

b. Naturkundliches. (Wotke 757/60. 762/7.) Wichtigste Quelle ist *Aristoteles: Der P. wird zu den blutführenden, vierfüßigen, mehrzehigen, lebendgebärenden Tieren gerechnet (hist. an. 2, 1, 499b 6/9). Er wirft bis zu vier noch blinde Junge (ebd. 6, 35, 580a 25f). Wie beim Löwen wird irrtümlich angenommen, die Krallen der Jungen zerrissen die Gebärmutter, so dass der P. nur einmal gebären könne (Plin. n. h. 8, 43). Auffälligstes Kennzeichen ist sein geflecktes Fell (zB. Aristot. gen. an. 5, 6, 785b 21f; Plin. n. h. 8, 62f u. ö.). Hervorgehoben werden ferner seine raue Zunge (ebd. 9, 65) sowie seine leuchtenden Augen (Opp. cyneg. 3, 69). – Als Beute dienen dem P. neben Ziegen (Xen. cyneg. 11, 2) *Hirsche, Rehe (Il. 13, 101/3), *Kamele, Gazellen (Diod. Sic. 3, 43, 6f; Ael. nat. an. 5, 40; *Oryx), aber auch *Affen (ebd. 5, 54) u. *Hunde (Opp. cyneg. 4, 212). Breit bezeugt ist die Vorstellung, der P. sondere einen für den Menschen nicht wahrnehmbaren, für Tiere aber angenehmen Geruch ab, mit dem er seine Beute anlocke (Theophr. caus. plant. 6, 5, 2; Ael. nat. an. 5, 40; Plin. n. h. 6, 9; 21, 39; Wotke 764). – Häufig findet sich die Annahme, dass Löwen u. P. sich paaren (Aristoph. Byz. epit. 2, 274 [95 L.]; Plin. n. h. 8, 42; Solin. 17, 11 [91 M.]; s. u. Sp. 912). Vielleicht wurden mähnenlose Löwen (R. W. Kays / B. D. Patterson, Mane variations in African lions and its social correlates: Canadian Journ. of Zoology 80 [2002] 471/8) fälschlich als Ergebnis einer solchen in der Natur nicht vorkommenden Kreuzung angesehen (Plin. n. h. 8, 42; Solin. 27, 13 [118 M.]: iubarum inopes; Jennison 186f).

c. Jagd, Zähmung u. Nutzung. Der P. ist ein beliebtes Jagdtier (Jagdschilderungen u. -methoden: Il. 21, 573/8; Xen. cyneg. 11; Opp. cyneg. 4, 212/29. 320/53; Solin. 17, 9f [91 M.] u. ö.; Wotke 753f). Besonders begehrt war sein Fell (ebd. 754f) als Handelsware (Edict. imp. Diocl. 8, 39f [130 Lauffer]). Das Fett konnte medizinisch verwendet werden (Plin. n. h. 13, 6; 28, 144). Lebende P. dienten als *Geschenk an Herrscher (Curt. 5, 1, 21) u. wurden mit anderen Tieren als Attraktion bei Festumzügen mitgeführt (Athen. dipnos. 5, 201C; Hist. Aug. vit. Aurelian. 33, 4). – Aristot. hist. an. 1, 1, 488a 28 bestritt die Zähmbarkeit des P.; dennoch finden sich Berichte über zahme P. (Ael. nat. an. 13, 10; Hist. Aug. vit. Heliog. 21, 1 u. ö.). Hier dürften nicht L., sondern Geparden gemeint sein, wie zB. die in einem Gedicht des Luxorius (6. Jh.) erwähnten, zur Jagd abgerichteten pardi mansueti (Anth. Lat. 355 [360] S. B.; Komm.: H. Happ, Luxurius 2 [1986] 397/401; Jagd-L.: Th. T. Allsen, Natural history and cultural history. The circulation of hunting l. in Eurasia, 7th/17th cent.: V. H. Mair [Hrsg.], Contact and exchange in the ancient world [Honolulu 2006] 116/35). Ael. nat. an. 17, 26 berichtet von Löwen, die gezähmt u. als Jagdhelfer eingesetzt werden können; es handelt sich eher um Geparden oder Wüstenfüchse (G. Koch-Harnack, Knabenliebe u. Gastgeschenke [1983] 115; Keller 1, 87; Wotke 756). – Besonders beliebt waren gefleckte Großkatzen bei Zirkusspielen (Liv. 39, 22, 2 u. ö.; Wotke 756f), die, meist aus Nordafrika, seltener aus Kleinasien eingeführt (Cic. fam. 2, 11, 2 klagt über die paucitas von P. in seiner Provinz; vgl. Plut. vit. Cic. 36, 5), zusammen mit anderen Tieren als Africanae (scil. bestiae) bezeichnet wurden (Varro rust. 3, 13, 3; Plin. n. h. 8, 64 u. ö.; Wotke 757). Der Import von L. u. anderen Raubkatzen war zollpflichtig (Marcian.: Dig. 39, 4, 16, 7). In christlichen Martyrien werden L. häufig neben Löwen u. Bären als typische Raubtiere der Arena erwähnt (Pass. Perp. 19 [126 Musurillo]; Eus. h. e. 8, 7, 5; Prud. perist. 1, 57 [CCL 126, 253] u. ö.). Vermutlich vor diesem Hintergrund bezeichnet Ign. Rom. 5, 1 (262f Funk / Diekamp) seine Wächter als λεόπαρδοι (J. de Vito, The l. of Ignatius of Antioch: ClassBull 50 [1974] 63 vermutet die Bekleidung von Standarten-

trägern mit einem L.fell als weitere Erklärung).

d. Symbolik. Schon in homerischen Gleichnissen werden vor allem Mut, Kraft u. Wildheit des P. hervorgehoben (Il. 13, 102f; 17, 20/4; F. E. Naiden, Homer's l. simile: M. Carlisle / I. Levaniouk [Hrsg.], Nine essays on Homer [Lanham 1999] 177/204). Der Kampfesmut eines Helden wird mit der unerschrockenen Begegnung eines P. mit Jägern verglichen (Il. 21, 573/8). Auch andere Autoren führen den P. (oft zusammen mit dem Löwen) als Beispiel herausragender Stärke an (Plat. Lach. 196e; Lucian. salt. 19; Quint. Smyrn. 3, 200/3 u. ö.). – Besonders wird das gefleckte Fell des P. erwähnt: Es ist Epitheton von Helden u. Heroen (Alexandros: Il. 3, 17; Porph. in Il. 3, 315f; Menelaos: Il. 10, 29; Wotke 751f). Als Symbol bloß äußerer Schönheit dient es in der *Fabel vom Streit zwischen Fuchs u. P.: Letzterer führt die Geflecktheit seines Fells an, während der Fuchs die überlegene Schönheit seines Geistes herausstellt (Aesop. fab. 12 [1, 18f Hausrath]). Jedoch kann auch durch *Krankheit (Lucian. dial. meretr. 11, 3) oder Schläge entstellte menschliche Haut (Plaut. Epid. 16: pantherinum genus; anders Jennison 185: Anspielung auf die Ginsterkatze) mit dem Fleckenmuster eines P. verglichen werden. In der Traumdeutung steht der P. aufgrund seines bunten Fells für Männer u. Frauen von schlechtem Charakter, Angehörige von Volksstämmen, die tätowiert seien, sowie für Krankheit, Furcht u. Gefahr für die Augen (Artemid. onir. 2, 12 [122 Pack]). – In der antiken Physiognomik, in der aufgrund der äußeren Ähnlichkeit eines Menschen mit einem Tier auf dessen Charakter geschlossen wird, steht der P. für eine schamlose, untreue u. hochmütige Persönlichkeit (Polem. Physiogn. 2 [1, 172 Foerster]; Wotke 761f). Dem P. werden im Unterschied zum Löwen meist weibliche Eigenschaften zugeordnet (PsAristot. physiogn. 42 [1, 50/2 Foerster]; Adamant. Physiogn. 2 [1, 351 Foerster]: ἡ δὲ πάρδαλις θηλυμορφότατον).

e. Religionsgeschichtliches. (Wotke 751f.) Der P. wird vereinzelt neben dem Löwen als Begleittier der *Kybele, die nach ihrer Aussetzung u. a. ein P. ernährt haben soll (Diod. Sic. 3, 58, 1), u. der Aphrodite (Hymn. Hom. Ven. 69f) erwähnt. – Größere Bedeutung kommt dem P. im Dionysosmythos zu, wahrscheinlich eine Übernahme aus dem Kybelekult (O. Kern, Art. Dionysos: PW 5, 1 [1903] 1041): Er begleitet den Gott (Ovid. met. 3, 669; Nonn. Panop. Dion. 14, 194) u. dient als Zugtier seines Wagens (ebd. 14, 260f; 15, 143). Die P. im Umfeld des Dionysos werden häufiger als verwandelte Mänaden gedeutet; diese hätten, weil Pentheus sich Dionysos widersetzt habe, darum gebetet, dass Pentheus in einen Stier, sie selbst in P. verwandelt würden, u. nach Erhörung des Gebets Pentheus zerrissen (Opp. cyneg. 3, 81f; 4, 304/19; Timoth. Gaz. 11 [M. Haupt, Opuscula 3, 2 (1875) 284]; A. Rapp, Art. Pentheus: Roscher, Lex. 3, 2 [1965] 1928f). Erklärt wird die Nähe des P. zu Dionysos meist mit der aus übermäßigem Weinkonsum resultierenden Wildheit u. Gewaltbereitschaft der Mysten (Athen. dipnos. 2, 38EF; Cornut. nat. deor. 30 [60, 16/20 Lang]).

II. Bildende Kunst. a. In mythologischen Darstellungen. 1. Dionysos. Dionysos galt in der hellenist.-kaiserzeitl. Kunst als plakative Bildchiffre für Glück u. Reichtum (S. Oehmke, Dionysos mit Nebris u. P.: K. Knoll / Ch. Vorster / M. Woelk [Hrsg.], Idealskulptur der röm. Kaiserzeit [2011] 590; *Liber [Dionysos]). Schon der Dionysosknabe ist häufig im Spiel mit dem P. dargestellt (Jereb 773f; zB. pompejanisches Wandgemälde: O. Elia, Pitture murali e mosaici nel Museo Nazionale di Napoli [Roma 1932] 87 Abb. 27), u. auch zum erwachsenen Dionysos gehört der P. als ständiger Begleiter (Jereb 773f; Toynbee 86); zB. sitzt er neben dem trunkenen Gott u. blickt zu ihm empor (Oehmke aO. 587/92 nr. 133 mit Abb.; vgl. auch den P. im sog. Dionysosmosaik im Röm.-German. Museum, Köln, um 220/30 [H. G. Horn, Mysteriensymbolik auf dem Kölner Dionysosmosaik (1972) 109/12 Abb. 2. 25], oder das Relief im Museo Archeologico Nazionale, Neapel [Annuario storico 1 (1912) 63]). Auf einem Bodenmosaik des 4. Jh. aus einer Villa in Halikarnassos (heute im Brit. Museum, London, Inv.-nr. 1857, 1220.440) wird der tanzende Dionysos von einer gefleckten Raubkatze begleitet (R. P. Hinks, Catalogue of the Greek, Etruscan and Roman paintings and mosaics in the Brit. Museum [London 1933] 137 nr. 540 Abb. 155) u. im Relief einer sassanidischen Silberschale des 3. Jh. (Brit. Museum, London) mit dem Triumphzug des Dionysos ist am unteren Bildrand ein Krater dargestellt, aus dem ein P. trinkt (A. Eastmond / P.

Stewart, Dish with a scene derived from the triumph of Dionysos: The road to Byzantium. Luxury arts of antiquity, Ausst.-Kat. London [2006] 161 nr. 92). Andere Darstellungen zeigen Dionysos auf einem P. oder L. reitend, so schon auf dem griech. Kieselmosaik des späten 4. Jh. vC., das in Pella, Makedonien, gefunden wurde (Toynbee 84), auf einem Sarkophag in Dresden (P. Herrmann, Verzeichnis der antiken Originalbildwerke in der Skulpturenslg. Dresden [1915] 62 nr. 271) u. auf dem Mosaik aus Zliten, Tripolitana (Ch. Hünemörder, Art. L.: NPauly 7 [1999] 68; Toynbee Abb. 26). P. können sodann als Zugtiere vor den Wagen des Dionysos gespannt werden (ebd. 84), auf dem der Gott allein (zB. Elfenbeinpyxis im Museo Civico Archeologico, Bologna: H. Graeven, Antike Schnitzereien aus Elfenbein u. Knochen in photographischer Nachbildung [1903] Taf. 1) oder auch zusammen mit Ariadne fährt (zB. Onyx im Brit. Museum, London; H. B. Walters, Catalogue of the engraved gems and cameos, Greek, Etruscan and Roman in the Brit. Museum [London 1926] Taf. 34 nr. 3488; Mosaik aus dem Hause des Liber Pater in Sabratha, Tripolitana [Toynbee Abb. 25]). Der P. kann auch den Thyrsosstab halten, wie auf einem Relief in der Bibliothèque nationale, Paris (E. Ch. E. Babelon / J.-A. Blanchet, Catalogue des bronzes antiques de la Bibliothèque nationale 1 [Paris 1895] 317). – Auch Gestalten aus dem Gefolge des Dionysos werden von P. begleitet (zB. tanzende Satyrn u. Mänaden [Jereb 774]; Flachrelief in Madrid [R. Ricard, Marbres antiques du Musée du Prado a Madrid (Bordeaux 1923) Taf. 69 nr. 183]; Satyrn halten dem P. Trauben vor, um ihn zu necken [H. Dütschke, Antike Bildwerke in Oberitalien (1875) 2, 31f]; eine Mänade reitet auf einem P.: Stuckrelief im Gewölbe des Vestibüls in der unterirdischen Basilika bei der Porta Maggiore in Rom [Toynbee 85; G. Bendinelli, Il monumento sotteraneo di Porta Maggiore in Roma: MonAnt 31 (1926) Taf. 5]).

2. Artemis als Herrin der Tiere. Als πότνια θηρῶν ist *Artemis von Tieren umgeben; auf dem Griff eines im attisch-schwarzfigurigen Stil bemalten Volutenkraters des frühen 6. Jh. vC. aus *Athen (sog. Françoisvase oder Klitiaskrater; heute im Museo archeologico nazionale, Florenz, Inv.-nr. 4209) hat sie einen P. mit einer Hand am Hals gepackt, der hilflos in der Luft zu hängen scheint (Kalof 192 Abb. 7.5).

3. Pantherjagd durch Amazonen. In einem seidenen Medaillon der Abegg-Stiftung in Riggisberg (östl. Mittelmeerraum oder Ägypten; 5./8. Jh.) sind zwei **Amazonen als mythische Jägerinnen wiedergegeben: Sie erlegen von ihrem Pferd aus jeweils einen P. mit Pfeil u. Bogen (S. Schrenk, Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis frühislam. Zeit [Riggisberg 2004] 318f Kat.-nr. 145).

4. Orpheus zähmt wilde Tiere. In Großbritannien hat sich eine Gruppe von Mosaiken erhalten, die *Orpheus inmitten wilder Tiere darstellen, zu denen auch der P. gehören kann. Das eindrucksvollste Beispiel dieser Art befindet sich im Hauptraum einer röm. Villa in Woodchester, Gloucestershire (wahrscheinlich Anf. 4. Jh.; K. M. Dunbabin, Mosaics of the Greek and Roman world [Cambridge 1999] 91/5 mit Abb. 92 Taf. 14). Weitere römische Mosaike zum Thema stammen aus dem Triclinium einer Villa in Milet vom Ende des 2. Jh. (Mosaik 72 im Pergamonmuseum, Berlin; I. Kriseleit, Antike Mosaiken [2000] 28/35 mit Abb. 27. 31) u. aus Blanzy im Département Saône-et-Loire (4. Jh.; Musée Municipal, Laon; Kalof 120 Abb. 4.7; weiteres Bsp.: I. J. Jesnick, The image of Orpheus in Roman mosaic [Oxford 1997] 80f. 196f). Weiteres s. F. Jourdan, Art. Orpheus (Orphik): o. Bd. 26, 576/613.

b. Pantherjagd. 1. Als Jäger. Der P. als gefährliches Raubtier wird häufig dargestellt. Im Mosaik im großen Kaiserpalast in Kpel sind zB. zwei L. zu sehen, die eine Gazelle reißen (H. Kroll, Tiere im byz. Reich. Archäozoologische Forsch. im Überblick [2011] Farbtaf. 1). In anderen Abbildungen zerfleischt der P. einen Sumpfvogel oder hat ein Zicklein gefangen (Bsp.: Jereb 775). Auch als Gegner mythologischer Gestalten kann der P. auftreten: Ein Mosaik aus dem Triclinium der Villa des Kaisers Hadrian in Tivoli (Mosaik 1 im Pergamonmuseum, Berlin) zeigt den Angriff wilder Raubkatzen, u. a. eines P. auf ein Kentaurenpaar (Kriseleit aO. 12/5 mit Abb. 4).

2. Als Jagdhelfer. Auf einer Kylix des 6. Jh. vC. (M. v. Wagner Museum, Würzburg, Inv.-nr. 473) findet sich zB. die Darstellung eines P., der ein Reh schlägt, während der Jäger als Beobachter daneben steht (Grüner 21; Koch-Harnack aO. [o. Sp. 902] 117 Abb. 51).

3. Jagd auf Panther. Prominentes Beispiel hierfür ist das Relief auf der einen Schmalseite des sog. Alexandersarkophages aus Sidon (heute Istanbul), das vier einen P. jagende Perser zeigt (Kalof 55; R. Lullies, Griech. Plastik von den Anfängen bis zum Ausgang des Hellenismus [1960] Abb. 237); ein anderes Beispiel für eine aufwendige Jagdszene dieser Art aus dem späten 4. Jh. befindet sich in einer Villa in Pedrosa de la Vega (Dunbabin aO. Abb. 160; zur P.jagd durch Amazonen s. o. Sp. 906).

4. In der Arena. Die venationes dienten neben der Unterhaltung des Publikums auch als Demonstration der Stärke Roms: Das Abschlachten von P. zB. symbolisierte den Sieg über die Bewohner Kleinasiens (Kalof 121). Die Beschaffung wilder Tiere für die Arena stellt zB. die ‚Große Jagd' von Piazza Armerina auf Sizilien dar, wo P. mit Ködern gefangen u. in Käfigen abtransportiert werden (Dunbabin aO. Abb. 135). Eine Wandmalerei an der Wand des frigidariums der sog. Jagdthermen in Leptis Magna bildet vier venatores mit langen Speeren beim Angriff auf P. ab, wobei sowohl die Tiere als auch die venatores namentlich bezeichnet sind (Toynbee 83f Abb. 27; weitere Bsp.: ebd.; Kalof 122/6); offenbar genossen die Kämpfer u. möglicherweise sogar auch die Tiere ein besonderes Ansehen, so dass sie bzw. ihre Eigentümer sich an öffentlichen Plätzen in dieser Art präsentieren lassen konnten. Wie die damnatio ad bestias vollzogen wird, ist in einem röm. Mosaik aus der Domus Sollertiana vom Ende des 3. Jh. (Musée archéologique, El Jem [Thysdrus], Tunesien) wiedergegeben, wo ein Gefangener in der Arena einem P. vorgeworfen wird (Kalof 124 Abb. 4.10).

c. Als Luxusobjekt. Das Einfangen von P. war aufwendig u. die Tiere mussten aus Syrien, Afrika oder der Osttürkei importiert werden (O. Keller, Thiere des class. Alterthums in culturgeschichtl. Beziehung [1887] 142f; W. L. Brown, The Etruscan lion [Oxford 1960] 170f; Toynbee 82f). Zudem konnten sie nur gezähmt u. als Jagdhelfer eingesetzt werden, wenn sie von Geburt an bei Menschen aufwuchsen. Auf einem attischen Krater (Antikenslg., Berlin, um 510/500 vC.) sind zB. drei Epheben dargestellt, von denen einer ein P.junges auf dem Schoß hält (Grüner 21 Abb. 14; zu L. als Päderasten-Geschenk vgl. Koch-Harnack aO. 105/15). Meist werden die Tiere wie Hunde an der Leine geführt, so zB. im Mittelbild einer Schale im Brit. Museum, London (um 490 vC.; Grüner 22 Abb. 15).

d. Als Brunnenfigur. In späthellenistische u. kaiserzeitliche Darstellungen der Trunkenheit des Dionysos kann ein P. eingefügt werden (Oehmke aO. [o. Sp. 904] 590; früheste Bsp. ebd. 592_{16}), u. da der Wein als Gabe dieses Gottes aus einem Kantharos wie aus einer scheinbar unerschöpflichen Quelle sprudelt, lässt sich daraus die Verwendung von P.statuen als Brunnenfiguren ableiten (ebd. 592_{18}). Ein Paar solcher P.skulpturen, vermutlich des 5./6. Jh., wurden beim antiken Odessos gefunden (Museum von Varna; A. Minchev, A pair of early Byz. panther-shaped fountains from Odessos [Varna]: Pontos Euxeinos, Festschr. M. Oppermann [2006] 171/80); drei P.protome, die als Wasserspeier dienten, haben sich im Antiquarium Comunale del Celio, Rom (Inv.-nr. 2146. 2151. 2154) erhalten (L. Ferrea, Sbocco di fontana a testa di pantera: Aurea Roma, Ausst.-Kat. Roma [2000] 455f nr. 46f. 49).

e. Als Schmuckornament. Mehr oder weniger realistische Darstellungen von schreitenden oder stehenden P. finden sich vor allem seit römischer Zeit, so auf einem röm. Sardonyx in Berlin (A. Furtwängler, Die antiken Gemmen 1 [1900] Taf. 45, 23). In diesem Fall kann wie für P. in belebten Ranken nicht ausgeschlossen werden, dass der Betrachter mit dem P. in solchen Fällen auch verschiedene Eigenschaften o. ä. assoziiert; allein aus dem Kontext der Darstellung lässt sich eine weitergehende Interpretation nicht ableiten.

f. Pantherfell. 1. Luxusobjekt. Das P.fell wurde wie der P. selbst in der Antike aufgrund seiner Rarität u. seines hohen Preises als besonders kostbares Luxusprodukt gehandelt (S. Wolf, Der Schlachtsarkophag Ammendola: Gedenkschr. H. Gabelmann = BonnJbb Beih. 53 [2001] 45; Gabelmann 22; Grüner 21).

2. Attribut. Wie der lebendige P. kann auch das P.fell als Attribut des Dionysos verwendet werden (Gabelmann 37; Grüner 11), u. wenn Satyrn, Mänaden u. Teilnehmer am dionysischen Kult ein P.fell tragen, schlüpfen sie gewissermaßen in die Haut dieses Tieres u. identifizieren sich mit seiner Kraft u. Wildheit (Gabelmann 37; Grüner 13/5).

3. *Pantherfellschabracke.* Nachdem bereits achämenidische Könige P.felle als Reitdecken benutzt hatten, übernimmt Alexander d. Gr. dies für die Darstellung seiner Überlegenheit u. Stärke. Das P.fell wird zur herrscherlichen Insignie u. zum heroischen Motiv (Wolf aO. 44; Gabelmann 19f; vgl. sog. Alexandermosaik im Museo Archeologico Nazionale, Neapel [ebd. 20 Abb. 2]). In trajanischer Zeit greift der Kaiser das Motiv der P.fellschabracke wieder auf u. bringt damit seine imitatio Alexandri zum Ausdruck (Wolf aO. 46; Gabelmann 31/3; vgl. zB. den großen trajanischen Schlachtfries am Konstantinsbogen in Rom [ebd. 31 Abb. 5]). Auf den Löwenjagdsarkophagen des 2. Jh. besitzen vornehme Jagdherren ebenfalls eine derartige Tierfellschabracke (ebd. 33) u. ab dem 3. Jh. können die *Pferde aller römischen Reiter P.fellschabracken tragen (ebd. 37f; vgl. zB. Löwenjagdsarkophag in Spoleto, Piazza del Duomo, Anf. 4. Jh. [B. Andreae, Die röm. Jagdsarkophage (1980) nr. 208 Taf. 54, 2]). – Ob P.fellschabracken in der Realität tatsächlich verwendet wurden, ist nicht geklärt (Gabelmann 38).

C. Jüdisch. I. Literatur. a. Allgemeines. L. u. Gepard waren im paläst. Raum heimisch (J. Aharoni, Über das Vorkommen u. Aussterben paläst. Tierarten: ZsDtPalVer 49 [1926] 251f; heute nahezu ausgestorben: I. Perez / E. Geffen / O. Mokady, Critically endangered Arabian leopards Panthera pardus nimr in Israel: Oryx 40 [2006] 295/301). Bezeichnungen sind hebräisch namer u. aramäisch nemar (zur Etymologie: Mulder 464); in der rabbin. Literatur finden sich auch bardeles / bardelis (Levy, WbTalMidr 1, 261f; s. u. Sp. 910) u. pantirin (ebd. 4, 67), zwei jeweils von πάρδαλις u. πάνθηρ abgeleitete Lehnwörter, wobei bardeles auch ‚Iltis' bedeuten kann (Lewysohn 73; Levy, WbTalMidr 1, 262). Hab. 1, 8, wo die Schnelligkeit der Babylonier auf ihren Pferden mit der des namer verglichen wird, scheint ein Gepard gemeint zu sein. Nennenswert ist auch das aus pantirin abgeleitete Adjektiv panṭiri, womit ein braungelb gefleckter Jaspis, der P.stein, bezeichnet wird (Levy, WbTalMidr 4, 67). – LXX übersetzt namer mit πάρδαλις, während πάνθηρ bisweilen das hebr. šaḥal wiedergibt, womit jedoch eher ein Löwe bzw. Löwenjunges bezeichnet wird (G. J. Botterweck, Art. ᵓᵃri: ThWbAT 1 [1973] 407; vgl. Hieron. in Hos. comm. 2, 5, 14f [CCL 76, 61]). – Joseph. ant. Iud. 12, 146 rechnet den P. vermutlich nach Lev. 11, 27 unter die unreinen Tiere, die in Jerusalem nicht gehalten u. deren Fleisch u. Fell nicht eingeführt werden durften (J. Maier, Die Qumran-Essener 3 [1996] 25f).

b. Altes Testament. (B. J. Diebner, Art. P.: NBibelLex 3 [2001] 62; Mulder 465/8.) Anders als der Löwe ist der P. kein Symboltier für Jahwe. Er wird besonders in Gleichnissen erwähnt, wo er Kraft u. plötzlich eintretende Gefahr symbolisiert: Jer. 5, 6 u. Hos. 13, 7 steht er für die göttliche Strafe gegenüber dem sündigen Volk. – Jes. 11, 6 dient das friedvolle Zusammenleben des P. mit seiner Beute, dem Zicklein, als Symbol des eschatologischen Friedens. – Ein Adynaton bezeichnet der L. Jer. 13, 23: Ebenso wenig, wie dieser seine Fellflecken (ḥabarburoṯ; vgl. L. Koehler / W. Baumgartner [Hrsg.], Hebr. u. Aram. Lex. zum AT^3 1 [1967] 276) verändern könne, sei es jemandem, der an das Böse gewöhnt sei, möglich, seine Gesinnung zu ändern. Cant. 4, 8 stehen die ‚Berge der L.' (oder ‚Höhlen der L.': W. Rudolph, Das Hohe Lied = BiblKommAT 17, 2 [1962] 147_d) für die gefährliche Situation der Braut im *Libanon. – Dan. 7, 6 wird im Rahmen der Vision von den vier Tieren u. dem Menschensohn (K. Koch, Das Buch Dan. [1980] 182/213) als drittes ein *Mischwesen als apokalyptisches Symboltier geschildert, das die Gestalt eines L. mit vier Flügeln u. Köpfen aufweist (Mulder 467). Wahrscheinlich soll dieses Wesen das Perserreich (A. Caquot, Sur les quatre bêtes de Dan. 7: Semitica 5 [1955] 11; H. H. Rowley, Darius the Mede and the four world empires in the book of Dan. [Cardiff 1959] 144/60; J.-Ch. Lebram, Das Buch Dan. [Zürich 1984] 88f), vielleicht aber auch das damals aufstrebende Röm. Reich symbolisieren (Mulder 467). – Sir. 28, 23 wird die zerstörerische Kraft der Verleumdung (‚Zunge'), die den Menschen nach seiner Abwendung von Gott ergreift, mit einem reißenden P. (πάρδαλις) verglichen.

c. Rabbin. Schriften. (Lewysohn 71/4.) Der P. gilt als mutiges (ᵓAbot 5, 20), für Mensch u. Vieh gefährliches Tier (bSanhedrin 2a; bBaba Qamma 15b). Neben dem namer wird meist zusammen mit anderen Raubtieren der bardeles / bardelis erwähnt (ebd. 15b; bBekorot 8a u. ö.), wahrscheinlich der Gepard (so J. Feliks, Art. L.: EncJud 11 [Jerus. 1974] 31f; Mulder 465). – Der Ps. 78 (77), 45

erwähnte ʿarob (die vierte Plage Ägyptens; übliche dt. Übersetzung: ‚Hundsfliegen' [Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 616]; vgl. Ex. 8, 17f u. ö.), der von Gott gegen die Ägypter geschickt wird, um sie zu fressen, wird Midraš Ps. 78, 45 (dt.: Wünsche, Midr. 2, 20) u. a. mit einer ‚Art von Tier Namens P.' identifiziert (min ḥajiā hu' wešemō pantirim; nach Ex. Rabbah 11 zu Ex. 8, 17 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 88] handelt sich dabei um ‚Gewilde').

II. Bildende Kunst. a. Noe u. die Tiere der Arche. In der Synagoge in Jerash / Gerasa, die iJ. 530 in eine Kirche umgewandelt wurde, u. in Misis / Mopsuestia (M. Avi-Yonah, The mosaics of Mopsuestia - Church or synagogue?: L. I. Levine [Hrsg.], Ancient synagogues revealed [Jerus. 1981] 186/90) finden sich spätantike Mosaikböden, die höchstwahrscheinlich *Noe u. die Tiere darstellen; darunter jeweils ein P. (M. Piccirillo, The mosaics of Jordan [Amman 1993] 290f Abb. 546/51; Goodenough, Symb. 1, 259f; 3 Abb. 656).

b. In idealen Landschaftsdarstellungen. In den Wandmalereien der Synagoge in *Dura-Europos aus den Jahren 244/56 sind im untersten Bildstreifen der Süd-, Nord- u. Westwand mehrere P. mit ihrer Beute u. verschiedene menschliche Köpfe dargestellt. Diese Bilder haben nach C. H. Kraehling (The excavations at Dura Europos 8, 1 [New Haven 1956] 240/50) als Schmuckmotive rein dekorative Bedeutung u. spielen für die Interpretation der Bildzyklen keine Rolle (ebd. Taf. 18/21. 37). Möglich wäre auch, dass hier die Vielfalt des Lebens zum Ausdruck gebracht wird, vielleicht sogar in Anspielung auf den Reichtum u. Überfluss, der mit Dionysos in Verbindung steht (Goodenough, Symb. 9, 60/4). Sodann findet sich der P. in Mosaikteppichen oder Rankenwerk von Synagogen als Teil idealer Landschaften, die ebenfalls dekorativ aufzufassen sein dürften (vgl. zB. die spätantiken Mosaiken in Maʿon [C. Barag, Art. Maʿon (Nirim): NewEncArchExcavHolyLand 3 [1993] 944/6 mit Abb.] u. Yafa, Ende 3./Anf. 4. Jh. [Goodenough, Symb. 1, 217f; 3 Abb. 990f]).

D. Christlich. I. Literatur. a. Naturkundliches. Die Christen übernehmen mit den antiken Anschauungen auch die nicht eindeutige Terminologie (s. o. Sp. 900). – Nach Isid. Hisp. orig. 12, 2, 8/11 leite sich der Name des P. von griechisch πᾶν ab, entweder, da er allen Tieren mit Ausnahme des *Drachen freundlich gesonnen sei (s. unten), oder weil er sich an der Gesellschaft mit seinesgleichen erfreue u. zurückgebe, was er erhalte. Er weise ein mit kleinen Kreisen (minutis orbibus) geflecktes Fell auf u. gebäre nur einmal, da die Jungen die Gebärmutter mit ihren Krallen zerreißen würden (s. o. Sp. 901). Als zweites Tier nennt er den pardus, den er als genus varium ac velocissimum charakterisiert u. der seine Opfer durch einen Sprung in den Tod reiße. Der leopardus schließlich sei aus der Kreuzung eines pardus mit einer Löwin bzw. einer parda mit einem Löwen hervorgegangen (s. o. Sp. 901). – Timoth. Gaz. 11f. 14 (Haupt aO. [o. Sp. 904] 283f) unterscheidet zwischen πάρδαλις u. λεόπαρδος. In der Schilderung der πάρδαλις lehnt er sich eng an Oppian an (s. o. Sp. 901). Der λεόπαρδος wird als Kreuzung zwischen Löwe u. πάρδος verstanden, während beim πάνθηρ der von diesem ausströmende Geruch erwähnt wird, mit dem Beute angelockt werde (s. o. Sp. 901).

b. Symbolik. (Ciccarese 2, 111/24.) Anknüpfungspunkt ist neben antiken naturkundlichen Vorstellungen vor allem die bibl. Symbolik. Regelmäßig wird der L. in Aufzählungen mit anderen Raubtieren, wie Löwen, Bären, Wölfen, erwähnt u. steht für Wildheit, Grausamkeit, bedrohliche Gefahren u. a. (Hilar. Pict. tract. in Ps. 120, 15 [CSEL 22, 568f]; Hieron. in Hos. comm. 3, 13, 7f [CCL 76, 145f] u. ö.).

1. Positiv. Physiol. A 16 (60/4 Sbordone) dient der P. als christologisches Symbol. Er sei gegenüber allen Tieren freundlich gesonnen, mit Ausnahme des Drachen (s. oben; vermutlich die Schlange als Symbol des Teufels: Ciccarese 2, 117$_{36}$). Wenn er gefressen habe, ruhe er drei Tage lang u. erwache mit einem gewaltigen Brüllen aus dem Schlaf, was als Sinnbild für die Auferstehung Christi gedeutet wird. Aus seiner Stimme ströme Wohlgeruch (εὐωδία) hervor, der andere Tiere anlocke (s. o. Sp. 901), so wie Christus den Menschen zum Wohlgeruch geworden sei. Als weiteres Symbol nennt der *Physiologos das gefleckte Fell des P., das mit dem bunten Leibrock Josephs (Gen. 37, 3) verglichen wird. Ebenso vielfarbig (παμποίκιλος) sei nach Ps. 45 (44), 10 die Weisheit Gottes (νοερὰ σοφία τοῦ Θεοῦ); in dem sich anschließenden Abschnitt, von Sbordone einer späteren Redaktionsschicht zugewiesen,

wird Christus aufgrund seiner zahlreichen Tugenden ebenso als bunt bezeichnet. – Act. Philipp. 8, 16/21 (CCApocr 11, 266/74) wird erzählt, wie ein gewaltiger L. (λεόπαρδος) Philippus u. seinen Begleitern begegnet u. ihnen mit menschlicher Stimme berichtet, er habe eine Ziege reißen wollen, die ihn jedoch angefleht habe, von seiner Wildheit abzulassen. Daraufhin sei er Pflanzenfresser geworden. Er schließt sich zusammen mit der jungen Ziege Philippus an u. beide Tiere erhalten ebd. 12 (301/9) sogar die Kommunion. In dieser Geschichte soll vermutlich der endzeitliche Tierfrieden (s. o. Sp. 910) illustriert werden (H.-J. Klauck, Die apokryphe Bibel [2008] 134).

2. Negativ. a. Sünde u. Häresie. Wichtiger Ausgangspunkt ist das gefleckte Fell des P., das von Jer. 13, 23 (s. o. Sp. 910) ausgehend die Vielgestaltigkeit der Sünde, Unbeständigkeit des Charakters oder das Verharren in der Sünde bzw. *Häresie symbolisiert. – Nach Greg. Nyss. in Cant. hom. 8 (GregNyssOp 6, 251) versinnbildlichen die Fellflecken die verschiedenen Sünden u. Leidenschaften, welche die Seele des Sünders beflecken: ὁ διὰ τῶν τοῦ βίου κηλίδων τὴν ψυχὴν στιγματίσας (Cyrill. Alex. in Jes. comm. 2, 1 [PG 70, 321]; Greg. M. in Hes. hom. 2, 4, 3 [CCL 142, 259]). Eucher. form. 4 (ebd. 66, 29) deutet den pardus als Symbol für den wechselhaften Charakter eines Sünders (Ciccarese 2, 113). Die varietas pardorum werde durch den Hl. Geist beseitigt (Ambr. spir. 2, 10 [CSEL 79, 129]). Petr. I Alex. ep. can. 4 (2, 37 Joannou) dient die ποικίλματα παρδάλεως als Symbol des unbußfertigen Sünders. Ambr. hex. 6, 3, 15 (CSEL 32, 1, 212) setzt das L.fell in Beziehung zum jüd. Volk, das aufgrund von steten Schwankungen (mutationibus) einer unzuverlässigen Geisteshaltung unfähig zur Korrektur eigenen Fehlverhaltens sei (ähnlich Evagr. Gall. alterc. 7 [CCL 64, 297]). – Der P. kann wie der Löwe (Stamatiou / Weckwerth 278f) Häretiker (Hieron. in Jes. comm. 4, 15, 3/9 [CCL 73, 258]; nom. hebr.: ebd. 72, 121: nemrim pardorum vel apostatarum; ep. 154, 1), Dämonen (Apon. 7, 10 [CCL 19, 159]: pro magicarum artium et variorum criminum adinventione; Beda in Cant. comm. 4, 8 [ebd. 119B, 255]), den Teufel (diabolus: Eucher. form. 4 [ebd. 66, 29]) sowie Apc. 13, 2 in Anlehnung an Dan. 7, 6 eine gemeinhin mit dem Röm. Reich identifizierte widergöttlich-apokalyptische Macht bezeichnen (H. Giesen, Die Offenbarung des Joh. [1997] 300/2). In der altchristl. Exegese wird der Apc. 13, 2 erwähnte P. aufgrund der Fellflecken als Ausdruck der im Reich des Antichristen vorhandenen varietas gentium gedeutet (Victorin. Poetov. in Apc. 13, 2 [CSEL 49, 116]; Primas. in Apc. 13, 2 [CCL 92, 193]; Caes. Arel. in Apc. 13, 2 [2, 245 Morin]).

β. Herrscher u. Weltreiche. Orig. in Jer. 5, 6 frg. 3 (GCS Orig. 3, 199f) versteht die Jer. 5, 6 genannten Löwen u. L. als Anspielung auf *Nabuchodonosor u. dessen Eroberung Jerusalems. Wie ein P. habe er die ‚Augen‘ der Stadt, den König u. seine Großen, verschleppt (vgl. 2 Reg. 24, 14). Im Hintergrund steht wohl die Vorstellung, dass der P. seine Angriffe besonders auf die Augen des Opfers richte. – In der Exegese von Dan. 7, 6 (s. o. Sp. 910) wird das leopardenähnliche Mischwesen auf das Makedonenreich insgesamt bzw. Alexander selbst bezogen (Hieron. in Jer. comm. 1, 95, 3 [CCL 74, 53f]; Theodrt. comm. in Dan. 7, 6 [PG 81, 1417]). Teils werden die vier Flügel des Mischwesens als Anspielung auf die Diadochenreiche (Hippol. in Dan. comm. 4, 3 [GCS Hippol. 1, 1^2, 202]; antichr. 24 [ebd. 1, 2, 17]), teils als Hinweis auf die schnelle Ausbreitung der Makedonen (Hieron. in Dan. comm. 2, 7, 6 [CCL 75A, 841f]) in die vier Himmelsrichtungen (Theodrt. comm. in Dan. 7, 6 [PG 81, 1417]) verstanden. In den vier Köpfen erkennt man die Diadochenreiche (ebd.; Hippol. in Dan. comm. 4, 3 [GCS Hippol. 1, 1^2, 202]; Hieron. comm. in Dan. 2, 7, 6 [CCL 75A, 841f]).

II. Bildende Kunst. a. In neutral-dekorativem Zusammenhang. 1. Einzelmotiv. Der P. kommt im NT nicht vor u. spielt im Zusammenhang christlicher Darstellungen keine besondere Rolle, vielleicht auch, weil er zu sehr mit Dionysos verbunden ist (Leclercq 1067). Er kann zwar wie auf dem Frg. eines Wandbehangs mit Kreuz in einem Kranz, *Pfau u. P. (5./7. Jh., Ägypten, Slg. der Abegg-Stiftung, Inv.-nr. 1639; Schrenk aO. [o. Sp. 906] 45/7 Kat.-nr. 6) in einem eindeutig christl. Zusammenhang vorkommen, aber dem P. selbst kann damit keine explizit christl. Bedeutung zugewiesen werden.

2. In Landschaftsdarstellungen. Sodann kann der P. ähnlich wie der *Löwe als Vertreter einer Tierart (vgl. unten: Arche Noah u. Friedensreich) vorkommen. In dem inschriftlich datierten Bodenmosaik der Kir-

che der Hl. Märtyrer in Tayibat Al-Imam / Hama vJ. 447 sind zB. neben einer apokalyptischen Darstellung, Stadtdarstellungen u. einer Reliquientranslation auch Jagdszenen wiedergegeben, wo u. a. P. Hirsche u. ä. jagen (R. Wisskirchen, Der Adler auf dem Paradiesesberg: JbAC 48/49 [2005/06] 154/63), u. in der Kirche des Diakons Thomas auf dem Berg Nebo (1. H. 6. Jh.) findet sich eine belebte Ranke, die u. a. einen P. abbildet (M. Piccirillo, The mosaics: ders. / E. Alliata [Hrsg.], Mount Nebo. New archeological excavations 1967/97 [Jerus. 1998] 330f Abb. 150. 154. 181. 184).

b. Als Stellvertreter einer Tierart. 1. Benennung der Tiere im Paradies (Gen. 2, 19f). In der bukolischen Darstellung der Szene (vgl. R. Wisskirchen, Der bekleidete Adam thront inmitten der Tiere: JbAC 45 [2002] 137/52) auf dem sog. Carrand-Diptychon im Bargello aus Elfenbein (Florenz, um 400) ist der nackte Adam im Paradies zusammen mit einer Reihe von Tieren wiedergegeben, unter ihnen auch ein P. (K. J. Shelton, Roman aristocrats, Christian comissions. The carrand diptych: F. M. Clover / R. S. Humphreys [Hrsg.], Tradition and innovation in Late Antiquity [Madison 1989] 105/27 Abb. 7. 2; H. L. Kessler, Diptych with Old and New Testament scenes: Age of spirituality, Ausst.-Kat. New York [New York 1979] 505/7 nr. 454).

2. Einzug bzw. Verlassen der Arche (Gen. 7f). Zu den Tieren, die in die *Arche einziehen, gehört im Fußbodenmosaik in Misis / Mopsuestia aus der 1. H. des 5. Jh. auch ein P. (L. Budde, Die rettende Arche Noes: RivAC 32 [1956] 41/58).

3. Paradies u. Friedensreichvorstellung (Jes. 11, 6f). Das Bodenmosaik in der Georgskirche in Houad am Orontes zeigt den Tierfrieden, u. dort gehört auch ein P. zu den Tieren im Paradies (Wisskirchen, Adler aO. 158 Abb. 3; weitere Bsp. Stamatiou / Weckwerth 284f; Toynbee 284/8; F. Hild, Art. Kommagene - Kilikien - Isaurien: RBK 4 [1990] 336/44).

M. P. Ciccarese, Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano 1/2 = Biblioteca patristica (Bologna 2005/07). – H. Gabelmann, P.fellschabracken: BonnJbb 196 (1996) 11/39. – L. Grüner, Der angelehnte Satyr des Praxiteles: Die zweite Haut. P.-, Wolfs- u. Ferkelfell im Bild des Satyrn, Ausst.-Kat. München (2005) 10/23. – G. Jennison, Animals for show and pleasure in ancient Rome (Manchester 1937). – H. Jereb, Art. P. (Bildliche Überlieferung): PW 18, 3 (1949) 767/76. – L. Kalof, A cultural hist. of animals in Antiquity = dies. / B. Resl (Hrsg.), A cultural hist. of animals 1 (Oxford 2007). – O. Keller, Die antike Tierwelt 1/2 (1909/13). – H. Leclercq, Art. Panthère: DACL 13, 1, 1067/71. – L. Lewysohn, Die Zoologie des Talmuds (1858). – M. J. Mulder, Art. nämer: ThWbAT 5 (1986) 463/8. – A. Stamatiou / A. Weckwerth, Art. Löwe: o. Bd. 23, 257/86. – J. M. C. Toynbee, Animals in Roman life and art (London 1973). – M. Wacht / F. Rickert, Art. Liber (Dionysos): o. Bd. 23, 67/99. – F. Wotke, Art. P. (Literar. Überlieferung): PW 18, 3 (1949) 747/67.

Andreas Weckwerth (A. B.I. C.I. D.I) / Susanne Heydasch-Lehmann (B.II. C.II. D.II).

Pantokrator s. Kyrios: o. Bd. 22, 754/94.

Pantomimus s. Theater.

Papa s. Primat.

Papagei.

A. Allgemeines. Der P. (griech. ψιττακός/-η; σιττακός/-η; βίττακος [Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 1139 s. v. ψιττάκη], lat. psittacus oder sittacus; Wotke / Jereb 927) lässt sich anhand der antiken Zeugnisse vor allem als Halsbandsittich, Palaeornis torquata, identifizieren (ebd. 927f; Ch. Hünemörder, Art. P.: NPauly 9 [2000] 280f). In hellenistischer Zeit wurde er im Zuge des Indienfeldzuges Alexanders d. Gr. nach Griechenland eingeführt, während er in Rom seit der Kaiserzeit bekannt ist. Die Antike schätzt ihn

als Ziervogel, der sich besonders durch seine Eigenschaft, Sprechen zu lernen, auszeichnet; dieser Fähigkeit verdankt der P. seine auch in christlicher Zeit fortbestehende literarische Präsenz.

B. Nichtchristlich. I. Indien. In ihrer indischen Heimat genossen P. einen hohen Stellenwert u. in den Gärten der indischen Könige wurden sie zahlreich gehalten (Ael. nat. an. 16, 2). Nach Aelian verzehren die Inder keine P., weil sie als heilig gelten (ebd. 13, 18; Toynbee 237). Von *Indien aus gelangten sie zunächst als seltene u. kostbare Geschenke in hellenistischer Zeit nach Griechenland (PsCallisth. 3, 18 [116 Kroll]; Wotke / Jereb 931).

II. Griechisch-römisch. a. Naturkundliches. Die Herkunft des P. wird mit Indien angegeben (Aristot. hist. an. 8, 12, 597b 27; Curt. 8, 9, 16; Kallixeinos: Athen. dipnos. 5, 32, 201B; Nearchos: Arr. Ind. 15, 8 [FGrHist 133 F 9]; Paus. 2, 28, 1; PsCallisth. 3, 18 [116 K.]; Plin. n. h. 10, 117; Solin. 52, 43), vereinzelt wird er auch in *Afrika (Plin. n. h. 8, 184) u. in Syrien (Diod. Sic. 2, 53, 2) angesiedelt. Er gilt als seltener Vogel (Ovid. am. 2, 6, 9), der überdies eine besondere Stellung im Reich der Vögel einnimmt: Er ist avium gloria (ebd. 2, 6, 20) u. dux volucrum (Stat. silv. 2, 4, 1). Von Gestalt ist der P. ein wenig kleiner als die Taube (Apul. flor. 12, 1), Ktesias gibt für ihn die Größe eines Falken an (FGrHist 688 F 45 a8; J. M. Bigwood, Ctesias' parrot: ClassQuart NS 43 [1993] 321/7). Er trägt ein grünes Gefieder mit einem rotgoldenen Halsring, der *Kopf (Ktesias: FGrHist 688 F 45 a8) oder Schnabel ist purpurn (Plin. n. h. 10, 117; Apul. flor. 12, 1; Solin. 52, 43) oder safranfarbig (Ovid. am. 2, 6, 22). Zwar hat der P. schwache Füße, dafür aber einen harten Kopf u. Schnabel, mit dem er sich auffängt, wenn er herabfällt (Plin. n. h. 10, 117; Apul. flor. 12, 2; Solin. 52, 43f). Seine Zunge ist breiter als bei den übrigen Vögeln, was ihn zum Sprechenlernen überhaupt erst befähigt (Apul. flor. 12, 6; Solin. 52, 45; vgl. Aristot. hist. an. 8, 12, 597b 25/8). An Nahrung nimmt er *Nüsse, *Mohn u. Wasser (Ovid. am. 2, 6, 31f), Eicheln (Apul. flor. 12, 5) sowie Wein zu sich, allerdings wird er beim Genuss des Letzteren leicht übermütig (Aristot. hist. an. 8, 12, 597b 28f; Plin. n. h. 10, 117).

b. Bedeutung. Während der P. als seltenes naturkundliches Kuriosum im antiken Griechenland nur wenige Spuren in den Quellen hinterlassen hat, spielt er in der röm. Welt eine Rolle als Luxusvogel u. Statussymbol (Wotke / Jereb 927; Pollard 137f; *Luxus). Er dient der Unterhaltung oder leistet beim *Mahl Gesellschaft (Stat. silv. 2, 4, 32f). Berühmte P.-Besitzer sind Augustus (Macrob. Sat. 2, 4, 30), Corinna (Ovid. am. 2, 6), Atedius Melior (Stat. silv. 2, 4) u. ein gewisser Regulus (Plin. ep. 4, 3). Das Verhältnis der Besitzer zu ihrem P. konnte so eng sein, dass man ihn besang (vgl. das Enkomion auf einen P. des Dion v. Prusa: Philostr. vit. soph. 1, 7, 1 [2, 7 Kayser]; Synes. Dion 2, 1) oder auch regelrecht bestattete (Ovid. am. 2, 6, 9f; Stat. silv. 2, 4; jeweils in parodistischer Weise: G. Herrlinger, Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung [1930] 31/4. 81/90). Öffentliche Ausstellungen von P. kennt Varro rust. 3, 9, 17 (G. Jennison, Animals for show and pleasure in ancient Rome [Philadelphia 2005] 118/21). – In der Luxusküche stand der P. mit auf dem Menüplan (Apic. 6, 6, 1: idem [flamingo] facies et in psittaco; Claud. in Eutr. 2, 330f; Wotke / Jereb 932); für *Elagabal ist ein exzessiver Umgang mit P. als Speise für seine Gäste ebenso wie für seine *Löwen überliefert (Hist. Aug. vit. Heliog. 20, 6; 21, 2).

c. Verhalten. In Gefangenschaft gilt der P. als friedfertig u. genügsam (Ovid. am. 2, 6, 25f. 29f). Die Eigenschaft des P., menschliche Laute nachahmen u. Worte sprechen zu können (vgl. Ael. nat. an. 16, 2; Firm. Mat. math. 8, 14, 3; Manil. 5, 378/80; Philostr. vit. Apoll. 6, 36 [1, 247f Kayser]; Ovid. am. 2, 6, 37; Stat. silv. 2, 4, 2; Solin. 52, 44; Anth. Lat. 691, 4 [1, 2, 168 Riese]), wurde in vielfältiger Weise genutzt. Vor allem brachte man dem P. Gruß- u. Abschiedsformeln bei: ‚chaere' sonat vel ‚ave' (ebd. 762, 31f [1, 2, 248 R.]); ‚Caesar have' (Martial. 14, 73, 2); ‚Corinna, vale' (Ovid. am. 2, 6, 48); ‚chaere' (Pers. prol. 8); er ist salutator regum nomenque locutus Caesareum (Stat. silv. 2, 4, 29f; vgl. Philostr. vit. Apoll. 1, 7 [1, 6f K.]). Ebenso waren auch Schimpfwörter beliebt (Apul. flor. 12, 8; Stat. silv. 2, 4, 15); damit er andererseits keine maledicta mehr von sich geben kann, soll man ihm die Zunge abschneiden oder ihn freilassen (Apul. flor. 12, 9). – Die Dressur erfolgt am besten in der Jugend, da der P. nur bis zum Ende des zweiten Lebensjahres lernt, danach aber ungelehrig u. vergesslich wird (ebd. 12, 4). Besser soll er die mensch-

liche Sprache lernen, wenn er sich von Eicheln ernährt u. fünf Zehen besitzt (ebd. 12, 5; Solin. 52, 44; nach Wotke / Jereb 928 handelt es sich hier wohl um eine Verwechslung mit der Elster; vgl. Plin. n. h. 10, 119). Für die erfolgreiche Abrichtung gibt man ihm Nahrung als Lohn (Pers. prol. 10f), bei Fehlern schlägt man ihm mit einem Eisenstäbchen auf den Kopf (Plin. n. h. 10, 117; Apul. flor. 12, 3; Solin. 52, 44). Von einer außergewöhnlichen P.dressur berichtet Olympiodor v. Theben: Er besaß einen P., der 20 Jahre alt wurde u. tanzen, singen sowie *Namen rufen u. menschliche Tätigkeiten nachahmen konnte (FHG 4, 65). – Menschliche Züge erhält der P. überdies, wenn er als Lehrmeister anderer Vögel angesprochen wird (Ovid. am. 2, 6, 57f; Crinag.: Anth. Gr. 9, 562 [3, 342 Beckby]) oder ihm Freundschaften mit anderen Tieren anheim gestellt werden (bes. mit der Turteltaube: Ovid. am. 2, 6, 12; her. 15, 38; Plin. n. h. 10, 207; mit dem Wolf: Opp. cyneg. 2, 408f). In der *Fabel steht das Stimmvermögen des P. allerdings in schlechterem Licht (in Aesop. fab. 261 [1, 83 Hausrath] ist die Katze auf den P., der im Haus seines Herrn ungehindert schreien [!] darf, neidisch; in Anth. Lat. 691, 5f [Petronius?] [1, 2, 168 R.] tritt der P. in Wettstreit mit dem Schwan [C. Connors, Petronius the poet (Cambridge 1998) 47/9]).

d. Bildersprache. Da der P. nur Gelerntes von sich geben kann (Apul. flor. 12, 8), gilt das reine Nachplappern als sprichwörtlich (C. S. Köhler, Das Tierleben im Sprichwort der Griechen u. Römer [1967] 145). Zuweilen griff man daher gerne zum Vergleich mit dem P., um in wenig schmeichelhafter Weise Oberflächlichkeit zu charakterisieren. Martial. 10, 3, 7 etwa nennt einen poeta clancularius, der sich als Nachahmer hervortut, einen P., der mit einer Wachtelstimme spricht (I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter u. verwandte sprachliche Erscheinungen [1965] 220f; G. Wille, Musica Romana [1967] 336). Die mangelnde Durchdringung der pythagoreischen Lehre eines Lehrers des Apollonios v. Tyana entlarvt Philostrat durch den Vergleich mit dem P., der ohne Reflexion das einmal beigebrachte Spruchgut wiedergibt (vit. Apoll. 1, 7 [1, 6f K.]). Wenn die Ergänzung in Callim. iamb. 2, 11 (frg. 192 Pfeiffer = 152 Asper) richtig ist u. den Rhetoren (?) von Zeus die Stimme des P. übertragen wird, kann dies auf den allgemeinen Rhetorentadel der hellenist. Zeit hin gedeutet werden (O. Nikitinski, Kallimachos u. die Tragodoi: ZsPapEpigr 122 [1998] 41$_8$; M. Puelma Piwonka, Lucilius u. Kallimachos [1949] 222/6). Stümperhafte Literaten mit einem P. gleichzusetzen, bleibt bis ins MA hinein ein beliebtes Motiv (vgl. J. Szövérffy, Weltliche Dichtungen des lat. MA 1 [1970] 486).

e. Darstellungen. (Toynbee 239f; Wotke / Jereb 932/4; Diener 80.) Darstellungen von P. finden sich ab dem 2. Jh. vC. im herrschaftlichen u. wohlhabenden Milieu (als früheste Wiedergabe eines P. ist ein grüner Sittich auf einem der *Mosaiken im *Palast des Eumenes II Soter [197/159 vC.] zu Pergamon bekannt; Diener 80). Im Allgemeinen erlauben die Darstellungen keine tiefergehende Interpretation, sondern vermitteln dem Betrachter schlicht Freude an dem bunten, exotischen Vogel, wie sie auch aus den literar. Zeugnissen (s. oben) spricht (Wandmalerei im sog. ‚Haus der Livia' auf dem Palatin in Rom vermutlich mit einem P. neben einer großen Votiv-Jagdkeule, auf einem hohen Piedestal sitzend; Malerei-Frg. aus Pompeii mit einem P. zwischen Kirschenpaaren laufend; Toynbee 239). Auch im Rahmen des Totenkultes spricht aus Genreszenen mit Darstellungen von P. ein heiteres Ambiente (zB. Malerei im Grabhaus des M. Clodius Hermes aus dem 2. Jh. unterhalb von S. Sebastiano ad Catacumbas in Rom mit einem P., auf eine Obstschale zugehend, dazu ausführlich K.-D. Dorsch, Zur Malerei im vorderen Kammerteil des Clodius-Hermes-Grabes unter S. Sebastiano, Rom: RömQS 78 [1983] 164/72; ebenfalls aus dem 2. Jh. in der Restnekropole unter St. Peter in Rom im Grabhaus der Aelier ein Gemälde mit u. a. einem grünen P. zwischen Rosen, im Mausoleum U P. mit Bäumen: W. Buchowiecki, Hdb. der Kirchen Roms 1 [1967] 207. 212). Gelehrsamkeit des Besitzers spricht aus einem pompeianischen Mosaik, auf dem eine Katze drei Vögeln auflauert, die auf dem Rand einer großen Schale posieren, links u. rechts jeweils ein P., in der Mitte eine Taube in Anlehnung an die topische Freundschaft dieser Vögel (s. oben; E. Pernice, Pavimente u. figürliche Mosaiken [1938] 165f mit Taf. 66). – Auch im Steinschnitt ist der P. ein beliebtes Motiv, wobei die naturalistischen Darstellungen besonders auf die Verspieltheit des Vogels abzielen (F. Imhoof-Blumer / O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen

u. Gemmen des klass. Altertums [1972] 129f mit Taf. 21, 1/5, u. a. mit einem Karneol der Berliner Slg.: im Schnabel zwei Cymbelschalen haltender P.; Achat der Pariser Slg. 1990: P. auf einem Zweig mit Beeren, von denen er naschen will; Chalcedon der Pariser Slg. 2137A: P., eine *Maus am Schwanz in die Höhe ziehend; weitere Bsp. bei Wotke / Jereb 933f). – Als Symbol für Indien begegnet der P. auf einer Silberschale aus Lampsakos, auf der ein Inder, umgeben von teilweise typisch indischen Tieren, darunter dem P., zu sehen ist (ebd. 934; H. Graeven, Die Darstellungen der Inder in antiken Kunstwerken: Jb. des Archäol. Instituts 15 [1900] 202/5 mit Abb. 6).

f. Bewertung. Aus den literar. wie auch den bildlichen Zeugnissen sprechen eine große Wertschätzung u. Zuneigung zum P. als einem liebenswerten, sprachbegabten Hausgenossen, die die wenigen abschätzigen Bemerkungen über ein naives Nachplappern der menschlichen Sprache durch den P. in den Hintergrund treten lassen.

C. Christlich. I. Naturkundliches. Die antiken Kenntnisse über Gestalt u. Eigenschaften des P. finden sich zusammengefasst im Physiologus (10 [290 Sbordone]) u. bei Isid. Hisp. orig. 12, 7, 24. Wenn Greg. Naz. carm. mor. 2, 620/6 (PG 37, 627) vom ‚herrlich gefärbten, krummschnäbeligen P. in seinem geflochtenen Haus' spricht, ist der hier als typisches Merkmal des P. erstmals genannte krumme Schnabel (ἀγκυλόχειλος) allerdings weniger naturkundlichem Interesse als vielmehr poetischer Raffinesse geschuldet. Eugenius v. Toledo (7. Jh.) zählt den P. zu den aves loquaces (carm. 48 [MG AA 14, 259]). Er wird jedoch von der *Nachtigall aufgrund ihres süßen Gesanges übertroffen (Ambr. hex. 5, 14, 49 [CSEL 32, 1, 177]; Anth. Lat. 658, 20 [1, 2, 131 Riese] Eugenius v. Toledo?).

II. Verhalten. Nach Isid. Hisp. orig. 12, 7, 24 verfügt der P. über einen angeborenen Wortschatz (ex natura autem salutat). – Die Abrichtungsmethoden scheinen sich über die Jhh. hin verfeinert zu haben. In christlichen Zeugnissen ist nicht mehr die Rede von Lob u. Strafe, sondern vom Sprechenlernen mittels eines Spiegels. Dem P. wird ein Spiegel vorgehalten, hinter dem Spiegel verborgen wird ihm von seinem *Lehrer vorgesprochen, so dass der P. denkt, ein Artgenosse spreche zu ihm (Greg. Naz. carm. mor. 2, 620/6 [PG 37, 627]; Diod. Tars. fat.: Phot. bibl. cod. 216a [4, 30f Henry], dazu A. Toepel, Die Adam- u. Seth-Legenden im syr. Buch der Schatzhöhle = CSCO 618 / Subs. 119 [Leuven 2006] 153; Ephr. Syr. hymn. de fid. 31, 6 [CSCO 154 / Syr. 73, 106; dt. Übers.: ebd. 155 / Syr. 74, 86]).

III. Bedeutung. Dass die Haltung von P. in christlicher Zeit weiterhin Mode war, belegen neben den oben genannten Zeugnissen zur Abrichtung Bemerkungen wie Clem. Alex. paed. 3, 30, 1, dass Frauen mit etwas feinerem Geschmack sich P. halten. Das allgemein bekannte Vermögen des P., die menschliche Sprache zu erlernen (Arnob. nat. 2, 25, 3; Aug. en. in Ps. 18, 2, 1 [CCL 38, 105]), diente allerdings nicht nur dem privaten Vergnügen, sondern wurde auch instrumentalisiert. So berichtet Hippol. ref. 6, 8 von einem Libyer namens Apsethos, der als Gott verehrt werden wollte u. hierfür eine große Menge an P. einsperrte. Diese lehrte er den Satz ‚Apsethos ist Gott'. Nach ihrer Freilassung verbreiteten sie überall diese Botschaft, wodurch Apsethos göttliche Verehrung erlangte. Ein Grieche habe aber den Betrug durchschaut u. die P. ‚Apsethos sperrte uns ein u. zwang uns zu sagen ‘Apsethos ist Gott'' gelehrt. Daraufhin hätten die Libyer Apsethos getötet (wohl eine Wanderlegende, vgl. eine ähnliche Geschichte bei Ael. var. hist. 14, 30 über den Karthager Hanno bzw. Maximus v. Tyros [29, 4 (344f Hobein)] über den Libyer Psaphon). Isaak v. Ant. (*Isaak III) hat in Antiocheia einen P. gesehen, dem man das ‚Trishagion', einschließlich des zwischen den Konfessionen umstrittenen Zusatzes, beigebracht hatte: ‚Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, der du für uns gekreuzigt worden bist, erbarme dich unser'. Diesem Phänomen widmete er ein Gedicht in syrischer Sprache (vgl. P. Plank, Das Trishagion. Gotteslob der Engel u. Zankapfel der Menschen: Kirche im Osten 35 [1992] 117f; lat. Übers.: G. Bickell, S. Isaaci Antiocheni, doctoris Syrorum opera omnia 1 [1873] 84/175, zum P. ebd. 97/105).

IV. Bildersprache. Der Spracherwerb des P. mithilfe eines Spiegels veranschaulicht die menschliche Gotteserkenntnis. Wie sich der Mensch als Lehrer des P. hinter dem Spiegel versteckt (s. oben), so verbirgt sich Gott mit seiner Rede hinter menschlichen Worten. Indem der Mensch aber die Illusion des Spiegels durchschaut, hört er Gottes eigene

Stimme (Ephr. Syr. hymn. de fid. 31, 6 [CSCO 154 / Syr. 73, 106; dt. Übers.: ebd. 155 / Syr. 74, 86]; G. Bader, Die Emergenz des Namens [2006] 73; Toepel aO. 154). Der P. steht für die Aufforderung, die ,Stimme der Apostel' nachzuahmen, ,die den Herrn preisen' (Physiol. App. 10 [310 Sb.]). Isidors Ausführungen (s. o. Sp. 921) dienten als Vorlage für das P.rätsel des Abtes Eusebius Hvaetberht aus dem 7./8. Jh. (E. v. Erhardt-Siebold, Die lat. Rätsel der Angelsachsen [1925] 197).

V. Darstellungen. Ebenso wie in den Malereien heidnischer findet sich auch in christlichen Gräbern der P. wiedergegeben, so etwa am Grab eines Christen in den Domitilla-Katakomben (Wilpert, Mal. Taf. 12 Abb. 3; P. de Bourguet, Early Christian painting [London 1965] Taf. 28). Auch im Mausoleum der hl. Costanza an der Via Nomentana in Rom befindet sich in den Mosaiken mit einer ländlichen Szenerie (Pflanzen, Früchte, Gefäße) unter verschiedenen Vögeln auch ein P. (Diener 83; Ch. Markschies, Das antike Christentum [2012] 187. 190 mit Abb. 10: Mosaik in der Apostelkirche in Madaba, Jordanien). Erst in der mittelalterl. Kunst verbindet die christl. Symbolik die Tugend der patientia zuweilen mit einem P. (W. Molsdorf, Christl. Symbolik der mittelalterl. Kunst [1984] 217; zum P. in der mittelalterl. Kunst Diener 81_{221}. 83f; J. Seibert, Lex. christl. Kunst [1980] 244).

VI. Bewertung. Aus den christl. Zeugnissen ist abzulesen, dass die Haltung von P. nach wie vor eine beliebte Mode u. ein verbreitetes Phänomen war (Diener 82). Allerdings vermitteln die Aussagen christlicher Autoren ein negativeres Bild vom P., der in naiver Weise nur das Gelernte nachplappern kann. Trotz seiner Gelehrigkeit bleibt er somit dennoch auf der Stufe des Tieres stehen (Aug. en. in Ps. 18, 2, 1 [CCL 38, 105]; ähnlich mus. 1, 4, 6 [PL 32, 1086]; Clem. Alex. paed. 3, 30, 3). Geringschätzung für den P. wird auch deutlich, wenn es nach Clemens v. Alex. christlicher Tugend nicht angemessen ist, sich P. zu halten, sich der Waisenkinder jedoch nicht anzunehmen (ebd. 3, 30, 2).

H. DIENER, Die ,Camera Papagalli' im Palast des Papstes. P. als Hausgenossen der Päpste, Könige u. Fürsten des MA u. der Renaissance: ArchKultGesch 49 (1967) 43/97. – J. S. DIETRICH, Dead parrots society: AmJournPhilol 123 (2002) 95/110. – L. B. T. HOUGHTON, Ovid's dead parrot sketch. Amores 2, 6: Mnem 4. Ser. 53 (2000) 718/20. – V. J. HUNINK, An Apuleian parrot (on Apul. Fl. 12): ActClass 43 (2000) 71/9. – O. KELLER, Die antike Tierwelt 2 (1913) 45/9. – H. KRASSER, Poeten, P. u. Patrone. Statius Silve 2, 4 als Bsp. einer kulturwissenschaftl. Textinterpretation: J. P. Schwindt (Hrsg.), Klass. Philologie inter disciplinas. Aktuelle Konzepte zu Gegenstand u. Methode eines Grundlagenfaches = Bibliothek der klass. Altertumswiss. 2 NF 110 (2002) 151/68. – E. LEFÈVRE, Die Metamorphose des Catullischen Sperlings in einen P. bei Ovid (Amores 2, 6) u. dessen Apotheose bei Statius, Strozzi, Lotichius, Beza u. Passerat: Ovid. Werk u. Wirkung, Festschr. M. v. Albrecht 1 = StudKlassPhilol 100 (1999) 111/35. – S. K. MYERS, Psittacus redux. Imitation and literary polemic in Statius Silvae 2.4: Vertis in usum, Festschr. E. Courtney = BeitrAltK 161 (2002) 189/99. – C. E. NEWLANDS, Animal claqueurs. Statius Silv. 2.4 and 2.5: Defining genre and gender in Latin literature, Festschr. W. S. Anderson = Lang classical stud. 15 (2005) 151/74. – J. POLLARD, Birds in Greek life and myth (London 1977). – T. R. RAMSBY, Striving for permanence. Ovid's funerary inscriptions: ClassJourn 100 (2005) 369/71. 373/5. 389. – U. SCHMITZER, Gallus im Elysium. Ein Versuch über Ovids Trauerelegie auf den toten P. Corinnas (am. 2, 6): Gymn 104 (1997) 245/70. – D. W. THOMPSON, A glossary of Greek birds = Saint Andrews University publications 39 (London 1936) 64. 335/8. – J. M. C. TOYNBEE, Tierwelt der Antike = Kulturgesch. der antiken Welt 17 (1983). – F. WOTKE / H. JEREB, Art. P.: PW 18, 3 (1949) 926/34.

Peter Emberger.

Paphlagonia s. Pontus (Paphlagonia).

Papst s. Petrus; Primat; Rom I (Stadtgeschichte).

Parabalani.

I. Begriff u. Bedeutung. Die P. (παραβαλανεῖς, zuweilen auch παραβολάνοι) bezeichneten einen im Dienst der Kirche *Alexan-

drias stehenden (aber auch andernorts bezeugt: PIand. 8, 154, *Oxyrhynchos [?]), dabei staatlich privilegierten (Steuerfreiheit bzw. Immunität von munera) Verband von Männern, die Kranke betreuten (Cod. Theod. 16, 2, 43 vJ. 418: p. qui ad curanda debilium aegra corpora deputantur; *Krankenfürsorge). Die Etymologie ist umstritten: Oft ihrem Ursprung nach als Badewärter (παρὰ βαλανεῖς [βαλανεῖον = *Bad]) verstanden (so Grégoire; Philipsborn; dagegen Schubart), hat G. W. Bowersock zuletzt wieder (so schon Gothofredus in seinem Komm. zu Cod. Theod. 16, 2, 42 vJ. 416 [Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Iacobi Gothofredi 6, 1 (1743; Nachdr. 2006) 91/3]) unter Beibringung neuer Textzeugnisse eine andere Etymologie des Begriffes vertreten. Unter Verweis auf Socr. h. e. 7, 22, 12, der bei einer Tierhatz in Kpel einen Wortwechsel zwischen Theodosius II u. dem Volk, das den Auftritt eines kräftigen parabolos verlangte, wiedergibt, plädiert er für parabolanus als vom Adjektiv παράβολος (‚tollkühn') bzw. dem Verbum παραβάλλειν (‚ein Risiko eingehen') abgeleiteten Begriff. Die Erwiderung des Kaisers legt nahe, dass die Aufgabe bzw. Auftritte der paraboloi in der Hauptstadt philanthropischer Natur waren, sie also vielleicht Leprakranke aufsammelten u. in Hospitäler transportierten. Bowersock 51f sieht eine nur in syrischer Übersetzung bewahrte Passage aus Eusebs Theophania (5, 24 Lee; engl.: ders., Eusebius on the Theophania [Cambridge 1843] 307), welche das aus dem Griech. transliterierte parobol zur Charakterisierung des Mutes der Christen angesichts des drohenden Todes in der Verfolgung verwendet, als frühes christliches Zeugnis für diese Terminologie. Auch die im 6. Jh. für Alexandria bezeugten φιλόπονοι (s. u. Sp. 931), die sich als Laienvereinigung mit enger Bindung an die Kirchenorganisation der Armen u. Kranken annahmen (Zach. Rhet. vit. Sev.: PO 2, 12. 24), spiegeln ihm zufolge nach Tätigkeit u. Bezeichnung eine analoge Erscheinung. Ähnliche Vereinigungen, wenn auch unter anderen Bezeichnungen, existierten in anderen Städten (s. u. Sp. 929). Der Begriff p. war jedenfalls zeitgenössisch so geläufig, dass das erste dem Personenkreis im Cod. Theod. gewidmete kaiserl. Dekret ihren spezifischen Status oder Verantwortungsbereich nicht benennt, sondern sie nur als qui p. vocantur bzw. qui p. nuncupantur anspricht (Cod. Theod. 16, 2, 42, 1 bzw. ebd. praef. vJ. 416).

II. Parabalani als niedere Kleriker. Die entscheidenden Textzeugnisse für die P., ihre Rekrutierung, Stellung, Aufgabe u. öffentliche Rolle, sind zwei von Theodosius u. Honorius erlassene Dekrete an den praefectus praetorio Orientis aus den J. 416 u. 418 (Teile davon gingen später in den Cod. Iust. ein: 1, 3, 17 vJ. 416; 1, 3, 18 vJ. 418). Nachdem die Verfügungen in einem Gesetz über die Kleriker stehen, ist davon auszugehen, dass auch die P. zu diesen zählten (Schubart 98; vgl. S. Hübner, Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens [2005] 34/7; ebenso sind die παραβαλανεῖς, welche in Oxyrhynchos [?] auf einer Weinverteilungsliste erscheinen, als Kleriker anzusprechen: PIand. 8, 154). Ausgelöst wurde das erste Dekret vom 29. IX. 416 (Cod. Theod. 16, 2, 42) durch eine Eingabe des Rates der Stadt Alexandria, dessen Anliegen im Reskript in ungewöhnlicher Form scharf als inutilia charakterisiert werden: Im Besonderen waren auf Betreiben des alexandrin. Bischofs Kyrill (*Cyrill v. Alex.) offenbar weitere Privilegien für die P. erbeten worden.

III. Rekrutierung u. staatl. Regelung. Als Reaktion auf die Eingabe, welche sich nach kaiserlicher Auffassung offenem terror seitens der P. in der alexandrin. Öffentlichkeit u. gegenüber dem Stadtrat verdankte, verfügen die Herrscher zunächst eine Beschränkung der Zahl der P. auf 500 Mann. Es folgen detaillierte Bestimmungen, um künftigen Missbrauch bei der Besetzung des corpus zu unterbinden: Die P. sind aus den städtischen Armen (pauperes) zu rekrutieren u. dabei ist die gesamte Stadtbevölkerung zu berücksichtigen (pro rata Alexandri populi). Damit sollte offensichtlich verhindert werden, dass einzelne Stadtteile übermäßig repräsentiert wurden, vielleicht aber auch unerwünschte Gruppenbildungen oder fragwürdige Loyalitäten ausgeschlossen werden. Wohlhabende (divites) oder Personen, welche sich einen Platz kaufen konnten (qui hunc locum redimant), mithin aus der mit der Einschreibung verknüpften Immunität unbilligen Vorteil zögen, dürfen nicht berücksichtigt werden. Zudem sind Nominierungen dem praefectus Augustalis, dem höchsten kaiserl. Beamten der Provinz, vorzulegen. Dieser wiederum hat die Liste dem praefectus prae-

torio, dem Chef der Reichsverwaltung in der *Diözese Oriens, zu unterbreiten. Das Dekret schließt mit einem umfassenden Verbot für die P., an zentralen Ereignissen u. Orten des öffentlichen Lebens, nämlich im Theater, der Kurie u. bei Gericht, sofern sie nicht persönlich betroffen waren (u. dann auch nur alleine auftreten durften), präsent zu sein: quibus neque ad quodlibet publicum spectaculum neque ad curiae locum neque ad iudicium adcedendi licentiam permittimus (Cod. Theod. 16, 2, 42 vJ. 416). – Dieser gravierende kaiserl. Eingriff in die traditionelle Rekrutierungspraxis der P., vor allem aber deren sofortige Unterstellung unter die höchsten Repräsentanten der kaiserl. Verwaltung, hatte nur kurzen Bestand. Bereits nach gut 16 Monaten, am 3. II. 418, revidierte der Kaiserhof, ohne dass die näheren Umstände oder Motive hierfür fassbar wären, per Dekret (ebd. 16, 2, 43) die Beschränkung der Zahl der P. u. gestattete, quia hos (= parabalanos) minus sufficere in praesenti cognovimus, nun 600 Mann. Vor allem wurde das corpus nun wieder dem arbitrium des alexandrin. Bischofs unterstellt u. diesem die künftige Auswahl u. Nachbesetzung seiner Mitglieder neuerlich zugestanden. Das Verbot für P., bei spectacula oder Prozessen in Erscheinung zu treten, wurde allerdings ebenso bekräftigt wie das Verbot ihrer Rekrutierung aus dem Kreis der honorati u. curiales.

IV. Parabalani als bischöfliches Machtinstrument in inner-alexandrin. Konflikten. Über die historischen Umstände der ungewöhnlichen Verwaltungsmaßnahmen ist viel diskutiert worden (Bowersock 48/51; J. Hahn, Gewalt u. religiöser Konflikt. Stud. zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden u. Juden im Osten des Röm. Reiches [2004] 115/20; M. Dzielska, Hypatia of Alexandria[4] [Cambridge 1998] 95/9; Ch. Haas, Alexandria in Late Antiquity. Topography and social conflict [Baltimore 1997] 235/8; J. Rougé, Les débuts de l'épiscopat de Cyrille d'Alex. et le Code Théodosien: Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie, Festschr. P. C. Mondésert [Paris 1987] 339/49). Grundlegend ist die programmatische Feststellung der Kaiser eingangs: placet nostrae clementiae, ut nihil commune clerici cum publicis actibus vel ad curiam pertinentibus habeant (Cod. Theod. 16, 2, 42 praef. vJ. 416). Der alexandrin. Bischof Kyrill hatte nach Ausweis des Reskriptes zuletzt mithilfe des Terrors der P., einer wohlorganisierten, handfesten Gruppe niederer Kleriker unter seinem Befehl, dem Stadtrat ein Anliegen für dessen Delegation an die Kaiser oktroyiert. Die P. wurden vom Kaiserhof auf der Basis von Berichten der Beamten vor Ort als massives Sicherheitsproblem des städtischen Lebens Alexandrias u. als schlagkräftiges Machtinstrument der Kirche bzw. ihres Bischofs identifiziert, deshalb unmittelbar der Aufsicht der Reichsverwaltung unterstellt wie überhaupt die maximale Zahl, künftige Rekrutierung u. soziale Zusammensetzung der P. streng reguliert. Der Rang der mit der Neuordnung u. Aufsicht befassten röm. Beamten unterstreicht die Gefährlichkeit der P. u. das mit ihnen verknüpfte virulente innerstädtische Gewaltproblem. – Es steht außer Frage, dass die drastische kaiserl. Intervention im Kontext der eskalierten politischen u. religiösen Konflikte in Alexandria nach dem Amtsantritt Kyrills als Bischof der Stadt iJ. 412 gesehen werden muss. In die Stadt gerufene Mönche, christliche Mobs (*Pöbel) u. unzweifelhaft, wiewohl nicht explizit bezeugt, auch die P., ‚die bischöfliche Knüppelgarde' (E. Schwartz, Cyrill u. der Mönch Victor: SbWien 208, 4 [1928] 28), waren bei öffentlichen Krawallen gewalttätig zum Einsatz gekommen. Der Kyrill kritisch gegenüberstehende praefectus Augustalis Orestes wurde attackiert u. verletzt (Socr. h. e. 7, 14, 5), die mit ihm befreundete heidn. Philosophin *Hypatia von einem Mob unter Führung eines Klerikers in aller Öffentlichkeit massakriert u. ihr Leichnam barbarisch geschändet (ebd. 7, 15), in Alexandria dann die Verantwortung Kyrills für die Gewalttaten diskutiert (7, 15, 6). Auch die spätere Vertreibung der Juden aus Alexandria durch Kyrill (7, 13, 15/21) könnte unter Einsatz dieser Gruppen erfolgt sein. Die zunehmende Usurpation des politischen u. gesellschaftlichen Lebens durch die Kirche erfolgte verschiedentlich auch mit gewaltsamen Mitteln; in Alexandria waren hier u. a. die P. zur Stelle.

V. Parabalani bei Kirchenkonzilien. Als gewalttätige Gefolgschaft eines alexandrin. Bischofs sind die P. dann an der Seite des Dioskoros beim Konzil v. Ephesos 449 nC. (dem sog. latrocinium) erneut bezeugt (T. E. Gregory, Vox populi. Popular opinion and

violence in the religious controversies of the 5th cent. A. D. [Columbus 1979] 145. 149. 173). Beim späteren Verfahren gegen den *Patriarchen auf dem Konzil v. Chalkedon 451 nC. warf einer der Bischöfe diesem damals massive Einschüchterung der Teilnehmer vor, um die Annahme der miaphysitischen Glaubensposition zu erzwingen (AConcOec 2, 1, 1, 179): εἰσέτρεχον γὰρ εἰς τὴν ἐκκλησίαν στρατιῶται μετὰ ὅπλων καὶ εἱστήκεισαν οἱ μονάζοντες οἱ μετὰ Βαρσουμᾶ καὶ οἱ παραβαλανεῖς καὶ πλῆθος ἄλλο πολὺ (,bewaffnete Soldaten brachen [damals] in die Kirche ein, u. es waren die Mönche des Barsauma aufgestellt u. die P. u. ein großer weiterer Mob'). Möglicherweise richtete sich auch die in Chalkedon vom alexandrin. Diakon Ischyrion gegen Dioskoros vorgetragene Klage, in Alexandria von einer φάλαγγα ἐκκλησιαστική auf dessen Befehl entführt u. misshandelt worden zu sein, tatsächlich gegen Angehörige der P. (ebd. 2, 1, 2, 18; Haas aO. 237f). – In anderen Städten des Reiches verfügten Bischöfe über vergleichbar gut organisierte Gruppen von Männern, die wichtige soziale Aufgaben wahrnahmen, im Konfliktfalle aber als kirchliches Gewaltpotential verfügbar waren u. auch das staatl. Machtmonopol in Frage stellen konnten. Ein halbes Jh. vor Kyrill hatte schon Damasus v. Rom bei seiner Usurpation der cathedra Petri gegen den Amtsinhaber Ursinus organisierte Gangs von handfesten arenarii (Arena-Arbeiter), quadrigarii (Wagenlenker) u. fossores (Totengräber) angeheuert, um 366 nC. von Anhängern seines Gegners gehaltene Kirchen erstürmen zu lassen (Coll. Avell. 1, 7 [CSEL 35, 1, 3]: tunc Damasus cum perfidis invitat arenarios quadrigarios et fossores omnemque clerum cum securibus gladiis et fustibus et obsedit basilicam hora diei secunda septimo Kalendarum Novembrium die Gratiano et Dagalaifo conss. et grave proelium concitavit), was 137 Ursiniani das Leben kosten sollte (vgl. zu den blutigen Zusammenstößen Amm. Marc. 27, 3, 12f).

VI. Vergleichbare corpora. a. Fossores, lecticarii, decani. (E. Conde Guerri, Los ,Fossores' de Roma paleocristiana [Città del Vat. 1979].) In Rom u. Kpel sind die unmittelbar dem Bischof verfügbaren Gruppen die corpora der fossores (Totengräber) oder lecticarii (Bahrenträger), welche das zunehmend von der Kirche besorgte Beerdigungswesen wahrnahmen (Bond 143/8), oder die decani in Kpel (J. Guyon, Le cimetière aux deux lauriers [Rome 1987] 98/100; Rebillard 35f. 117/22). Kirchliche Totengräber werden in den frühen Edikten vJ. 356 (Cod. Theod. 13, 1, 1) u. vJ. 360 (359?; ebd. 16, 2, 15) als offenbar relativ junges Amt erwähnt (clericos ... qui copiatae appellantur bzw. clerici vero vel hi, quos copiatas recens usus instituit nuncupari; *Ordines minores) u. dabei erstmals copiatae genannt, dabei im zweiten Text aber offenbar nicht mehr unter die Kleriker gezählt, allerdings weiterhin staatlich privilegiert. Dann erscheinen sie unter der Bezeichnung decani (Cod. Iust. 1, 2, 4 vJ. 409 [419?]; 1, 2, 9 vJ. 439; 1, 3, 22 vJ. 445), während spätere Edikte (Nov. Iust. 53 vJ. 536; 59 vJ. 537) δεκανοί, λεκτικάριοι u. κοπιαταί mehr oder weniger synonym für beim Totenbegräbnis tätige kirchliche Angestellte verwenden. Die Bezeichnungen scheinen auch regional unterschiedlich gebraucht worden zu sein (Hübner aO. [o. Sp. 926] 36). Allerdings ist nicht leicht zu entscheiden, ob es sich bei δεκανοί tatsächlich immer um Totengräber handelt, da der Begriff auch für niedere kaiserliche Beamte u. Vorsteher von Mönchsgemeinschaften Verwendung findet (ebd.). Wie die P., deren Aufgaben sie teilweise übernahmen, wurden sie privilegiert, in ihrer Rekrutierung aber staatlicherseits beaufsichtigt u. zahlenmäßig beschränkt (Cod. Iust. 1, 2, 4 vJ. 409 [419?]; Nov. Iust. 43 vJ. 536; 59 vJ. 537; Bond 135/8). Die Regelungen verdeutlichen, dass dabei auch der Einfluss der Kirche zurückgedrängt werden sollte: Der Stadtpräfekt wurde instruiert, nur jene 1100 Werkstätten in der Hauptstadt von den ihnen üblicherweise auferlegten Lasten (wohl die collatio lustralis) zu befreien, von denen auf Vertragsbasis 800 jeweils einen decanus, lecticarius oder für das Begräbniswesen benötigte Materialien stellten, weitere 300 aber direkt in den kaiserl. Fonds zur Besoldung jener Totengräber u. Leichenträger einzahlten (Nov. Iust. 43, 1 vJ. 536). Die staatliche Finanzierung entzog diesen Personenkreis so direkter kirchlicher Kontrolle. Die bereits 18 Monate später erlassene Neuregelung (ebd. 59, 2 vJ. 537) spezifizierte verschiedene Bestimmungen. Vor allem regelte sie nun auch die Bezahlung weiterer Personen aus dem Fonds, welche für ein christl. Begräbnis benötigt wurden: Akolythen, ascetriae (Nonnen, welche die Leichenzüge begleiteten u. sangen) sowie ca-

nonicae; u. sie war bestrebt, diversen korrupten Praktiken entgegenzuwirken.

b. Σπουδαῖοι u. φιλόπονοι. Die σπουδαῖοι (‚die Eifrigen') oder φιλόπονοι (die ‚Arbeitsliebenden'), eine im späten 5. Jh. aus alexandrinischen *Laien bestehende radikale christl. Vereinigung, unter ihnen viele Professoren u. Studenten, die verschiedene kirchliche Aufgaben, so auch in der Krankenpflege, wahrnahmen, widmeten sich mit großem Eifer der Beobachtung paganer Professoren u. deren (verbotener) Opferaktivitäten u. Kultpraktiken. Ihr Aktionsradius erstreckte sich auch auf die Bildungszentren **Berytus u. Aphrodisias. Sie übten Druck, teils auch Gewalt, auf pagane Mitstudenten aus, um diese zum Übertritt zum Christentum u. zur Taufe zu bewegen, was brutale Vergeltungsakte auslöste (wichtigste Quelle Zach. Rhet. vit. Sev.: PO 2, 11/25). Der religiöse Eifer dieser Gruppe, unterstützt von Mönchen, richtete sich Mitte der 480er Jahre zunächst spontan gegen Repräsentanten der röm. Verwaltung, mündete in Unruhen in der Metropole u. wandte sich schließlich, offensichtlich von Patriarch Peter Mongus gesteuert (ohne diesem aber wie die P. unterstellt zu sein), gegen ein noch aktives verbliebenes Kultzentrum der Isis im nahegelegenen Menouthis, welches gestürmt u. geplündert wurde. Die erbeuteten Kultbilder u. -objekte wurden nach Alexandria verbracht u. dort öffentlich unter Vorsitz des Patriarchen rituell zerstört u. verbrannt (ebd. 26/35). Zahlreiche pagane Intellektuelle verließen in dem aufgeheizten religiösen Klima daraufhin fluchtartig die Stadt (Haas aO. 238/40; E. J. Watts, City and school in late antique Athens and Alexandria [Berkeley 2006] 213/9).

VII. Zusammenfassung. Das Auftreten gewaltbereiter, unter kirchlicher, insbesondere bischöflicher Kontrolle stehender Gruppen, ob niedere Kleriker u. als corpora organisiert oder auch radikale Gruppen christlicher junger Männer (eine schwer fassbare Parallele bilden die circumcelliones in ländlichen Regionen Nordafrikas; hierzu B. D. Shaw, Sacred violence. African Christians and sectarian hatred in the age of Augustine [Cambridge 2011] 630/720), wird nur verständlich vor den tiefgreifenden strukturellen Umbrüchen der spätantiken Gesellschaft: Zerfall traditioneller, hierbei zugleich der öffentlichen Gewaltkontrolle dienender sozialer Bindungen, Institutionen u. Wertemuster wie familia, clientela, mos maiorum u. a.; Steuerdruck, Landflucht u. Vertreibungen, Fragmentierung von Lokalgesellschaften im Verbund mit zunehmender autokratischer Herrschaftsausübung ihrer Eliten, Erstarken der Kirchenorganisation u. kontinuierlicher Zuwachs ihrer materiellen Ressourcen, wachsende Abhängigkeit bedürftiger Kreise von der Kirche, zunehmender Einfluss des Bischofs auf das öffentliche Leben seiner Stadt, weitgehende Kontrolle des personalintensiven Begräbniswesens u. der Krankenversorgung; Machtbewusstsein u. Konfliktbereitschaft einzelner Kirchenvertreter; um sich greifende religiöse Intoleranz.

S. E. Bond, Mortuary workers, the church, and the funeral trade in Late Antiquity: Journ. of Late Antiquity 6 (2013) 135/51. – G. W. Bowersock, P. A terrorist charity in Late Antiquity: Anabases 12 (2010) 45/54. – H. Grégoire, Sur le personnel hospitalier des églises. ‚Parabolans' et ‚Privataires': Byzant 13 (1938) 283/5. – A. Philipsborn, La compagnie d'ambulanciers ‚p.' d'Alexandrie: ebd. 20 (1950) 185/90. – É. Rebillard, The care of the dead in Late Antiquity (Ithaca 2009). – W. Schubart, P.: JournEgArch 40 (1954) 97/101.

Johannes Hahn.

Parabel.

A. Allgemein. Begriff u. Gebrauch der P. stehen im weiteren Kontext des alieniloquium (Isid. Hisp. orig. 1, 37, 22; als Titel bei Michel), d. h. einer Bildrede, in der eine Differenz zwischen Ausdruck u. Bezeichnung konstitutiv ist (vgl. A. Stuiber, Art. Bildersprache: o. Bd. 2, 341f). Der P. nahekommende Phänomene sind der Tropus der Metapher, das Bild, die Allegorie, das Gleichnis (ebd. 341/3; Hauck 742), das Exemplum (A. Lumpe, Art. Exemplum: o. Bd. 6, 1229/57), die Fabel (L. Koep, Art. Fabel: ebd. 7, 129/54). Die Begriffe P. u. Gleichnis werden im vorliegenden Artikel weitestgehend synonym verwendet. – Im dichterischen Gleichnis (εἰκών, similitudo) wird Anschaulichkeit durch ein Nebeneinanderstellen von zu verdeutlichendem Sachteil u. verdeutlichendem Bildteil angestrebt: Ein besonderes Ereignis der Erzählung wird mithilfe eines als ähnlich erachteten Vorgangs aus einem ganz anderen Bereich illustriert. Solchen Parallelen liegt oft eine Metapher zugrunde, die im Gleichnis erzählerisch ausgeführt wird. Die Metapher unterscheidet sich vom Gleichnis durch den Umfang; *Aristoteles (rhet. 3, 4, 1407a 10/4) u. *Cicero (de orat. 3, 157) nennen die Metapher ein komprimiertes Gleichnis. Vergleiche gehören zum festen Inventar des volkstümlichen Erzählens sowie der dichterischen Sprache u. geben schon dem frühgriech. *Epos einen spezifischen Color. Die Analogie der Bilder wird von der frühgriech. Philosophie aufgegriffen, die die epische Fülle durch analysierende Darstellungen erklärungsbedürftiger Vorgänge ersetzt. Regelmäßig zeichnen sich besonders gelungene Gleichnisse durch einen semantischen Überschuss aus. Ähnlich wie die Metapher regt auch das Gleichnis einen Erkenntnisaffekt an, der in der Dekodierung des Gleichnisses auf das zu Erklärende hin eine besondere Mitarbeit des Rezipienten erfordert. Diese Appellstruktur ist in gewisser Hinsicht dem Rätsel ähnlich, doch lässt sich bei einem qualitativ hohen Gleichnis der Sinn nicht einfach benennen, wie es beim Rätsel der Fall ist. Vielmehr fordert die Bildrede immer neue Deutungen heraus. – Die P. ist ein fiktionaler Text, der ein implizites oder explizites Transfersignal (zB. ‚so ... wie‘, ‚x ist, wie wenn ...‘) enthält, das eine Richtungsänderung der Bedeutung des Erzählten ermöglicht. Meist helfen Ko- u. Kontextinformationen, die Bedeutungsrichtung zu bestimmen. Anders als in der Fabel kommt kein anthropomorphisiertes Figural vor. Typischerweise folgt die P. dem Gebot der brevitas, u. die Appellstruktur der Richtungsänderung hat eine anagogische oder paränetische Funktion (R. Zymner, Uneigentlichkeit. Stud. zu Semantik u. Gesch. der P. [1991] 101f; ders., Art. P.: HistWbRhet 6 [2003] 502f; R. Zimmermann, Die Gleichnisse Jesu: ders. 25/8). Darunter können allerdings auch Phänomene fallen, die zB. ebenso als exemplum oder Bild definiert werden könnten. Teilweise ist auch die terminologische Konvention unscharf; so spricht man zwar von den Gleichnissen u. P. Jesu, aber nicht von P. *Homers. Die Definition der P. bei Aristoteles engt die παραβολή auf ihre argumentative Funktion ein; diese ist wiederum für die ntl. P. gerade untypisch (s. u. Sp. 949f).

B. Griechisch-Römisch. I. Griechisch. a. Ilias u. Odyssee. Die sog. homerischen Gleichnisse bilden ein festes Muster zur eindringlichen Beschreibung der dargestellten Vorgänge u. Ereignisse im Epos. Sie unterbrechen den Gang der Erzählung durch eine Parallelschilderung (H. Fränkel, Dichtung u. Philosophie des frühen Griechentums[3] [1969] 45). Die Transfersignale sind stets zu erkennen u. erlauben zunächst eine klare Gegenüberstellung von zu beschreibender Sache u. beigezogener Ähnlichkeit aus einem anderen Sachbereich. Es liegt hierbei nahe, die Gleichnisse als erzählte Metaphern zu bezeichnen, da sich deutliche Parallelen zu typischen epischen Metaphern aufzeigen lassen: so etwa, wenn Hektor ‚das Menos u. den Thymos eines jeden anzutreiben sucht‘ (Il. 11, 291/5) u. diese Tätigkeit mit der des Jägers verglichen wird, der ‚weißzahnige Hunde gegen einen wilden Eber oder gegen einen Löwen hetzt‘; denn ‚so hetzte gegen die Achaier die mutigen Troer Hektor, der Sohn des Priamos‘ (ebd.; B. Snell, Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie. Die Entwicklung vom mythischen zum logischen Denken: ders., Die Entdeckung des Geistes[6] [1986] 181/216, bes. 184). Die Gegenstände des herangezogenen Bereiches gehören in der Ilias der Jagd, den Naturgewalten u. der

von Tieren belebten Natur, aber auch dem häuslichen u. agrarischen Leben an; in der Odyssee werden die Gleichnisse seltener, da die beschriebene Welt selbst schon vertrauter war (H. Fränkel, Die homerischen Gleichnisse [1921]). Für das Weltbild des homerischen Menschen sind die Tiere als Gleichnisträger zugleich idealtypische Verkörperungen der ihnen zugeschriebenen Eigenschaften. Für das mythische Denken ist das epische Gleichnis ein Verweis auf zugrunde liegende Zuständlichkeiten, Wesenheiten, die die Welt bestimmen. Wenn etwa die weinende Penelope mit der Schneeschmelze im Frühjahr verglichen wird (Od. 19, 205/10), steht dieses Gleichnis weniger im Dienst der Anschaulichkeit, als dass die seelische Qual der Wartenden mit dem Erstarren von Lebenskräften im Eis verknüpft wird. Hierbei durchdringen sich Bildspender u. Bildempfänger derart, dass eine wechselseitige Qualifizierung zu konstatieren ist (K. Riezler, Das homerische Gleichnis u. der Anfang der Philosophie: Antike 12 [1936] 265f; vgl. Snell aO. 186/8). Daher ist von einer Suche nach dem einen Vergleichspunkt, dem tertium comparationis, grundsätzlich abzusehen.

b. Philosophie. 1. Frühgriech. Philosophie. Diese übernimmt in ihrer epischen Diktion auch das Gleichnis, funktionalisiert es aber als Mittel zur Anschaulichkeit. Das Erscheinende wird verstanden als ‚Aussehen des Nicht-Sichtbaren‘ (Anaxag.: VS 59 B 21a). Um die Struktur des Auges zu beschreiben, bildet Empedokles daher ein Gleichnis (ebd. 31 B 84), in dem der alltägliche Vorgang, dass ein Mann bei Nacht eine Laterne entzündet, als Beleg u. als Anschauung für den Bau des Auges u. den Sehstrahl verwendet wird. Das Gleichnis ist mit einer klaren Sowie-Struktur gebildet, der Bildteil erzählt dabei eine Handlung (nächtlicher Aufbruch mit Laterne), der Sachteil überträgt das Phänomen auf die Bauform des Auges. Definitorisch wird so auch erklärt, warum bestimmte Teile die Poren passieren können, andere nicht, d. h. wie der Sehstrahl nach außen dringen kann. Die Wiederholung des Halbverses ‚weil es so viel feiner war‘ (ebd. 31 B 84, 5. 11) zeigt in epischer Diktion die Analogie auf, die zu verdeutlichen ist, u. fungiert so als implizites Transfersignal. Von Empedokles rezipieren die späteren Denker diese Darstellungs- u. Argumentationsform (Quint. inst. 8, 3, 72; s. u. Sp. 940/2); insbesondere der Epikureer *Lucretius bildet Gleichnisse nach diesem Muster (C. Schindler, Unters. zu den Gleichnissen im röm. Lehrgedicht, Diss. Münster [1998]).

2. Platon. Auch Platon bedient sich, trotz Distanz gegenüber Homer u. der Rhetorik, in zentralen Passagen seiner Metaphysik der vergleichenden Rede, um entweder schwer zu kommunizierende Inhalte oder die menschliche Situation aus seiner philosophischen Perspektive darzustellen (P. L. Oesterreich, Erfindung des Absoluten. Die Entdeckung des rhetorischen Geistes in der Metaphysik: Rhetorik 18 [1999] 114/27). So vergleicht er im Phaidros die Seele mit einem Pferdegespann, um die verschiedenen Seelenvermögen zu erklären (245/57b). Die gesamte Rede wird als μῦθος (253c) bezeichnet. Die annähernde, vergleichende Darstellung ist dem menschlichen Unvermögen geschuldet; die Erörterung, wie es eigentlich ist, bleibt den Göttern vorbehalten (246a). – Im Rahmen des gesamten Dialogs Politeia kommt dem Bild (εἰκών) eine besondere Rolle zu: Die Frage der Gerechtigkeit führt vom Individuum zur Polis (2, 368cd), um hier genauer zu sehen, wie aus Verschiedenem eine Einheit hergestellt werden kann, in der jeder Teil das Seine tut. Das Bild des Staates verbindet also Analogie mit Verdeutlichung. Insofern ist der gesamte Staatsentwurf eigentlich ein Gleichnis. Die Politeia existiert nur in den Reden (9, 592a). Damit ist freilich auch ein Aspekt seiner metaphysischen Dimension freigegeben (vgl. die Idee als Paradeigma Parm. 132d; Lumpe aO. [o. Sp. 933] 1231f). Andere Bildreden der Politeia dienen nur mehr der Verdeutlichung, so das Bild der Fahrt auf hoher See für die Schwierigkeit der Utopie (5, 457b. 472a: Bild der Wellen). – Das Höhlengleichnis (7, 514a/520e) steht am Ende einer Reihe von solchen Bildreden, die der Idee des Guten als dem ‚bedeutendsten philosophischen Lehrstück‘ (6, 504e/505a: μέγιστον μάθημα) gewidmet sind. Wichtig für die Anlage dieser vergleichenden Reden ist die erkenntnistheoretische Epoché, dass dieser zentrale Lehrgegenstand nicht direkt zu vermitteln ist, sondern nur in Analogie. So wird dem Schüler zunächst die Wirkung des Lichts (Sonne) für das Sehen in Analogie für die Idee des Guten gesetzt, das die Erkennbarkeit u. Struktur der Ideen ermöglicht (6, 508a/509c). Daran

schließt sich anhand eines imaginären Schaubildes eine Erklärung des Aufbaus der Wissensbereiche an (6, 509d/511e: Liniengleichnis). Das Höhlengleichnis wird demgegenüber als eine Imaginationsaufgabe gestellt, in der Menschen in einer nicht alltäglichen, aber durchaus nachvollziehbaren Form beschrieben werden u. handeln. Über einzelne Vergleichspunkte hinaus (die philosophische Perspektive verlangt einen Ausstieg aus der gewohnten Lebenswelt; der Philosoph wird von den gewöhnlichen Menschen nicht geachtet; die Erkenntnisgegenstände der Philosophie sind anderer Art als die der gewöhnlichen Menschen) ist es vor allem die Szenerie von in einer Höhle Gefesselten, die als Stimmung einen semantischen Überschuss produziert, der für das philosophische Selbstverständnis Platons bezeichnend ist. Eben dieser Wirkungsmacht ist es auch zuzuschreiben, dass das Höhlengleichnis zum Signum von (platonischer) Metaphysik überhaupt geworden ist (K. Gaiser, Das Höhlengleichnis: ders., Ges. Schriften [2004] 401/10; H. Blumenberg, Höhlenausgänge [1989]). Freilich liegt es im Wesen der Bildrede, dass der philosophischen Deutung oft viele Ungewissheiten bleiben: Rhetorisch-suggestive Brillanz kann hermeneutisch frustrieren (J. Annas, An introduction to Plato's Republic [Oxford 1981] 256/9; W. Wieland, Platon u. die Formen des Wissens [1982] 149/85; G. Patzig, Platons Ideenlehre kritisch betrachtet: AntikeAbendl 16 [1970] 113/26).

c. Rhetorik. 1. Aristoteles. In der Rhetorik versucht Aristoteles das Gleichnis systematisch zu erfassen (2, 20, 1393a/1394a), indem er es zunächst in seiner beweisenden, argumentativen Funktion reflektiert. Von den Beweismitteln, die für alle drei Redegenera verwendbar sind, unterscheidet er das Enthymem, den rhetorischen Schluss, u. die Epagogé, die Induktion. Letztere untergliedert er in faktische u. fiktive Beispiele (παραδείγματα). Unter den fiktiven finden sich Fabeln (λόγοι) u. P. (παραβολαί). Als ,Danebengestelltes' (παραβάλλειν) kann es nach Aristoteles leichter gebildet werden als das historisch aufzufindende Exempel. Typischerweise fänden sich im Sokratischen Schrifttum P., wie etwa diejenige, dass Politiker zu losen (*Los) genauso absurd sei wie einen Kapitän auf diese Art zu bestimmen, denn ein solches Amt dürfe nur nach Kompetenz, nicht nach Zufall vergeben werden. Deutlich unterschieden wird die Fabel, die allerdings nicht definitorisch näher bestimmt wird, sondern unter ,Äsopische Geschichten' gefasst wird. Aristoteles erkennt dem historischen Exempel die höhere argumentative Kraft zu, denn als bereits Faktisches könne es auch für die Zukunft gelten. Dafür lasse eine gelungene P. eine besondere philosophische Begabung erkennen, nämlich wie auch bei der Metapher das Ähnliche in unterschiedlichen Bereichen zu erkennen. Er empfiehlt die Verwendung der P., wenn man kein Enthymem zur Hand habe, als Beweis (ἀπόδειξις). Verfüge man aber über Enthymeme, könne man jene wie Zeugen auftreten lassen, wobei in Kombination mit Enthymemen bereits eine P. so ausreichend sei wie ein glaubhafter Zeuge. Habe man aber keine Enthymeme zur Hand, so benötige man mehrere Exempla (sei es als Fabeln, P. oder historische Exempla), um durch eine größere Anzahl das geringere argumentative Gewicht wettzumachen. Worin genau nach Aristoteles die beweisende Kraft der fiktiven P. besteht, wird nicht recht deutlich. Der Hinweis auf die zu erkennende Ähnlichkeit lässt an die Metapher denken. Dann allerdings hätte die P. eher eine verdeutlichende als eine beweisende Funktion.

2. Minukianos d. J. u. Spätere. Die aristotelische Definition wird von Minukianos d. J. (3. Jh. nC.; K. Deichgräber, Art. Minukianos: PW 15, 2 [1932] 1986/8) aufgenommen, wenn er das historische exemplum von der P. dadurch unterscheidet, dass die P. keine bestimmten Personen oder Gegenstände verwendet, diese jedoch in normalen lebensweltlichen Kontexten situiert (ἀορίστως ἐκ τῶν γιγνομένων [Spengel, Rhet. Gr. 1, 418f]). Das Bild (εἰκών) ist grundsätzlich dasselbe wie die P., bewirkt aber eine größere Anschaulichkeit, ,so dass man nicht nur zu hören meint, sondern auch zu sehen, was der Redner ausführt, wie zum Beispiel ... 'Aristogeiton schleicht wie eine Schlange über die Agora oder ein Skorpion mit drohend emporgehaltenem Stachel" (ebd. 419; vgl. 6, 34 Walz: ,Die Parabole ist eine Erwähnung eines Faktums oder eines Vorgangs in Ähnlichkeit zu dem, was thematisch ist'). Minukianos sieht dazu in der Hypothese ein vergleichbares Stilmittel (,Wenn das u. das geschähe, was wäre die Folge?'). – In den Homerscholien des Eustathius wird die P. als ein Verfahren erklärt, in dem das Be-

hauptete durch einen Gedanken gestützt wird, der sich auf die alltägliche Erfahrung berufen kann; an anderer Stelle nennt er drei Motive zur Verwendung von P.: 1) ‚Steigerung‘ (αὔξησις); 2) ‚Anschaulichkeit‘ (ἐνάργεια); 3) ‚Deutlichkeit‘ (σαφήνεια) (Il. 2, 87/90. 455; 16, 384 [1, 270. 386; 3, 867 van der Valk]; S. E. Bassett, The function of the Homeric simile: TransProcAmPhilolAss 52 [1921] 133).

3. Herennius-Rhetorik. Die Schrift behandelt das Gebiet der P. unter dem Begriff der similitudo (4, 59/61). Als Gedankenfigur wird sie ausführlich behandelt: ‚Die similitudo ist eine Ausdrucksform, die etwas Ähnliches aus einer unähnlichen Sache zu irgendeiner Sache herüberführt‘. Man bedient sich ihrer, um 1) zu schmücken, 2) zu beweisen, 3) deutlicher auszudrücken, 4) um der Anschaulichkeit willen. Diese vier Gründe können auf vier Arten ausgedrückt werden: Gegenteil, Negation, Vergleich, Kürze. Die Einteilung muss überraschen u. findet sich in der Form auch nicht in anderen Rhetoriken. Man wird daher in dieser Einteilung ein Sondergut des anonymen Autors oder seiner Vorlage erkennen müssen. Auch wenn er die vier Motive für die similitudo mit den vier modi verknüpft, suggeriert er eine notwendige Verbindung, wo es wohl nur eine ästhetische oder überhaupt kontingente im Sinne einer beliebigen Vorgabe ist. Der Autor schließt seine Ausführungen mit zwei interessanten Bemerkungen: Erstens soll man bei den Vergleichen Metaphern gebrauchen, die aus den jeweiligen Bildbereichen des explanandum stammen; zweitens kann man die Auffindung von Ähnlichkeiten trainieren, indem man sich häufiger solche Aufgaben stellt, in unterschiedlichsten Bereichen Ähnlichkeiten zu entdecken. Wichtig ist vor allem die Erkenntnis, dass die Ähnlichkeit nur partiell zu konstatieren ist. In der späteren Terminologie spricht man in diesen Fällen von den Vergleichungspunkten des Gleichnisses (tertium comparationis: Jülicher 70. 78; ‚Pointe‘: Bultmann 197). Beide Bemerkungen lassen an die aristotelische Metapherntheorie denken, in der die philosophische Begabung betont wird, Ähnlichkeiten in verschiedenen Kontexten aufzuspüren.

4. Die Schrift Περὶ ἑρμηνείας. Die Schrift eines Anonymus, wahrscheinlich aus dem 1. Jh. nC. (Diskussion verschiedener Datierungen bei P. Chiron [Hrsg.], Démétrios. Du style [Paris 1993] XIII/XL), widmet sich der Metapher als spezifischem Mittel in verschiedenen Stilen. Im ‚großartigen Stil‘ (χαρακτὴρ μεγαλοπρεπής) sollen vor allem Metaphern gebraucht werden (78/87 [Spengel, Rhet. Gr. 3, 280/2]); für deren richtige Verwendung verweist der Autor immer wieder auf Aristoteles, von dem er auch den Vorrang der Metapher vor dem Vergleich übernimmt. Die εἰκασία muss kurz sein u. sollte nicht in ein Gleichnis (παραβολή), das dem Text einen dichterischen Ausdruck verleiht, ausarten (89f [282f]). Im ‚einfachen Stil‘ (χαρακτὴρ ἰσχνός) wird die P. als Mittel der Enargeia verwendet, wofür ein homerisches Gleichnis (Il. 21, 257) als Beispiel genannt wird (209 [307]). Wesentlich für die durch das Gleichnis hergestellte Enargeia ist die Detailfülle (πάντα εἰρῆσθαι τὰ συμβαίνοντα), die nichts unerwähnt lässt (ebd.). Es ist diese Ausführlichkeit, die das Gleichnis für den ‚gewaltigen Stil‘ (χαρακτὴρ δεινός) ungeeignet macht, da dieser auf eine prägnante Kürze zielt (274 [320]).

II. Römisch. a. Quintilian. Bei ihm findet sich die ausführlichste Behandlung der P. (inst. 5, 11; 6, 3, 59). Wie Aristoteles ordnet er sie unter die Beweismittel der Induktion: Das παράδειγμα bezeichnet jede Beibringung eines Ähnlichen; die historischen exempla, die eine besondere Überzeugungskraft beanspruchen können (ebd. 5, 11, 5/21), werden nach ihrem argumentativen Kontext in ähnliche, unähnliche u. konträre unterschieden. Zugleich wird über die jeweilige persuasive Wirkung solcher ähnlicher oder gerade unähnlicher Fälle nachgedacht. So wie historische exempla funktionieren auch mythische, poeticae fabulae, oder fiktive. Hier ergibt sich eine Nähe zur Tier-Fabel, wie sie durch *Hesiod u. Äsop geprägt wurde; aus der röm. Literatur nennt er das Gleichnis des Menenius Agrippa (Liv. 2, 32, 8/12). Ähnlich wie diese exempla können auch similitudines eingesetzt werden. Die Varianz reicht dabei von sehr verwandten Sachverhalten ohne jegliche übertragene Bildlichkeit bis zu echten Gleichnissen, die Cic. inv. 1, 49 conlatio nennt. Während die imago, das Bild, eine bloße Verdeutlichung anstrebt, hat die P. stets eine argumentative Kraft. Typische Beispiele sind die Gleichnisreden von mentaler Erziehung u. Landbau, rationaler Existenz u. militärischer Führung. Wichtig ist auch hier das iudicium des

Produzenten, der darin geschult sein muss, die richtigen Vergleichspunkte aufzudecken u. im parteiischen Interesse anzuwenden. Ein solches iudicium kann sich an den induktiven Argumentationsgängen der Sokratiker-Dialoge üben (Quint. inst. 5, 7, 28). – Außer in der Argumentationslehre wird die P. in der Figurenlehre behandelt. Hier stellt Quintilian sie in den Kontext der Deutlichkeit (ἐνάργεια), wo sie auch bei anderen Theoretikern zu finden ist. Die Deutlichkeit erfüllt in besonderer Weise dasjenige, was der ornatus grundsätzlich leistet: ein spezifisches Mehr gegenüber der rhetorischen Deutlichkeit u. dem Plausiblen (ebd. 8, 3, 61). Rhetorisch muss es darum gehen, nicht nur die Ohren zu erreichen, d. h. deutlich zu kommunizieren, sondern auch die inneren Bilder aufzurufen, denn erst so erreicht die Rede das Maximum ihrer Wirkung (8, 3, 62: plene dominari). Neben anschaulichen Schilderungen hat auch die similitudo (P. / Gleichnis) diesen Effekt (8, 3, 72). Denn man kann sie nicht nur in der Argumentation einsetzen, sondern auch, um dem, was man sagen will, Anschaulichkeit zu verleihen. Die sich in der Herennius-Rhetorik bereits anbahnende Unterscheidung der similitudo in eine argumentative Anwendung u. eine Stilfigur wird also von Quintilian mit größerem systematischen Aufwand ausgeführt. Für die elocutio ist wichtig, dass das beigebrachte Bild eines ähnlichen Sachverhaltes in sich selbst durchsichtig ist, weil sonst der illustrative Effekt nicht gegeben ist. Gelehrte Beispiele, wie sie für die Dichtung kennzeichnend sind, müssen daher vermieden werden, da das gewöhnliche Publikum diese nicht so leicht verstehen kann (8, 3, 73). Auf der anderen Seite kann ein nicht alltägliches Bild der Rede eine besondere Note verleihen, weil so eine anregende, unerwartete Neuigkeit geboten wird. Beim Einsatz von similitudines kann der beigezogene Sachverhalt entweder auf den zu erhellenden Gegenstand folgen oder diesem vorausgehen, er kann nur lose mit dem Thema verknüpft sein (8, 3, 77: libera et separata), besser aber ist eine Verknüpfung von Sache u. Bild. Dieses erreicht die redditio contraria, die auch ἀνταπόδοσις genannt wird. Diese Verfahrensweise verknüpft Sach- u. Bildbereich dadurch enger, dass Metaphern eingebaut werden: ‚Denn wie Stürme oft durch irgendein sicheres Zeichen am Himmel angezeigt werden, oft unvermutet aus keinem rationalen Grund, sondern dunkler Ursache sich zusammenbrauen, so auch in diesem Sturm des Volkes während der Comitien, oft merkt man, durch welches Anzeichen er sich erhebt, oft ist der Grund so dunkel, dass er ohne Grund entstanden zu sein scheint‘ (8, 3, 81; vgl. Cic. Mur. 17, 36).

b. Kaiserzeitl. Philosophie. Den Erschließungscharakter des Gleichnisses in religiös-evokativer Absicht, wie er sich bereits bei Platon (s. o. Sp. 936f) u. dem jüd. mašal (s. u. Sp. 944f) abzeichnet, thematisiert Seneca in einem Brief an Lucilius (ep. 59, 6f): Im Unterschied zum poetischen Gebrauch der similitudines helfen Bilder unserer Schwäche ab, weil sie uns mit einem anschaulichen Bild versorgen, das uns einen moralischen Rückhalt verschaffen kann. Die imago des Sextius ‚hat‘ den Stoiker ‚bewegt‘, da es ihm den täglichen Kampf der Tugend wider die Laster anschaulich gemacht hat. Der sapiens müsse sich mit seinen Tugenden ähnlich umgeben wie ein Heereszug in Rundumverteidigungsbewegung (ebd. 59, 7: quadrato agmine ire). Deutlich wird hier der ‚moralische Affekt‘ des Stoikers hervorgehoben, der solcher Bilder bedarf, um auf dem richtigen Weg der Tugend zu bleiben (weitere Bsp.: benef. 2, 17, 7; ep. 13, 3; 72, 8; 74, 7; 114, 24; M. H. McCall, Ancient rhetorical theories of simile and comparison [Cambridge, Mass. 1969] 161/236). – In Sen. benef. 6, 11, 1f berichtet der Sprecher von einem Gleichnis des Kleanthes, der erzählt, dass er zwei Knaben geschickt habe, um jemanden zu finden. Der eine bemüht sich ohne Erfolg u. kommt unverrichteter Dinge zurück, der andere treibt sich herum u. findet den Gesuchten zufällig. Daraus leitet der Sprecher ab, dass in jedem Falle die voluntas zu loben sei, nicht der Erfolg. Seneca nennt dies treffend ein exemplum im Sinne der aristotelischen Einteilung (s. o. Sp. 937f). – Cicero erwähnt in fin. 2, 69, dass Kleanthes seinen Schülern die Imagination einer gemalten thronenden Voluptas, umgeben von ihren Dienerinnen, empfahl, um sich vor den Reizen der Lust vorzusehen (Th. Schirren, Bewegte Bilder. Die rhetoriktheoretischen Grundlagen der Ekphrasis in den Eikones des älteren Philostrat: Aiakeion, Festschr. F. Felten [Wien 2009] 133). – Typisch für die P. bei *Epiktet sind die direkte Anrede u. eine klare So-wie-Responsion (ench. 7): ‚Wie wenn bei einer Schifffahrt das Schiff vor Anker liegt u. du aus-

steigen möchtest, um dich mit frischem Wasser zu versorgen - auf dem Wege liest du eine kleine Schnecke auf u. einen kleinen Tintenfisch, du musst aber deine Aufmerksamkeit auf das Schiff gelenkt halten u. dich immer wieder umdrehen, damit nicht plötzlich der Kapitän ruft u. wenn er ruft, lässt du alles fallen, damit du nicht gefesselt wie die Schafe ins Boot geworfen wirst, so auch im Leben'. Die Funktion des Gleichnisses ist hier sicherlich rein verdeutlichend. Das zeigt, dass eine Unterscheidung in philosophisch argumentative u. rhetorisch-poetisch illustrative Gleichnisse der antiken rhetorischen Theorie widerspricht (s. o. Sp. 933f). Die stoisch-kynische *Diatribe u. die ntl. Gleichnisse sind ähnlich kontextualisiert. Das Bild aus dem alltäglichen Leben soll Grundfragen der menschlichen Existenz erschließen. Diese Erschließung (disclosure) vollzieht sich als Sprechhandlung, in der der Lehrer den Schüler zu einem bestimmten Handeln auffordert (A. Bonhöffer, Epiktet u. das NT [1911], bes. 339/90; R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt u. die kynisch-stoische Diatribe [1910] 39/44; Hauck 743). – Fronto gibt seinem Schüler *Marcus Aurelius eine Anleitung zur Herstellung von Gleichnissen (ad Marc. Caes. 3, 8, 2; vgl. 3, 7, 2), in der entweder ausgehend von den Sachgehalten des explanandum ein Bild komponiert wird oder umgekehrt ausgehend von Aspekten des explanans nach einem darzustellenden Sachgehalt gesucht wird. Da diese Anleitungen rein progymnasmatischen Charakter haben, lässt sich daraus nicht auf das Verhältnis Mark Aurels zur Rhetorik als einer Bildungsmacht u. Kunstfertigkeit rückschließen (anders Ch. T. Kasulke, Fronto, Marc Aurel u. kein Konflikt zwischen Rhetorik u. Philosophie im 2. Jh. nC. [2005] 304/26).

C. Jüdisch. I. Altes Testament. Im AT gibt es keine einheitliche Bezeichnung für die Figur des Gleichnisses bzw. der P. Das von der Wurzel mšl (‚gleich sein' [Gesenius, HebrAramWbAT[17] 469f; Levy, WbTalMidr 3 (1924) 280]) abgeleitete Substantiv mašal (etwa ‚Gleichspruch') umfasst unterschiedliche literarische Kleinformen wie Rätsel (vgl. Prov. 1, 6), Sprichwort u. Redensart (1 Sam. 10, 12; Hes. 18, 2f), Weisheitsspruch (1 Reg. 5, 12; Prov. 1, 1. 6), Lehrrede (Ps. 49 [48], 5; 78 [77], 2), Orakelspruch (Num. 23, 7. 18 u. ö.; *Orakel), prophetisches Gleichniswort (Bildspruch) in der Form oder mit Zügen der Allegorie (Hes. 17, 2; 21, 5; 24, 3; vgl. 16. 19. 23) u. Spottspruch oder -lied (Dtn. 28, 37; Jes. 14, 4). Dem Gleichnis bzw. der P. verwandte Kleinformen sind die *Fabel (Iudc. 9, 8/15; 2 Reg. 14, 9f), die Allegorie (zB. Koh. 11, 9/12, 7) u. das Rätsel (Iudc. 14, 14). – Zur engeren Figur des Gleichnisses bzw. der P. gehören nur wenige Texte; diese werden nicht explizit als mašal bezeichnet. Gemeinsam ist ihnen die handlungsbezogene u. erschließende Perspektive. Das Weinberglied Jes. 5, 1/7 beschreibt einen unfruchtbaren Weinberg, dessen Besitzer die Pflege daraufhin einstellt. Die Deutung der P. als Bild für das Verhältnis Gottes zu seinem Volk Israel unter Ankündigung einer Strafe erfolgt am Ende (ebd. 5, 5/7). Ebd. 28, 23/9 bietet ein Gleichnis von Aussaat u. Ernte, in dem das Handeln des Bauern beim Säen u. Dreschen der Körner für die Weisheit Gottes bei der Führung seines Volkes steht (ebd. 28, 29). Auch Hes. 15 bietet ein Gleichnis mitsamt seiner Auflösung: Das Holz des Weinstocks taugt nur als Brennholz u. wird verbrannt (15, 2/5), analog droht den Bewohnern Jerusalems das Gericht (15, 6/8). – Eine typische P.-Situation ist 2 Sam. 12, 1/7, in der *David durch Nathan in einer Bildrede zur Beurteilung seines eigenen Handelns provoziert wird. Signifikant ist dabei, dass Nathan das Bild zunächst nicht als solches kennzeichnet, sondern eine scheinbar faktische Geschichte erzählt, die der König sogleich beurteilt. Nachdem David den reichen Mann für todeswürdig erklärt hat, da er das einzige Schaf des Armen für sein Fest geschlachtet hat, um die eigenen zu schonen, hält ihm Nathan entgegen: ‚Du bist der Mann!'. Die Übertragung führt so zu einer Anklage, die David freilich selbst gesprochen hat. In der Folge erläutert Nathan dem König dessen Vergehen ausführlich, d. h. er deutet den Sachgehalt des Gleichnisses als Ursache für den zu gewärtigenden Zorn Gottes. Kritische, (Selbst-)Verurteilung provozierende Funktion gegenüber den Mächtigen haben auch die P. ebd. 14, 5/17 (P. von einem Brudermord u. der anschließenden Forderung der Familie nach Blutrache an dem Mörder als Aufforderung an David, seinen Sohn Abschalom nach der Ermordung seines Halbbruders Amnon zu begnadigen); 1 Reg. 20, 38/43 (P.-Erzählung in Ich-Form über einen Soldaten, der aus Unaufmerksamkeit einen

Kriegsgefangenen entkommen lässt u. dem nun dafür die Todesstrafe droht, wird erschlossen als Bild für König Ahab, der gegen den Willen Gottes das Leben des Aramäerkönigs Ben-Hadad verschont hat). Das Jonabuch als Ganzes ist eine P. der *Barmherzigkeit Gottes, die sich auch auf die Heiden erstreckt. – Häufiger als literarische Gleichnisse u. P. kommen Berichte von Gleichnishandlungen als Form prophetischer Verkündigung vor (zB. Hos. 1. 3; Hes. 4f. 12; G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten[2] [1968]; K. Ott, Die prophetischen Analogiehandlungen im AT [2009]; Gleichnishandlungen Jesu s. u. Sp. 954f).

II. Schriften aus hellenist. Zeit. Die LXX gibt das hebr. mašal zumeist mit παραβολή wieder. Diese übernimmt dabei den weiten Bedeutungsumfang des hebr. Wortes (Hauck 746; J. Lust / E. Eynikel / K. Hauspie, A Greek-English lexicon of the Septuagint 2 [Stuttgart 1996] 350 s. v. παραβολή). – In der apokalyptischen Lit. dient mašal / παραβολή dazu, das eschatologische Geschehen zu illustrieren. 4 Esr. begleitet den Seher ein Engel, der ihn in Gleichnissen aus dem Bereich des menschlichen Lebens u. der Natur über das kommende Gericht Gottes u. das endzeitliche Heil belehrt. Bekannte Vorgänge aus dem irdischen Bereich werden so zum Bild für jenseitige u. zukünftige Ereignisse (ebd. 4, 12/21: Fabel vom Krieg der Wälder gegen das Meer: Der Mensch kann nur Irdisches erfassen; 5, 41/9: Bild vom Mutterschoß, der die Kinder eins nach dem anderen gebiert statt auf einmal: Notwendigkeit verschiedener, aufeinander folgender Generationen trotz scheinbarer Verzögerung des Heiles für die früher Geborenen; 9, 17: Vergleich ‚Wie der Boden, so die Saat ..., wie die Arbeit, so das Werk, wie der Landmann, so die Ernte': Verdeutlichung der Gerechtigkeit Gottes angesichts der großen Zahl der Verlorenen [9, 14/20; vgl. 8, 41]). Der Engel fasst die Folgerung aus dem vorgelegten Bild zusammen u. stellt fest, dass das zuvor durch den Seher formulierte Problem nun beantwortet sei (4, 21. 42. 50; 5, 40; 7, 11. 105; Hauck 746; W. Schneemelcher, Art. Esra: o. Bd. 6, 599/604; J. Schreiner, Das 4. Buch Esra: JüdSchrHRZ 5 [1981] 289/309). – Auch in Hen. aeth. bezeichnet mašal / παραβολή eschatologische Bilderreden eines Sehers (1, 2f: Einleitung des Gesamtbuches; 37, 5: Einleitung des Buches der ‚Bilderreden'; 38, 1; 45, 1; 58, 1: Einleitung zur ersten, zweiten u. dritten Bilderrede; 68, 1: Rückblick auf das Buch). In bildhaften Visionen wird das ausgefaltet, was dem Menschen gewöhnlich verborgen bleiben muss (Gericht, Reich Gottes, Auferstehung der Toten, Wohnungen der Seligen, Engel, Gestirnwelt u. a.). Auch hier bittet der Seher um Deutung des Geschauten u. wird vom Engel entsprechend belehrt (40, 8f; 53, 4f; 54, 4f u. ö.; Hauck 746; K. Berger, Art. Henoch: o. Bd. 14, 473/545; S. Uhlig, Das äthiop. Henochbuch: JüdSchrHRZ 5 [1984] 461/505). – Bei Philon spielen P. keine Rolle. Das Wort παραβολή kommt ein einziges Mal in der Bedeutung ‚Vergleich' vor, wenn Philon den Vergleich der Welt mit einem Ziegelstein als treffend lobt (conf. ling. 99).

III. Rabbinisch. Erst in den rabbin. Quellen wird mašal systematisch verwendet, um vom Haupttext unabhängige, erzählende u. erläuternde Texteinheiten einzuleiten, die einen Vergleich enthalten. Solche parabelähnlichen Abschnitte werden von wiederkehrenden, formelhaften Wendungen eingeleitet, in denen neben dem Substantiv mašal auch die Wurzel damā (‚ähnlich, gleich sein') auftritt: zB. mošlim (ʾoṭo mašal) lemā haddabar (bzw. huʾ; zē) domē (u. sie tragen dieses mašal vor: Wem ist die Sache [er; dieser] vergleichbar?) bzw. die verkürzte Form lemā had-dabar (bzw. huʾ; zē) domē (zB. ʿErubin 4, 6; Zebaḥim 13, 8; Niddah 9, 5; Tos. Qiddušin 1, 11; Tos. Baba Qamma 6, 14; Tos. Baba Meṣiʿa 6, 10 u. ö.); zahlreiche Belege dieser Wendungen sind in den Midraschim u. im Talmud bezeugt. In den tannaitischen religiös-gesetzlichen Kompendia, vor allem in der Mischna, dienen solche einleitenden Formeln einer sehr kurz gefassten, sich auf konkrete Beispiele stützenden Deutung halachischer Vorschriften, die selten die Form einer vom Haupttext scheinbar unabhängigen Erzählung annimmt u. deren Verwendung auf die Relevanz vergleichenden Denkens als Lern- u. Lehrmittel hinweist (bSanhedrin 38b stellt die mašal-P. zusammen mit der *Halachah u. der *Haggadah als einen der Grundpfeiler der rabbin. Argumentationsweise dar). Im weisheitlich geprägten Traktat ʾAbot (3, 17; 4, 16. 20) sowie in der Tosefta entwickeln sich die durch diese Formeln eingeleiteten kurzen Gleichnisse zu detaillierteren Erzählungen, deren Inhalt u. Kontext offensichtlich von dem des Haupt-

textes abweichen, um den (meist halachischen) Inhalt des Haupttextes in einer völlig anderen Gestalt darzustellen u. dadurch beispielhaft u. konkret zu erklären. Die Gleichnisse beziehen wiederkehrende Bilder mit ein, die eine symbolische, belehrende Relevanz besitzen. Besonders beliebt sind die Topoi a) des Königs (Tos. Berakot 1, 1; 6, 18; Tos. Soṭah 11, 3 u. ö.; zahlreiche Belege davon sind in den auslegenden Texten bezeugt, vgl. Mekilta R. Jišmael zu Ex. 14, 19. 21 [101f Horovitz]; ebd. zu Ex. 14, 27 [111 H.]; Sifre Num. 86 zu Num. 11, 2 [85 H.]; ebd. 89 zu Num. 11, 9 [90 H.]; Sifre Dtn. 305 zu Dtn. 31, 23 [324 Finkelstein]; Sifra zu Lev. 26, 9 [112a Weiss]; Gen. Rabbah 1 zu Gen. 1, 1 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 3. 7]; Ex. Rabbah 15 zu Ex. 12, 1f [dt.: ebd. 3, 1, 108/10] u. ö.; das Thema des Königs u. seiner Knechte, die auf Gaben des Herren spezifisch unterschiedlich reagieren u. dafür ihren ‚gerechten Lohn' empfangen, ist typisch u. findet sich auch im NT [Mt. 22, 1/14; 25]); b) der unglücklichen Frau (Tos. Qiddušin 1, 11; vgl. Tos. Baba Qamma 7, 3); c) der Geschwister (Tos. Sanhedrin 9, 7; Sifre Num. 119 zu Num. 18, 20 [142f H.]; ebd. 132 zu Num. 26, 52 [174 H.] u. ö.); d) der Weingärten (vgl. Tos. Quiddušin 1, 11); e) des Arbeitnehmers u. Arbeitgebers (vgl. Sifra zu Lev. 26, 9 [112a W.]; C. Heszer, Lohnmetaphorik u. Arbeitswelt in Mt. 20, 1/16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbin. Lohngleichnisse [1990] 193/236). In den tannaitischen Midraschim sowie in der späteren Auslegungsliteratur, in der die strenge Wiederholung formelhafter Wendungen nachlässt, werden die durch Gleichnisformeln eingeleiteten Erzählungen immer ausführlicher, u. ihr Inhalt, der sich immer stärker vom Hauptthema löst, wird reicher an Details u. Symbolen, die einer vielseitigen Auslegung der Schrift dienen (Mekilta R. Jišmael zu Ex. 14, 19. 21 [101f H.]; ebd. 6 zu Ex. 14, 22 [104f H.]; Sifre Num. 131 zu Num. 25, 1 [169f H.]; Sifra zu Lev. 26, 9 [112a W.] u. ö.). Häufig wird das Ende eines mašal-Gleichnisses mit dem Adverb kak (‚auf diese Weise, so') gekennzeichnet, wodurch das Gleichnis selbst enthüllt wird (zB. Sifre Num. 85 zu Num. 11, 1 [85 H.]; ebd. 86 zu Num. 11, 2 [ebd.]; Sifre Dtn. 1 zu Dtn. 1, 1 [6 F.]; Sifra zu Lev. 26, 12 [112a W.] u. ö.). – Alternativ können ähnliche erzählerische, erläuternde Texteinheiten durch die Wendung ma'aśē b- eingeleitet werden (wörtlich ‚Geschehnis mit', aber auch ‚Fall / Präzedenzfall, Geschichte, P.': J. Neusner, Rabbinic narrative: Rev. of Rabbinic Judaism 13, 1 [2010] 31): Mit Hilfe konkreter Beispiele erklären solche relativ kurzen Erzählungen theoretische, zT. komplexe halachische Vorschriften, wobei hier der explizit vergleichende Aspekt des mašal-Gleichnisses weniger präsent ist (zur Rolle dieser Erzählungen in der rabbin. Lit. J. Neusner, Rabbinic narrative 1 [Leiden 2003] mit ausführlicher Auflistung der in Mischna u. Tosefta bezeugten ma'aśē-Erzählungen samt ihrer Vergleiche). – Andere Gleichnisse spiegeln theologische Diskussionen zwischen *Juden u. Griechen (zB. b'Aboda Zara 54b/55a, wo ein Philosoph einen Rabbi nach der Eifersucht des jüd. Gottes fragt); hier können sich ganze Gleichnis-Cluster ergeben, die unterschiedliche Aspekte solcher Diskussionen beleuchten (weiteres Material G. Stemberger, Der Talmud [1982] 207/14; Thoma / Lauer / Ernst). – Besonders aufschlussreich sind die Gleichnisse aus Gen. Rabbah. Die Bauplan-P. ist antithetisch strukturiert: Während der König auf den Architekten u. dieser auf den Plan zurückgreift, wenn ein Palast gebaut werden soll, ist die Tora das direkte Instrument göttlicher Schöpfung u. selbst der Anfang (1, 1; dt.: Wünsche, BR 1, 2, 1; zu diesem Argumentationstypus T. Thorion-Vardi, Das Kontrastgleichnis in der rabbin. Lit. [1986]). So wird vom Erzähler die Tora als Anfang u. Mittel des Anfangs gedeutet. Die Ähnlichkeit der Thematik im platonischen Tim. 28/31 u. Philons Ausführungen opif. m. 17/20 zeigen zum einen den damals verbreiteten Topos des Welt-Bauplans (W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus^2 [1964] 28/33), aber auch, dass die Rabbinen sich in ihrer Auslegung mit diesen platonisierenden Vorstellungen auseinandersetzen mussten. Das Gleichnis wird so auch zu einem Mittel, die eigene Lehre zu verteidigen u. abzugrenzen. Gerade die Antithese macht dies deutlich.

D. Christlich. I. Neues Testament. a. Terminologie. Im NT weist der Begriff παραβολή eine ähnliche Bedeutungsvielfalt auf wie in der LXX (s. o. Sp. 945f). So kann er in den Evv. außer ‚P.' u. a. auch ‚Sprichwort' (Lc. 4, 23) u. ‚Weisheitswort' (Mc. 7, 17) bedeuten. – In den synoptischen Evv. kommt παραβολή 48-mal vor; der analoge Begriff im Joh.-Ev. ist παροιμία (10, 6; 16, 25. 29). Die Klassifikation des ntl. P.-Materials nach A.

Jülicher differenziert Gleichnis im engeren Sinn, P. u. Beispielerzählung (Jülicher 25/118); R. Bultmann fügt die Kategorie der Bildworte als unterste Stufe bildlicher Redeweise hinzu (Bultmann 181/4). Diese in der Forschung breit rezipierte Differenz lässt sich allerdings terminologisch nicht aus den ntl. Texten ableiten; auch in der antiken Rhetorik gibt es keine entsprechende Unterscheidung von Gleichnisformen. Dem Gebrauch von παραβολή u. παροιμία in den Evv. entspricht es am ehesten, die bildlichen Redeformen Jesu mit einem unscharfen Oberbegriff als ‚P.' zu bezeichnen (Zimmermann, Gleichnisse aO. [o. Sp. 934] 17/23; ders., P. - sonst nichts! Gattungsbestimmung jenseits der Klassifikation in ‚Bildwort', ‚Gleichnis', ‚P.' u. ‚Beispielerzählung': ders. / Kern 383/419; vgl. Jeremias 16f).

b. Funktion u. Struktur. Die P. sind eine Form des Lehrens Jesu. Wie auch Jesu Handeln, etwa seine Heilungen, verwirklichen sie die Gottesherrschaft. Die Adressaten der P. sollen sich von ihr treffen u. verändern lassen. In der paganen Tradition steht die appellativ-paränetische Funktion des Gleichnisses im Vordergrund (s. o. Sp. 942f). Dies bestätigt sich, wenn man die deliberative Einleitung von P. in die Tradition der antiken Diatribe stellt (J. Bauer, Gleichnisse Jesu u. Gleichnisse der Rabbinen: TheolPraktQS [1971] 303); ein Einfluss kann aber nicht streng bewiesen werden. Typisch für mündliche Unterweisungen u. damit auch für die durch die P. bezweckte Sprechhandlung der Mahnung u. der Korrektur sind einleitende Formeln wie ‚Wer von euch ...?'. Im Unterschied zu den literarisch schon geradezu verblassten Formeln, etwa bei Seneca (ira 1, 10; benef. 4, 17; 6, 36) zeigt sich aber, dass die Gleichnisse Jesu einen packenden Zugriff auf die Rezipienten zum Ausdruck bringen: Ihre Rezipientenorientiertheit ist ungleich höher (Bauer aO. 297/307). Dies rührt daher, dass die ntl. Gleichnisse aus einer rein mündlichen Unterweisung stammen u. erst später literarisiert worden sind. – Kennzeichnend für die Überlieferung der P. ist, dass man schon früh aus Predigt- u. Missionsinteresse Sammlungen von Gleichnissen angelegt hat, die in einigen Abschnitten der Evv. verwendet worden zu sein scheinen (so in Mc. 2, 18/22; 4, 1/30; Mt. 13. 18. 24, 43/25, 46). Gleichnisse aus ähnlichen Bildbereichen können zusammenwachsen (Mc. 4, 3/9. 26/9. 30/2) oder durch ein Gleichnis aus anderen Bildbereichen ergänzt werden (ebd. 4, 21/5), auch Fusionen kommen vor (Mt. 22, 1/14 aus 22, 1/10 u. 22, 11/3). Die Struktur der Gleichnisse ist entsprechend stereotyp u. besteht meist aus Einleitung, narratio u. Logion (in der Funktion einer Deutung, eines Aufrufs, einer Mahnung). Einleitend kann der Nominativ oder noch öfter der Dativ gebraucht werden, seltener findet sich gar keine Einleitung (Mc. 4, 3; Lc. 7, 41; 10, 30; 12, 16; 13, 6). Der Gebrauch des Dativs beruht auf einer Breviloquenz der Ausgangssprache, etwa im Sinne von ‚Womit lässt sich die Sache vergleichen? Einem Mann, der ...' (zu ähnlichen Formeln bei den Rabbinen s. o. Sp. 946). Damit wird als Inhalt des Vergleichs nicht allein ein Einzelnes genannt, sondern was diesem Genannten widerfährt. Im Griech. wird dies meist mit Ausdrücken der Gleichheit u. der Ähnlichkeit wiedergegeben (ὅμοιος, ὁμοιωθῆναι). Die Deutung ist oft eine sekundäre Ergänzung, die den Umgang mit den Gleichnissen in der Urgemeinde widerspiegelt. So die Versicherung, es werde Heulen u. Zähneklappern geben (Mt. 22, 13; 24, 51); oft finden sich als Abschluss auch allgemeine Gnomen (Zusammenstellung bei Jeremias 109/11).

c. Logienquelle. Die Logienquelle setzt in der Absicht, ihre Adressaten unmittelbar mit Jesus u. seiner Botschaft zu konfrontieren u. sie zu überzeugen, gezielt u. massiv auf die Sprachform der P. (G. Kern, Einleitung: Zimmermann 53; Liste aller P. in Q ebd. 54f; Rekonstruktion von Q mit Forschungsüberblick sowie engl., dt. u. frz. Übers.: J. M. Robinson / P. Hoffmann / J. S. Kloppenborg, The critical edition of Q [Leuven 2000]). Als Erzähler von P. steht der Jesus der Logienquelle in der Tradition der Propheten u. Weisheitslehrer (Kern aO. 56). Die P. der Logienquelle fordern die Adressaten auf, selber Stellung zu beziehen u. sich in das erzählte Geschehen involvieren zu lassen. Dies kann durch Fragen (Q 6, 39. 41f. 44; 7, 31; 11, 11f; 12, 23/9. 56; 13, 18. 20; 14, 34; 15, 4) oder Imperative (Q 10, 2: Bittet!; 11, 9: Bittet! Sucht! Klopft an!; 12, 24. 27. 29. 31: Beobachtet! Lernt! Sorgt euch nicht! Sucht!; 12, 40: Seid bereit!; 13, 24: Tretet ein!) geschehen. Den Adressaten u. damit auch den Lesern der P. ist nicht die Rolle eines bloßen Zuhörers zugedacht, sie werden direkt angesprochen (Kern aO. 57).

d. Markusevangelium. Im Mc.-Ev. kommt παραβολή 11-mal als Bezeichnung für klassische P. vor (4, 2. 10f. 13. 30. 33f; 12, 1. 12; 13, 28), für kurze Bildhandlungen (3, 23 zu 3, 24f. 27) sowie für Weisheitsworte (7, 17 zu 7, 15). In die P.rede ist zusätzlich eine Reihe aus vier weisheitlichen Gnomen eingefügt (4, 21/5 vom Licht-Anzünden, vom Offenbar-Werden des Verborgenen, vom Messen u. vom Haben), die durch ihren Kontext den Charakter von P. annehmen. Auch die nicht als P. markierten Bildhandlungen 2, 17. 19f. 21f; 7, 27f; 9, 49f; 10, 15 sind den Handlungs-P. zuzuordnen (D. Dormeyer, Einleitung: Zimmermann 257f).

e. Matthäusevangelium. Im Mt.-Ev. wird den P. als Figur besondere Aufmerksamkeit gewidmet, sie werden als eine hervorgehobene Form der Verkündigung Jesu gewürdigt (Ch. Münch, Einleitung: Zimmermann 385). Vor allem die Erzählungen Jesu in Mt. 13, 1/52 u. 21, 28/22, 14 werden als P. bezeichnet. Es haben aber nicht nur die ausdrücklich so genannten Texte als P. zu gelten. Die Gleichnisse werden besonders dann als παραβολαί bezeichnet, wenn hervorgehoben werden soll, dass sie nicht selbsterklärend sind u. der Deutung bedürfen (ebd. 13, 10/4. 53; 15, 15; 24, 32; Münch aO. 385). Adressaten der P. sind praktisch alle Hörergruppen Jesu (Jünger, Volksmenge, *Pharisäer, Schriftgelehrte u. *Hohepriester). Die P. sind in größere Redeeinheiten eingebunden. Verbindungen zu ihrem Kontext werden durch Stichwortbrücken, Wiederholungen sowie durch die P.einleitungen u. -schlüsse hergestellt. Häufig werden die P. an das Ende von Reden oder Redeabschnitten gestellt (zB. Mt. 7, 24/7; 11, 16/9; 13, 52; 18, 23/35; vgl. 12, 43/5; 20, 1/16) u. dienen dort besonders dazu, die Adressaten zum Handeln aufzurufen, Forderungen zu begründen oder das Verständnis vorheriger Aussagen zu erleichtern (Münch aO. 386). Auffällig ist im Mt.-Ev. die Komposition einzelner Gleichnisse zu größeren Einheiten. Diese können aus kurzen Gleichnissen bestehen (Mt. 5, 13/6; 9, 15/7; 15, 13f), ebenso werden aber auch lange P. zu umfänglichen P.reden zusammengestellt (ebd. 13, 1/52; 21, 33/22, 14; 24, 42/25, 30). In diesen Kompositionen werden die P. untereinander eng verknüpft, etwa durch entsprechende Rahmentexte, Stichwortbrücken, parallelen Aufbau bzw. parallele Formulierungen, Ähnlichkeit der Szenen, Personen, Handlungen oder Handlungsmilieus (Münch aO. 386).

f. Lukasevangelium. Im Lc.-Ev. werden zur Einleitung der P. die relativ festen Formeln ἄνθρωπός τις (zB. 10, 30; 14, 16; 16, 1) u. τίς ἐξ ὑμῶν (zB. 11, 5; 14, 28) verwendet. Typisch für die lukanischen P. sind der weite, die ganze Mittelmeerwelt umspannende Horizont u. das städtische Ambiente (A. Merz, Einleitung: Zimmermann 515).

g. Johannesevangelium. Im Joh.-Ev. kommen weder der Begriff παραβολή noch die einzelnen Erzählungen der synoptischen P.tradition vor; das Joh.-Ev. verwendet als Begriff für die Bildersprache παροιμία. Die bildersprachlichen Texte der synoptischen Evv. wie des Joh.-Ev. haben jedoch gemeinsam, dass sie die Bilder aus der Alltagswelt entnehmen, direkt an die Adressaten appellieren, überraschende Wendungen nehmen sowie für die Deutung durch die Adressaten offengehalten sind (R. Zimmermann, Einleitung: ders. 701). Im Joh.-Ev. können als P. gelten 2, 19; 3, 3/7. 8; 4, 13f (par. 7, 37). 34/8; 5, 19/23; 6, 32/40 (par. 6, 48/51); 10, 1/5. 7. 9. 12f; 11, 9f (par. 8, 12; 9, 4f; 12, 35); 12, 24f; 14, 1/4; 15, 1/8; 16, 21 (Zimmermann, Einleitung aO. 706). Die johanneischen Paroimiai rufen zum Verstehen auf, können aber gleichermaßen Nichtverstehen zur Folge haben. Im Mc.-Ev. ist es nur dem inneren Jüngerkreis möglich, den Sinn der P. zu erfassen, im Joh.-Ev. ist dagegen der zeitliche Aspekt entscheidend. Nach Ostern wird die bildliche Redeweise zu eigentlicher Rede (ebd.). Die johanneischen P. haben eine ähnlich große Vielfalt wie die in den synoptischen Evv. Sie reicht von Einzelversen (zB. Joh. 3, 8) bis hin zu längeren Passagen mit mehreren Akteuren (zB. ebd. 10, 1/5). Typisch für die johanneischen P. ist die enge Verbindung zwischen bildspendendem u. bildempfangendem Bereich, die allerdings ebenso in den synoptischen P. vorkommt (vgl. Mc. 4, 1/20; 13, 33/7; Mt. 13, 24/30. 36/42; 25, 32f; Zimmermann, Einleitung aO. 706).

h. Bildspendende Bereiche. Die ntl. P. übertragen menschliche Erfahrungen u. die menschliche Lebenswelt auf religiöse Aussagen u. gewinnen so besondere argumentative Kraft (Zimmermann, Gleichnisse aO. [o. Sp. 934] 36). Der bildspendende Bereich der P. Jesu ist dabei ausgesprochen vielfältig. Es wird Bezug genommen auf elementare, allgemeinmenschliche Erfahrungen (zB. ein

*Licht auf einem *Leuchter, ein bittendes Kind), aber auch konkret auf die Lebenswelt Palästinas u. des Mittelmeerraumes des 1. Jh. nC. (ebd. 37). Meistens wird nicht so sehr auf die konkrete Beschaffenheit eines Gegenstandes abgezielt als vielmehr auf die mit ihm verknüpften sozialen Verhältnisse. Thematisiert werden auch Arbeits- u. Dienstverhältnisse. Wenn von der Arbeitswelt die Rede ist, ist meist die kleinbäuerliche Welt galiläischer Dörfer gemeint. Ein eigener Aspekt ist die weibliche Lebenswelt. Gleichzeitig beschränkt sich die erzählte Welt nicht nur auf das dörfliche Milieu. Auch größere wirtschaftliche Zusammenhänge sind in einer Reihe von P. Gegenstand, ebenso ist der Rechtsbereich ein Anschauungsfeld. Der bildspendende Bereich kann auch der außermenschlichen Welt entnommen sein u. Tiere u. Pflanzen als Akteure haben. Die Art der Bezugnahme auf die Lebensbereiche ist sehr verschieden. So kann ein ganzer Vorstellungsbereich mit nur einem Stichwort (Q 12, 39f: Dieb) angerissen, aber auch detaillierte Situationen mit inneren Monologen u. mehrteiligen Handlungen (Mt. 20, 1/16) oder Entwicklungen über längere Zeiträume hinweg (Q 19, 12/26) entworfen werden. Auch scheinbar nebensächliche Einzelheiten können ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, zB. die *Lampen beim Hochzeitszug (Mt. 25, 1/13), das Abfüllen des neuen Weins (Mc. 2, 22), die Tischordnung beim Gastmahl (Lc. 14, 7/11) oder das Verhalten eines bezahlten Hirten beim Schafehüten (Joh. 10, 12f). Oft steht das Grundlegende einer Handlung im Mittelpunkt (Q 11, 33: Aufstellen der Lampe; Q 6, 47/9: Hausbau; Mc. 4, 3/20: Aussaat; Mt. 22, 1/14: Festeinladung; Zimmermann, Gleichnisse aO. [o. Sp. 934] 37/9). Scheinbar übertriebene Angaben erweisen sich bei näherer historischer Forschung als durchaus glaubwürdig (T. Schramm / K. Löwenstein, Unmoralische Helden. Anstößige Gleichnisse Jesu [1986]; M. Ernst, „... verkaufte alles, was er besaß, u. kaufte die Perle' [Mt. 13, 46]. Der ἔμπορος im NT u. in den dokumentarischen Papyri: Protokolle zur Bibel 6 [1997] 31/46). – In den johanneischen P. ziehen die bildspendenden Bereiche zunächst menschliche Grunderfahrungen heran (Joh. 4, 13f; 6, 32/40: Hunger - Durst; 16, 21: Geburt). Auch vielfältige Aspekte des menschlichen Zusammenlebens spielen eine Rolle, zB. die Hausgemeinschaft oder das Wohnhaus als Gebäude (ebd. 5, 19/23: Erziehung des Sohnes; 10, 7/9: Tür; 14, 1/4: Haus). Auch die religiös-kultische Erfahrungswelt kann zum bildspendenden Bereich werden (2, 19f: Tempel; 7, 37f: Sukkot), daneben Erfahrungen aus der Natur (3, 8: Wind; 11, 9f: Tag - *Nacht; 12, 24: Weizenkorn) u. der Landwirtschaft (4, 35/8: Ernte; 10, 1/5. 12f: Schafzucht; 15, 1/8: Weinbau; Zimmermann, Einleitung aO. 706).

j. Auslegung der Parabel innerhalb der Evv. Die innerhalb der Evv. auszumachende Auslegung der Gleichnisse unterscheidet sich oft erheblich durch den Wechsel der Adressaten. Im Zuge solchen Wechsels der Hörerschaft werden auch Sprichwörter u. Ausschmückungen hinzugefügt, die den ursprünglichen Sinn weiter verdunkeln. Besonders deutlich tritt dies bei den sog. Parusie-Gleichnissen zu Tage (Mt. 24, 43; Lc. 12, 39), wenn das Ausbleiben der Parusie zu Umdeutungen der Adressaten zwingt (statt aller Menschen nur die Gemeinde bzw. die Führer der Gemeinde, etwa in der P. von den zehn Jungfrauen Mt. 25, 1/13; Gleichnis vom Türhüter Mc. 13, 33/7; Gleichnis vom mit der Aufsicht betrauten Knecht Mt. 24, 45/51; Jeremias 45/60). Den deutlichsten Beleg einer solchen Adressatenwende kann man in den Logien erkennen, die den offenbar nicht mehr verstandenen Sinn des Gleichnisses in dessen ursprünglichen Kontext autoritativ feststellen wollen (ebd. 109/12). Je allgemeiner solche Logien sind, desto besser können sie eine Applikation der P. für das jeweilige Bedürfnis sichern. Gleichwohl muss das nicht per se die Unechtheit der allgemeinen Sätze selbst implizieren. Die esoterische P.theorie in Mc. 4, 10 ist wohl in dieser Tradition zu sehen u. passt sich schwerlich in die rabbin. Tradition des erläuternden mašal ein (vgl. Joh. 12, 37/41; 16, 25; Ev. Thom. 62; s. o. Sp. 946/8). Freilich bereitet diese Auffassung die *Allegorese vor, die in den folgenden Jhh. bestimmend sein wird (E. E. Popkes, ‚Das Mysterion der Botschaft Jesu'. Beobachtungen zur synoptischen P.theorie u. ihren Analogien im Joh.-Ev. u. Thomas-Ev.: Zimmermann / Kern 294/320, bes. 298/304).

k. Gleichnishandlungen. In den Evv. verweist Jesus nicht nur durch das Lehren in P. auf das Kommen des Reiches Gottes, sondern auch durch ostentative u. oftmals Anstoß erregende Handlungen. Die einzelnen

Gleichnishandlungen sind auf das Wirken Jesu hin verwiesen, das wiederum als Ganzes zeichenhaft ist (M. Hengel, Nachfolge u. Charisma [1968] 75_{116}). Zu den Gleichnishandlungen gezählt werden können die Tischgemeinschaft mit Zöllnern u. Sündern; das Kind, das Jesus seinen Jüngern als Vorbild hinstellt; die Segnung der Kinder; die Einsetzung der Zwölf; der Einzug in Jerusalem; die Tempelreinigung; die *Fußwaschung; das Abendmahl. Die Frage nach der genauen Eingrenzung wird allerdings sehr unterschiedlich beantwortet (G. Stählin, Die Gleichnishandlungen Jesu: Kosmos u. Ekklesia, Festschr. W. Stählin [1953] 9/22; Jeremias 224/6; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel [1963] 381_2; Hengel aO. 75f; M. Trautmann, Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtl. Jesus [1980] 132/66).

II. Parabeln u. Parabelauslegung in der frühchristl. Lit. Hier ist der Hirt des *Hermas das einzige Beispiel, das in größerem Umfang eigene P. vorstellt. Ansonsten gibt es die Beschäftigung mit P. nur in Form der Auslegung biblischer, vor allem neutestamentlicher P. Sie werden allegorisch ausgelegt, ohne methodischen oder hermeneutischen Unterschied zur Auslegung anderer bibl. Texte. Man nutzt die Offenheit der Sprachbilder der P. für ganz verschiedenartige Auslegungen. Vorbehalte gegen willkürliche Deutungen sämtlicher Details der P. werden nur selten formuliert, u. auch dann weniger grundsätzlich als vielmehr in der Absicht, konkurrierende, von kirchlichen Gegnern vorgetragene Auslegungen der P. zu widerlegen. Eine eigene systematische Abhandlung zur Auslegung der P. ist nirgends überliefert. Die folgende Darstellung der frühchristl. P.auslegung beschränkt sich auf zentrale Autoren u. Beispieltexte.

a. Hirt des Hermas. Eine konsequente Abgrenzung der in der Schrift verwendeten Kleinformen ,Gebot', ,P.' u. ,Vision' erfolgt nicht (N. Brox, Der Hirt des Hermas [1991] 33/43. 281/3). Der Hirt des Hermas bietet im dritten Teil zehn P. Jedoch wird bereits in mand. eine Reihe von P. verarbeitet; gleichzeitig wird in sim. (bes. 6f. 10) die Befolgung der göttlichen Gebote eingeschärft, u. zwar nicht in Form einer Gleichnisrede. Zudem sind die sog. P. weniger P. im engeren Sinne, sondern ,eine Kombination von Allegorien u. didaktischen Visionen' (Brox aO. 282). Ein Engel erzählt sie u. deutet sie dem Sprecher. Die Themen der P. sind u. a.: Christen u. Welt (sim. 1: Grundstücke in einer fremden Stadt); reiche u. arme Christen (ebd. 2: Ulme u. Weinstock); Unerkennbarkeit der Gerechten in der Weltzeit (ebd. 3: vertrocknete Bäume); Christologie (5: Sklave u. Weinberg); Sünden u. Buße (6: Schafe; 8: Weidenzweige); Bußmöglichkeit für nach der Taufe begangene Sünden (9: Turmbau). Die vorgestellten Bilder sind oft wenig zusammenhängend ausgeführt u. die folgenden allegorischen Deutungen wirken teilweise weit hergeholt u. konstruiert (Brox aO. 281).

b. ,Gnost.' Literatur. Im Ev. Thom. finden sich 13 P. (A. Lindemann, Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Ev.: ZNW 71 [1980] 215). Elf davon sind auch aus der synoptischen Überlieferung bekannt, während zwei (96. 98 [Hennecke / Schneem.[6] 1, 112]: P. vom zerbrochenen Krug; P. vom Attentäter) keine synoptischen Parallelen haben. Interessant sind gerade diese, da sie auf einen eigenen gnost. Einfluss verweisen könnten. In Logion 1f (ebd. 1, 98) ist bereits eine Hermeneutik dieser Sprüche vorgegeben, die zum einen den hohen Wert dieser Weisheiten betont (,wer die Deutung [ἑρμηνεία] dieser Worte findet, wird den Tod nicht schmecken'), zum anderen das Suchen u. Finden als Grundhaltung einer Rezeption verborgener Jesusworte ausweist. An den P.traditionen werden die Unterschiede des Ev. Thom. zu den ntl. Evangelientraditionen besonders deutlich. So lassen die P. des Ev. Thom. keine eigenständige theologische Reflexion der P. erkennen, es fehlen zB. eine spezifisch gleichnistheoretische Terminologie, auch Transfersignale begegnen nur selten. In Logion 97 (1, 112) wird die Frau, die am Ende eines langen Weges alles Mehl verloren hat, mit dem verglichen, der das Himmelreich aus den Augen verliert. Dieses Gleichnis steht dem vom Sauerteig gegenüber, der unbemerkt wächst (Q 13, 20f; Mt. 13, 33; Lc. 13, 20f; Ev. Thom. 96 [Hennecke / Schneem.[6] 1, 112]); seiner Deutung steht freilich ein textliches Problem im Wege, da statt des schadhaften Bodens des Kruges vielmehr der gebrochene Henkel zum unbemerkten Verlust des Mehles führt (P. Nagel, Das Gleichnis vom zerbrochenen Krug: ZNW 92 [2001] 229/56). Man wird in der P.sammlung grundsätzlich eine gnostisierende Tendenz voraussetzen dürfen, die mit leichten Akzentverän-

derungen bereits die Grundaussage eines synoptischen Gleichnisses verändert: Aus der Selbsttätigkeit des Reiches Gottes wird die Initiative des Gnostikers. Das Himmelreich wird zur Macht, die eine große Pflanze aufgehen lässt (Logion 20 [Hennecke / Schneem.[6] 1, 102]), nämlich die Gnosis; das Sauerteiggleichnis veranschaulicht die Initiative der Frau, aus dem Teig viele Brote zu backen: Der göttliche Wesenskern des Menschen soll seine ganze Existenz bestimmen. Es entspricht wohl dieser Tendenz, dass in den P. des Ev. Thom. auf allegorisierende Deutung verzichtet wird u. es bei einfachen Analogien im Sinne der Metapher bleibt (Lindemann aO. 214/43, hier 225/7). Der kluge Fischer (Logion 8 [Hennecke / Schneem.[6] 1, 100]; vgl. Mt. 13, 47/50), der alle kleinen Fische seines Fanges preisgibt, um den einen großen Fisch zu behalten, scheint sinnwidrig zu handeln, denn für ihn stellt sich eigentlich diese Alternative gar nicht, die man etwa beim verlorenen Schaf (Mt. 18, 12) nachvollziehen kann. Hier scheint das Gleichnis nur auf die Fähigkeit der Unterscheidung zu zielen, die den Gnostiker auszeichnet. In Logion 107 (Hennecke / Schneem.[6] 1, 112f) wird entsprechend das verlorene Schaf auch mehr geliebt als die anderen 99 (H.-F. Weiss, Frühes Christentum u. Gnosis [2008] 282/91). – Der apokryphe Jakobusbrief berichtet, dass Jesus nach seiner Auferstehung den Zwölf geheime Lehren mitgeteilt habe, darunter P. (NHC I, 2, 7, 23/35: Vergleich des Himmelreiches mit einer Dattelpalme u. ihren Früchten [J. Hartenstein, Dattelpalme, Weizenkorn u. Ähre. P. im apokryphen Jakobusbrief: Zimmermann 941/50]; 8, 10/27: das Wort Jesu als Weizenkorn; 12, 18/31: Vergleich des Himmelreiches mit einer Ähre, die heranreift u. ihre Körner verstreut). Jesus erinnert die Jünger auch daran, dass sie zuvor weder seine Gleichnisse noch seine offene Rede verstanden hätten (7, 1/10). Außerdem werden in Stichworten sieben aus der synoptischen Tradition bekannte Gleichnisse erwähnt (8, 6/10). – Auch das sog. Ev. der Wahrheit bietet P. (NHC I, 3, 20, 15/21, 1: Christus als ein versiegeltes Testament, das erst nach dem Tod des Hausherrn eröffnet wird; 32, 1/30: Christus als guter Hirte; 25, 20/5: P. vom Zerschlagen der schlechten Krüge als Bild der Reinigung der Kirche). – Schwer entscheidbar ist, inwieweit eine Figur wie Simon Magus durch die in der Darstellung des Irenäus angeblich mitgeführte Prostituierte Helena (*Helena I [simonianisch]), die er in einem Bordell gekauft haben soll, eine Beispielerzählung oder eine Gleichnishandlung geben will: Diese Helena sei sein ‚Gedanke' (ἔννοια), den er selbst gezeugt habe, die Mutter aller Dinge u. habe die Engel hervorgebracht, die den *Kosmos geschaffen hätten. Doch sei sie von diesen festgehalten, misshandelt u. schließlich in einen menschlichen Körper eingeschlossen worden, nämlich in den der trojanischen Helena u. durch mannigfache Inkorporierungen hindurchgegangen, bis sie wiederum von Simon entdeckt u. befreit worden sei. Daraus leitet Simon eine Gnadenlehre ab, die am Beispiel der ‚Helena' die Bedeutungslosigkeit der Gesetze demonstrieren will (Iren. haer. 1, 23, 2f). – Ähnlich metaphorisch ist auch der ‚Weckruf', auf den hin der Gnostiker sich zu seinem Vater hinwendet: ‚Noch schlaft ihr, wobei ihr Träume träumt. Wacht auf u. kehrt um, kostet u. esst die wahre Nahrung' (Noëma: NHC VI, 4, 39, 33/40, 4); ‚Wenn er gerufen wird, hört er, antwortet er u. wendet sich zu dem, der ihn ruft, u. steigt zu ihm auf. Und er erkennt, in welcher Weise er gerufen wird' (Ev. Ver.: ebd. I, 3, 22, 2/8). Solche bildhaften Reden passen zur gnost. Konzeption des kosmischen Dramas, in das sich der Einzelne gestellt sehen soll (K. Rudolph, Die Gnosis[2] [1980] 59/221). – Das sog. Perlenlied (Act. Thom. 108/13 [AAA 2, 2, 219/24]; P. H. Poirier, L'hymne de la perle [Louvain-la-Neuve 1981]) beschreibt in Form eines Lehrgedichtes (madraša; *Lehrdichtung), inhaltlich auf den P. vom verlorenen Sohn (Lc. 15, 11/32) u. der Perle (Mt. 13, 45f) basierend, die Schicksale eines Königskindes. Diese stehen symbolisch für das Erlösungsschicksal des Menschen. Das Hauptthema des Perlenliedes entspricht dem der Thomasakten: Rückkehr des Menschen aus der dämonischen Welt in den Stand, in dem Gott ihn geschaffen hat, u. Wiedervereinigung mit seinem Bruder Christus, mit dem er Erbe im Reich sein wird. Ein zentrales Motiv ist dabei das königliche Gewand, das die Unsterblichkeit symbolisiert.

c. Irenäus. Seine Behandlung der P. steht im Zusammenhang seines Entwurfs einer Apologie des Christentums u. der Themen seiner Theologie. Adversus haereses bezieht sich an zahlreichen Stellen auf einzelne P.;

besonders kritisiert Irenäus P.auslegungen der Valentinianer. Die richtige Auslegung der P. deutet diese nach unzweideutigen Prinzipien, die dem Verstand selbstevident sind oder klar in der Schrift vorliegen (2, 28, 8; N. Brox, Offenbarung, Gnosis u. gnost. Mythos bei Irenäus v. Lyon [Salzburg 1966] 71/4). Dies ermöglicht ein Verständnis der P., das für alle einsichtig ist; Subjektivität u. einander widersprechende P.auslegungen bzw. davon abgeleitete Lehrmeinungen werden so vermieden. Diejenigen, die die P. falsch auslegen, legen sich selbst Fesseln an, u. jeder stellt sich vor, durch seine obskuren P.auslegungen einen eigenen Gott gefunden zu haben (haer. 2, 27, 2). Ihr Subjektivismus mündet in der Überzeugung, dass der Erlöser die P. nur für wenige seiner Jünger gemeint habe, die seine P. u. Rätselworte erfassen konnten (ebd.; vgl. 1, 3, 1; 3, 5, 1: die P. dienen sogar zur Verdunklung des Mysteriums Gottes für die Außenstehenden). Wegen der vielfältigen Deutungsmöglichkeiten der P. warnt Irenäus davor, das Fragen nach Gott ausgerechnet an den P. zu orientieren (vgl. 1, 3, 6: P. u. Allegorien lassen sich ,in viele Richtungen zerren'; 2, 10, 1: P. lassen sich wegen ihrer Vieldeutigkeit leicht den eigenen Erfindungen anpassen); hierzu solle man sich an dem orientieren, quod certum et indubitatum et verum est (2, 27, 3); der antihäretische Schriftbeweis orientiert sich an dem, was der Herr ,eindeutig u. wörtlich' u. ,nicht durch P.' gelehrt hat (4, 41, 4). – Ablehnende Referate valentinianischer P.auslegung finden sich im Zusammenhang des Nachweises, dass die Gnostiker die Hl. Schrift missdeuten: In der P. vom Sauerteig repräsentiert die Frau die Sophia u. die drei Maß Mehl die drei Arten von Menschen, die geistigen, psychischen u. materiellen, der Sauerteig den Erlöser (1, 8, 3). Auch die Frau in der P. von der verlorenen Drachme ist die ,obere Sophia, die ihre Enthymesis verloren hatte, sie später aber wiederfand, als durch die Ankunft des Soter alles gereinigt wurde' (1, 8, 4; vgl. 2, 28, 8: die Gnostiker legen die P. falsch aus, um Beweise für ihre Lehrgebäude beizubringen). – Im Rahmen des Nachweises, dass sich nicht verschiedene Götter in der Hl. Schrift u. der Heilsgeschichte geoffenbart haben, sondern Gott stets ein u. derselbe ist, führt Irenäus u. a. allegorisch ausgelegte P. als Belege an: Christus ist in der Hl. Schrift verborgen wie der Schatz im Acker. Jeder, der sie aufmerksam liest, wird dort das Wort ,von Christus u. die neue Berufung' verborgen per typos et parabolas finden (4, 26, 1). Die P. vom königlichen Hochzeitsmahl bedeutet, dass die, die zu Gottes Festmahl eingeladen sind, aber wegen ihres bösen Handelns den Hl. Geist nicht haben, ,in die äußerste Finsternis' gestoßen werden. Der Gast ohne Hochzeitsgewand zeigt durch das Fehlen desselben, dass er Gott als den Gastgeber verachtet (4, 36, 6). Gott ist in allen Stadien der Geschichte derselbe, wie auch der Verwalter des Weinberges, der zu unterschiedlichen Stunden des Tages Arbeiter anwirbt, ein u. derselbe ist. In den jeweiligen Generationen gibt es viele, aber nur einen Verwalter, der sie in den einen Weinberg zusammenruft (4, 36, 7). Auch die P. vom Feigenbaum zeigt die Einzigkeit des Vaters (4, 36, 8; weitere P.auslegungen zB. 3, 17, 3; 4, 11, 3; vgl. Orbe; Kissinger 1/4).

d. Tertullian. Für die P. von der verlorenen Drachme, vom verlorenen Schaf u. vom verlorenen Sohn sind bei Tertullian zwei unterschiedliche Auslegungen überliefert, an denen sich seine jeweilige Bewertung der Bußfrage ablesen lässt. Paenit. 8, 4 verweist Tertullian auf diese P. als Beispiele für Sünder, denen vergeben worden ist. Die Frau, die sich über die wiedergefundene Drachme freut, der Hirte, dem das wiedergefundene Schaf lieber ist als die Herde, u. besonders der Vater, der den verarmten Sohn empfängt, stehen für Gott, der den umkehrenden Sünder voll Freude empfängt (ebd. 8, 7; vgl. adv. Marc. 4, 32). Dies ist jedoch abhängig vom Bekenntnis der Sünden, weil es die Bereitschaft zur Genugtuung zeigt (paenit. 8, 8f). Dieselben P. dienen pud. 7/9 als Nachweis dafür, dass schwere Sünden nicht durch ein kirchl. Bußverfahren vergeben werden können. Mit dem Schaf, der Drachme u. dem jüngeren Sohn könnten nicht, wie die Psychiker behaupten, Christen gemeint sein. Da Jesus diese P. an die *Pharisäer gerichtet habe, die an der Zuwendung Jesu zu den Heiden Anstoß nahmen, müssten damit also vielmehr Heiden gemeint sein, denen noch nicht in der Taufe die Sünden vergeben worden sind. Grundsätzlich hält Tertullian in diesem Zusammenhang fest: Verkehrte P.auslegungen können vordergründig plausibel scheinen, wie auch bestimmte Farbkombinationen an einem Kleidungsstück zu-

erst stimmig wirken, dann aber bei veränderter Beleuchtung oder an dem, der es schließlich trägt, verfehlt aussehen (ebd. 8, 1). Den Psychikern wirft er vor, ohne die Richtschnur der regula veritatis überall vorgebliche Belege für ihre Lehren zusammenzusuchen, so auch in den willkürlich ausgelegten P. (8, 12). Tertullian seinerseits nimmt für sich in Anspruch, die Doktrin nicht aus der Deutung von P. zu entwerfen, diese vielmehr entsprechend der Doktrin auszulegen. Bei ihm gebe es keine gezwungenen Auslegungen, die jedes Detail der P. für die eigene Deutungsrichtung bemühen, andererseits aber alles vermeiden, was ihr entgegensteht. Er selbst erkenne vielmehr an, dass manche Dinge für den Aufbau u. das Funktionieren der P. schlicht notwendig seien (9, 1). Entsprechend hält Tertullian seine eigenen Auslegungen für ‚den Themen der P., der Übereinstimmung der Inhalte u. der Bewahrung der disciplina angemessener' (9, 20).

e. Clemens v. Alex. Dieser bestimmt die P. in Übernahme einer bekannten Definition als ‚Redeweise, die das eigentlich Gemeinte durch etwas Anderes mit Nachdruck vor Augen stellt' (strom. 6, 126, 4). Die Hl. Schrift ist maßgeblich dadurch gekennzeichnet, dass sie in P. spricht (ebd. 5, 25, 1). Sie verbirgt ihren eigentlichen Sinn, weil erstens die ernsthaft Suchenden eine dauernde, fesselnde Aufgabe haben sollen u. zweitens ein offen zutage liegender Sinn für viele Leser gefährlich wäre, da er immer noch falsch aufgefasst werden könnte (6, 126, 1). Clemens betont, dass der ‚parabolische Stil' der Hl. Schrift sehr alt u. besonders bei den Propheten verbreitet gewesen sei, u. zwar, um die Heiden in Unkenntnis der zukünftigen Ankunft des Herrn zu lassen (6, 127, 3). Christus kam in die Welt, um die Menschen aus der Welt zum Wahren u. Eigentlichen emporzuführen, so auch durch gleichnishafte Redeweise, die über sich selbst auf das Wahre u. Eigentliche hinausweist (6, 126, 3). Dass Christus in P. sprechen werde, ist bereits in den Psalmen vorausgesagt (5, 80, 7; vgl. exc. Theodt. 66; quis div. salv. 20, 4). Was in Gleichnissen geoffenbart worden ist, darf nicht rückhaltlos u. unterschiedslos weitergegeben werden (strom. 1, 56, 2); ‚die wahrhaft hl. Mysterienlehre über das Ewige u. seine Kräfte muss verborgen bleiben' (ebd. 5, 80, 3). Eine verschleiernde Art der Unterweisung, wie sie auch schon bei den Ägyptern u. bei den Hebräern praktiziert wurde, ist wahrhaft göttlich u. für die christl. Lehre unverzichtbar (5, 19, 3). Beispiele aus der heidn. Philosophie- u. Religionsgeschichte u. dem AT belegen, dass die zentralen Lehren über die Gottheit u. die Wahrheit stets nur ‚durch Rätsel u. Sinnbilder u. Allegorien u. Gleichnisse u. andere derartige Übertragungen' (5, 21, 4) überliefert wurden (5, 20/6). Außer solchen allgemeinen Aussagen zum Sinn biblischer P. finden sich bei Clemens auch kurze allegorische Auslegungen einzelner P., zB. der P. von den Arbeitern im Weinberg (4, 36, 5), vom Sauerteig (5, 80, 8), vom Unkraut im Weizen (7, 89, 4). Überlegungen zur Frage nach der echten Loslösung von irdischen Gütern u. wahren Nachfolge Christi illustriert Clemens mit Figuren aus neutestamentlichen P. (4, 29/31). Ohne jede Allegorese paraphrasiert er die P. vom barmherzigen Samariter (quis div. salv. 28).

f. Origenes. Die überlieferten P.auslegungen bei *Origenes sind exemplarisch für sein besonderes Interesse an der allegorischen Schriftauslegung. Im Mt.-Komm. legt er die P. vom Himmelreich aus (10, 1/14 [GCS Orig. 10, 1/18]: Unkraut im Weizen; Sämann; Schatz im Acker; Perle; Fischnetz). Hierbei stellt er die grundsätzliche Frage, ob die P. Vergleiche (ὁμοιώσεις) oder P. genannt werden sollten, u. stellt beide Begriffe einander gegenüber: Zu der Volksmenge draußen, der es nicht gegeben gewesen sei, die ‚Geheimnisse des Reiches' zu verstehen, habe Jesus in P. gesprochen, zu den Jüngern im Inneren des Hauses hingegen in Vergleichen (ebd. 10, 4. 16 [4f. 20f]). – Bei der Auslegung des ‚Vergleichs' von der Perle (10, 7/10 [6/11]) befragt Origenes ausführlich die Beschaffenheit von Perlen u. beschreibt verschiedene, unterschiedlich kostbare Arten, die in verschiedenen Weltgegenden (*Indien, Britannien, Bosporus, Arkanien) gefunden werden. Jesus habe diese Qualitätsunterschiede der Perlen gekannt u. daher bewusst von ‚schönen Perlen' gesprochen (10, 8 [9]). Die Propheten könne man mit Perlmuscheln vergleichen, die ‚den Tau des Himmels empfangen u. mit dem Wort der Wahrheit vom Himmel schwanger werden, den schönen Perlen, nach denen der Händler sucht' (ebd.). Die ausschlaggebende Perle sei jedoch die kostbare Perle, der Gesalbte Gottes; er ist das Wort, das den Worten des Gesetzes u.

der Propheten überlegen ist. Wenn man die Unterschiede zwischen den Perlen noch weiter betrachten wolle, so seien vielleicht ‚die wirren Reden u. die den Werken des Fleisches verhafteten Irrlehren die dunklen u. in den flachen Gewässern entstandenen Perlen, die nicht schön sind' (10, 8 [10]). – Beim ‚Vergleich' vom Fischnetz weist Origenes darauf hin, dass sich bei den P. über das Reich Gottes der Vergleich nicht auf alle Merkmale dessen erstreckt, mit dem das Reich Gottes verglichen wird, nur auf ‚die Züge, auf die es für den Sinn ankommt' (10, 11 [12]). Er unterstreicht, dass mit ‚alle Arten von Fischen' nicht einfach Sünder u. Gerechte gemeint seien. Denn gute u. schlechte Fische gebe es von der Schöpfung her, der Mensch sei aber nicht von Natur aus gut oder schlecht, sondern er handele aus freier Entscheidung. – Die P. vom unbarmherzigen Knecht lehrt nach Origenes allgemein, dass die Menschen einander ihre Verfehlungen bereitwillig vergeben sollen (14, 6 [286]). Hiervon ausgehend sei eine einfache Auslegung des Wortlautes möglich, darüber hinaus aber auch noch eine schwierigere, ‚mystischere' Auslegung. Dies würde die Untersuchung jedes Details der P. erfordern; deren Deutung u. Erklärung ginge jedoch über menschliches Vermögen hinaus u. bedürfte des Geistes Christi. Nach dieser Ankündigung legt Origenes allerdings eine lange Erklärung der P. vor (14, 6/13 [285/314]). – Ein besonders sprechendes Beispiel ist in der kurzen Allegorese der P. vom bittenden Sohn zu finden, wenn Origenes kommentiert: ‚Es wird die gute Gabe, nämlich die volle Reinheit in Ehelosigkeit u. Keuschheit, Gott also denen geben, die ihn 'aus ganzer Seele' u. mit Glauben u. 'unablässig' in Gebeten darum bitten' (14, 25 [348]).

g. Joh. Chrysostomus. In der Auslegung der Gleichnisrede Mt. 13, 1/53 (in Mt. hom. 44/7 [PG 57, 463/58, 486]) stellt Joh. Chrysostomus eingangs fest, dass Jesus hier ‚in dunkler Rede' (αἰνιγματωδῶς) habe sprechen wollen, da sich anders als in der Bergpredigt nun auch gebildete Schriftgelehrte u. Pharisäer unter seinen Zuhörern befanden. Jesus gebrauche am Anfang seiner Rede eine P., um ‚den Hörer aufmerksamer zu machen' u. ‚seinen Geist gründlich anzuregen'. Er habe die P. nicht nur verwendet, um seine Zuhörer für ihr Unverständnis tadeln zu können, sondern auch, ‚um seine Darstellung lebendiger zu machen, sie besser im Gedächtnis haften zu lassen u. ihnen die Inhalte vor dem geistigen Auge aufsteigen zu lassen. So machten es auch die Propheten' (ebd. 44, 2 [57, 467]). In der Auslegung der P. darf nach Joh. Chrysostomus nicht jedes Wort einzeln ausgelegt werden, weil dies zu absurden Ergebnissen führen könnte (ebd. 47, 1 [58, 482]). Dies beinhaltet auch eine gewisse Skepsis gegenüber der Allegorese. Der zentrale Gedanke einer P. soll zuerst festgestellt werden (64, 3 [58, 612]: τί οὖν ἐστιν ὅ φησιν ἡ παραβολή· Ἀναγκαῖον γὰρ τοῦτο πρῶτον ποιῆσαι σαφές), so wie Jesus selbst es bei der P. vom Unkraut im Weizen getan hat (47, 1 [482]). – Kernaussage der P. vom Haus auf dem Felsen ist, dass die Lehre Christi den Glaubenden unerschütterlich in allen Widrigkeiten des Lebens trägt (24, 2f [57, 323/5]). Die P. vom Sämann ist ein Bild für Jesus u. die Verbreitung seiner Lehre in den Seelen der Menschen sowie eine Mahnung, sie nicht aus verschiedenen Gründen zugrunde gehen zu lassen (44, 4f [468/70]). Die P. vom Unkraut im Weizen spricht über die Häretiker. Da Jesus verbietet, das Unkraut auszureißen, ist es in der Gegenwart verboten, mit Gewalt gegen die Häretiker vorzugehen. Dieses Verbot ist nicht einfach nur ausgesprochen; Jesus begründet es nachdrücklich mit der Warnung vor *Krieg u. Blutvergießen (46, 1 [58, 477]). Der Kerngedanke der P. vom Senfkorn ist Trost angesichts der Furcht, wie sie die vorhergehende P. vom Unkraut im Weizen schüren könnte, dass zu wenig Menschen gerettet werden. Auch die P. vom Sauerteig spricht die Ermutigung aus, dass kleine Anfänge zum Heil der Menschen führen. Weder die P. vom Senfkorn noch die P. vom Sauerteig wollen nach Joh. Chrysostomus esoterische Botschaften transportieren. Die bildliche Sprache verwendet Jesus, um seinen einfachen Zuhörern das Verständnis zu erleichtern. Diese waren aber so schlicht, dass sie immer noch zusätzlicher Erklärungen bedurften (46, 2 [478]). Die P. von den Arbeitern im Weinberg zielt darauf ab, die Gleichheit der Christen einzuschärfen. Auch die erhalten die volle Erlösung, die erst am Ende ihres Lebens berufen werden u. dann ein Leben in Tugend ergreifen (64, 3f [612/5]). Bei der P. vom Hochzeitsmahl steht die Bedeutung des Festgewandes im Fokus. Es steht für ‚Leben u. Verhalten'. Schmutzige Kleider stehen also für ein verderbtes u. unreines Le-

ben. Ein angemessenes Festkleid muss nicht kostbar sein; die härenen Gewänder der Asketen stehen hier sogar an erster Stelle (69, 2f [650/3]). – Die Auslegung der P. von den klugen u. törichten Jungfrauen greift stärker auf die Allegorese zurück u. liest tiefere Bedeutung in die einzelnen Aussagen der P., die mit dem monastischen Leben verbunden sind. Das zentrale Thema der P. ist nach Johannes das großzügige Almosengeben. So sind zB. die Lampen die Gabe der *Jungfräulichkeit, die ‚Reinheit der Heiligkeit'; das *Öl ist ‚Menschlichkeit, Almosengeben, den Bedürftigen zu Hilfe kommen' (78, 1 [711]). – Ohne jede Allegorese legt Johannes die P. von den Talenten aus. Er versteht die Worte Jesu ‚wer hat, dem wird gegeben, u. wer nicht hat, dem wird auch das genommen, was er hat' als Mahnung, dass der, der seine Gaben nicht nutzt, diese verlieren wird, u. der, der Eifer zeigt, seine Gabe mehren wird. Die Talente in der P. versteht er als die persönlichen Fähigkeiten eines Menschen, die er zu seinem eigenen u. dem Nutzen der Mitmenschen einsetzen u. vermehren soll (78, 2f [713/5]).

h. Augustinus. Eine der umfangreichsten P.auslegungen bei Augustinus ist die der P. vom unfruchtbaren Feigenbaum (serm. Morin 13 [MiscellAgost 1, 640/4]), die jedes Detail befragt u. geistlich deutet, bis hin zum Mistkorb des Gärtners. Dieser ist schmutzig, aber er bringt Früchte hervor. ‚Der Schmutz des Gärtners ist die Trauer des Sünders'. Die, die Buße tun, tun dies ‚in schmutzigen Kleidern' (ebd. 13, 1 [641]; vgl. serm. 22, 3 [CCL 41, 291/3]). Das bekannteste Beispiel augustinischer P.exegese ist die Auslegung der P. vom barmherzigen Samariter. Auch hier werden sämtliche Einzelheiten der Erzählung mit spiritueller Bedeutung belegt (quaest. evang. 2, 19 [ebd. 44B, 62f]; vgl. serm. 131, 6; 171, 2 [PL 38, 732. 933f]; D. Sanchis, Samaritanus ille. L'exégèse augustinienne de la parabole du Bon Samaritain: RechScRel 49 [1961] 406/25; R. Roukema, The Good Samaritan in ancient Christianity: VigChr 58 [2004] 56/74). In einige P.auslegungen fließen auch Überlegungen zur Zahlensymbolik ein: In der P. vom unbarmherzigen Knecht deutet Augustinus die Zahl 77 aus den 77-mal, die man seinem Bruder vergeben soll, als die Zahl der Generationen von Adam bis zu Christus. Die zehntausend Talente, die der Knecht dem Herrn schuldete, symbolisieren, genauso wie auch die hundert Denare, die Übertretung des Gesetzes, das in den Zehn Geboten enthalten ist (serm. 83, 5f [PL 38, 517f]). In der Auslegung der P. von den klugen Jungfrauen deutet Augustinus die Fünfzahl der klugen u. der törichten Jungfrauen als die fünf Sinne des Menschen: Wer seine fünf Sinne von ungezügelten u. ungehörigen Wahrnehmungen freihält, ‚hat den Namen einer Jungfrau erhalten'. Es reicht aber nicht, eine Jungfrau zu sein, zusätzlich muss man auch eine Lampe, das Symbol guter Werke, haben, diese wiederum muss mit Öl gefüllt sein, wie bei den klugen Jungfrauen. Das Öl bedeutet die *Nächstenliebe, wie Augustinus ausführt: Wie das Öl stets oben schwimmt u. nicht absinkt, so übersteigt die Liebe alle Tugenden u. hört niemals auf (ebd. 93, 2/5 [574/6]). Weitere Beispiele für P.auslegungen: P. von den Arbeitern im Weinberg (ebd. 87 [530/9]; vgl. sanct. virg. 27 [CSEL 41, 263/5]); vom königlichen Hochzeitsmahl (serm. 90; 95, 4/7 [PL 38, 559/66. 582/4]); vom Sämann u. vom Unkraut im Weizen u. ihre Deutung durch Jesus (ebd. 73 [470/2]); kurze Anmerkung zur P. von der kostbaren Perle (in 1 Joh. tract. 5, 7 [SC 75, 260/2]); vom Fischnetz u. vom Unkraut im Weizen als Bild für die Kirche aus Sündern u. Gerechten (zB. c. Cresc. 3, 50, 55 [CSEL 52, 462]; adv. Don. 4, 6; 8, 11 [ebd. 53, 103f. 108f]); vom Pharisäer u. vom Zöllner mit antipelagianischer Stoßrichtung (zB. serm. 115, 2/4; 290, 6 [PL 38, 656f. 1315]; H. Rondet, La parabole du Pharisien et du Publicain dans l'œuvre de S. Augustin: Sciences ecclésiastiques 15 [1963] 407/17).

j. Weitere. Ambrosius befasst sich ausführlich mit den lukanischen P. vom Verlorenen, der matthäischen P. von den Arbeitern im Weinberg sowie vom ungetreuen Verwalter (in Lc. 7 [CSEL 32, 4, 281/391]). Gaudentius v. Brescia widmet der P. vom ungetreuen Verwalter eine Predigt (tract. 18 [ebd. 68, 151/63]). Gregor d. Gr. legt verschiedene P. in den Evangelienhomilien aus u. reichert die allegorische Auslegung des Textes durch volkstümliche Erzählungen über anspornende u. warnende Beispiele aus der Gegenwart an (1, 12 [PL 76, 1118/23]: P. von den törichten u. den klugen Jungfrauen; ebd. 1, 19 [1153/9]: von den Arbeitern im Weinberg; 31 [1227/32]: vom unfruchtbaren Feigenbaum; 38 [1281/93]: vom königlichen Hochzeitsmahl; 40 [1301/12]: vom reichen

Prasser u. dem armen Lazarus). – Weitere Beispiele allegorischer P.auslegungen in der frühchristl. Lit.: Jülicher 203/48; M. F. Wiles, Early exegesis of the parables: Scottish Journ. of Theol. 11 (1958) 287/301; A. Herrmann / I. Opelt, Art. Ernte: o. Bd. 6, 293; Lampe, Lex. 1008f s. v. παραβολή; M. Miegge, I talenti messi a profitto. L'interpretazione della parabola dei denari affidati ai servi dalla chiesa antica a Calvino (Urbino 1969); V. Reichmann, Art. Feige I (Ficus carica): o. Bd. 7, 671/4; P. Siniscalco, Mito e storia della salvezza. Ricerche sulle più antiche interpretazioni di alcune parabole evangeliche (Torino 1971); M. Alexandre, L'interprétation de Luc 16, 19/31 chez Grégoire de Nysse: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 425/41; R. Bogaert, Art. Geld (Geldwirtschaft): o. Bd. 9, 847/9; G. Münch-Labacher, Gleichnisauslegung in den Lukas-Homilien des Cyrill v. Alex.: TheolQS 178 (1998) 287/93.

S. Alkier, Die ‚Gleichnisreden Jesu' als ‚Meisterwerke volkstümlicher Beredtsamkeit'. Beobachtungen zur Aristoteles-Rezeption A. Jülichers: U. Mell (Hrsg.), Die Gleichnisreden Jesu 1899/1999. Beiträge zum Dialog mit A. Jülicher = ZNW Beih. 103 (1999) 39/74. – F. Anizan, La clef patristique des paraboles (London 1939). – R. Bultmann, Die Gesch. der synoptischen Tradition[10] = ForschRelLitATNT 29 (1995). – R. Dithmar, Theorien zu Fabel, P. u. Gleichnis = Interdisziplinäre Forsch. u. fächerverbindender Unterricht 5 (2000). – P. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbin. Gleichnisse des ntl. Zeitalters. Ein Beitr. zum Streit um die ‚Christusmythe' u. eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers (1912); Rabbin. Gleichnisse. Vokalisierte hebr. u. aram. Texte, dargeboten für das Studium der Gleichnisse Jesu (1929). – A. Gocer, The puppet theater in Plato's parable of the cave: ClassJourn 95 (1999/2000) 119/29. – W. Harnisch, Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung[4] (2001). – F. Hauck, Art. παραβολή: ThWbNT 5 (1954) 741/59. – R. v. Heydebrand, P. Gesch. eines Begriffs zwischen Rhetorik, Poetik u. Hermeneutik: ArchBegriffGesch 34 (1991) 27/122. – J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu[6] (1962). – A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu[3] (1910). – M. Kertsch, Bildersprache bei Gregor v. Naz. Ein Beitr. zur spätantiken Rhetorik u. Popularphilosophie = GrazTheolStud 2 (Graz 1980). – W. S. Kissinger, The parables of Jesus. A history of interpretation and bibliography = The American theological library association bibliography ser. 4 (Metuchen 1979). – P. Michel, Alieniloquium. Elemente einer Grammatik der Bildrede = Zürcher germanist. Stud. 3 (1987). – A. Orbe, Parábolas evangélicas en San Ireneo 1/2 = Biblioteca de autores Cristianos 331/32 (Madrid 1972). – M. Petzholdt, Gleichnisse Jesu u. christl. Dogmatik (1984). – C. Thoma / S. Lauer / H. Ernst, Die Gleichnisse der Rabbinen 1/4 = Judaica et Christiana 10. 13. 16. 18 (Bern 1986/2000). – R. Zimmermann (Hrsg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu (2007). – R. Zimmermann / G. Kern (Hrsg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristl. P.texte = WissUntersNT 231 (2008).

Thomas Schirren.

Paradies s. Aetas aurea (Goldenes Zeitalter): o. Bd. 1, 144/50; Baum: o. Bd. 2, 24/7; Bukolik: ebd. 786/800; Feige I (Ficus carica): o. Bd. 7, 668/71; Fluß II (ikonographisch): o. Bd. 8, 90/5; Jenseits (Jenseitsvorstellungen): o. Bd. 17, 344. 346f; Locus amoenus: o. Bd. 23, 241f; Natur II (Naturdarstellungen): o. Bd. 25, 805/22.

Paradiesesflüsse s. Fluß II (ikonographisch): o. Bd. 8, 90/5.

Paradoxon.

Vorbemerkung. (P. Probst, Art. Paradox: HistWbPhilos 7 [1989] 81/90; K. Wuchterl / H. Schröer, Art. Paradox I/II: TRE 25 [1995] 726/37; M. Neumeyer, Art. Paradoxe, das: HistWbRhet 6 [2003] 516; M. S. Celentano,

Art. P.: ebd. 524.) Der Terminus ‚P.' bezeichnet alles, was in der Wirklichkeit (als Tatsache, Handlung, Ereignis oder Situation) oder in der Sprache (als einfache Aussage, Gedankengang oder Argument) ‚gegen die Erwartung' (ἀπὸ δόξης [zB. Il. 10, 324; Od. 11, 344]; παρὰ δόξαν [Herodt. 1, 79; Plat. resp. 5, 473e; 6, 490a u. ö.]; vgl. Cic. de orat. 2, 285: praeter exspectationem), daher ‚gegen das Anerkannte, gegen das Meinen' (im guten wie im schlechten Sinn) begegnet. Das P. kann daher in der Wirklichkeit (insofern sie der Maßstab ist, anhand dessen der Mensch über das P. urteilt) oder im Denken liegen (insofern hier die vorgefasste Meinung ihren Ursprung hat). Das Adjektiv παράδοξος erscheint Plat. resp. 5, 472a; leg. 7, 821a (aber resp. 5, 473e; 6, 490a: παρὰ δόξαν). Im Lat. wird es meist mit inopinatus, inexspectatus, weniger exakt mit (ad)mirabilis, mirus oder dem Gegenteil, turpe, wiedergegeben. Die lat. Form des Begriffs (paradoxus) ist sehr selten u. gesichert nicht vor Sen. benef. 2, 31, 1 bezeugt; stattdessen wird im Lat. der griech. Begriff, transliteriert oder in griechischer Schrift, verwendet u. niemals vollständig ersetzt. – Im Gegensatz zu einer als ἔνδοξος charakterisierten Aussage, die von der allgemeinen Meinung u. den σοφοί anerkannt wird, ist ein P. eine Aussage, die gegen die herrschende Meinung verstößt; sie ist jedoch nicht notwendigerweise eine in sich unwahrscheinliche Aussage; auch ist ein P. kein Sophisma oder Paralogismus (s. u. Sp. 974). Je nachdem, ob P. eine Tatsache charakterisiert oder eine Idee formuliert, sind sein Bedeutungsumfang u. seine Aussageabsicht verschieden: P. bezeichnet ein genus causae, außerdem die Argumentation, die Bekräftigung, oder in verdichteter Form das Oxymoron (s. u. Sp. 972); es ist t. t. in der Rhetorik u. in der Philosophie. – Der vorliegende Artikel behandelt nicht die Paradoxologie, die sich mehr oder weniger oberflächlichen oder belanglosen Themen widmet, wie dem ‚Lob des Rauchs u. des Staubs', ‚der Kahlheit', ‚der Zwiebel' usw. (zusammengestellt bei L. Cousin, Études sur Quintilien [Paris 1967] 192; L. Pernot, La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain 1 [ebd. 1993] 532f), oder ernsthafteren Themen wie bestimmten Naturerscheinungen oder geographischen Regionen (K. Ziegler, Art. Paradoxographoi: PW 18, 3 [1949] 1137/66).

A. Griechisch-Römisch. I. Rhetorik. a. Genus causae. Das genus p. (παράδοξον, admirabile) ist eines der fünf genera causarum (modi causarum, figurae controversarium oder materiarum), die von der Mehrzahl (plurimi) der Rhetoriker unterschieden werden (Cic. inv. 1, 20; Quint. inst. 4, 1, 40; Fortunat. rhet. 2, 13 [109 Halm; L. Calboli Montefusco (Hrsg.), Consulti Fortunatiani Ars rhetorica (Bologna 1979) 366/8]; Sulp. Vict. rhet. 7 [316 Halm]), neben dem honestum (ἔνδοξον), dem humile (ἄδοξον), dem anceps (ἀμφίδοξον) u. dem obscurum (δυσπαρακολούθητον). Die Rhetorica ad Herennium 1, 5, die nur vier nennt u. das genus obscurum übergeht, übersetzt παράδοξον mit turpe. Diese Bedeutungsverschiebung erklärt sich dadurch, dass der Autor admirabile / παράδοξον aus der Sicht des Anwalts u. dessen schwieriger Aufgabe interpretiert: Turpe genus intellegitur, cum aut honesta res oppugnatur aut defenditur turpis. In der Tat hat παράδοξος / admirabilis als t. t. zur Bezeichnung einer Kategorie von causae in der rhetorischen Literatur grundsätzlich negative Bedeutung. (Ps?)Aug. rhet. 17 (147 Halm) stellt die positive Bedeutung (bonae opinionis) des Begriffs im allgemeinen Sprachgebrauch (vulgo), zB. zur Bezeichnung von Siegen in sportlichen Wettbewerben, der negativen Bedeutung (opinionis malae, contra opinionem bonam) des rhetorischen Fachbegriffs gegenüber. Andere Rhetoriker werden noch deutlicher: Man spricht von einem genus ‚admirabile', weil man den Anwalt ‚bewundert', der die Vertretung der causa übernimmt, obwohl dieses Wagnis ‚angesichts der Schwere der Anschuldigung' (ob magnitudinem criminis; vgl. Mar. Victorin. rhet. 1, 15 [196 Halm]; Sulp. Vict. rhet. 7 [316 H.]; Excerpta ex Grilli comm. 20 [600 H.]) nicht zu erwarten gewesen wäre. Ein Fall gehört dann zum genus paradoxum, wenn die Zuhörer schlechte Verständnisvoraussetzungen mitbringen (Cic. inv. 1, 20), wenn der Fall nicht der allgemeinen Erwartung entspricht (Quint. inst. 4, 1, 40) oder wenn er in einem schlechten Licht steht ([Ps?]Aug. rhet. 17 [147 H.]). Deshalb muss beim genus paradoxum von den drei Funktionen des Exordiums (benevolentia, adtentio, docilitas) die Sorgfalt vor allem der benevolentia gelten; in besonders schwierigen Fällen muss die insinuatio (ἔφοδος) zu Hilfe genommen wer-

den (Definition der insinuatio Fortunat. rhet. 2, 13f [109 H.; Calboli Montefusco aO. 368/70]: subdolum principium, quo occultius inrepimus in animum iudicis. Daher gilt: in admirabili genere causae, si non omnino infesti auditores erunt, principio [= προοιμίῳ] benivolentiam comparare licebit; sin erunt vehementer abalienati, confugere necesse erit ad insinuationem [Cic. inv. 1, 21; vgl. Rhet. Her. 1, 4, 6; Quint. inst. 4, 1, 42; Sulp. Vict. rhet. 7 (316 H.) u. ö.]).

b. Argument u. Gedankenfigur. Wenn sich für die antike Rhetorik das Argument auf die inventio u. die Form auf die elocutio bezieht, genauer auf den ornatus, sollte diese Zuordnung nicht oberflächlich u. formalistisch aufgefasst werden. Jeder Redeschmuck u. besonders die Gedankenfiguren dienen dazu, den Richter u. das Auditorium zu beeinflussen u. zu überzeugen. Quint. inst. 8, 5, 10 erwähnt, dass das Enthymem nicht nur als Beweismittel (ad probationem), sondern auch als Redeschmuck (ad ornatum) verwendet wird. Das Enthymem, der ‚rhetorische Syllogismus' (ebd. 5, 10, 3), ein Syllogismus aus Wahrscheinlichem u. aus Zeichen (ἐξ εἰκότων καὶ ἐκ σημείων [Aristot. rhet. 1, 2, 1357a 32]), ist die rhetorische Entsprechung zum dialektischen Syllogismus. – Die Handbücher der Rhetorik behandeln das paradoxe Argument nicht gesondert; es gibt lediglich vereinzelte Hinweise auf seine Verwendung in bestimmten Teilen der Rede. Unerwartete Argumente (τὰ παράδοξα ἐπιχειρήματα) sollen nach dem Exordium eingesetzt werden (Longin. frg. 48 [189/208 Patillon]); sie tragen zur Akzeptanz der Darstellung bei (Cic. part. orat. 32: suavis narratio est quae habet admirationes, exspectationes, exitus inopinatos; vgl. Quint. inst. 4, 2, 107). Unter den Anwendungen demonstrativer Enthymeme (τὰ δεικτικὰ ἐνθυμήματα) ist ein Enthymem, das eine der Prämisse entgegengesetzte Folgerung zieht (zB. indem es den Widerspruch zwischen der Behauptung u. dem Tun aufdeckt u. zeigt, dass das, was jemand tut, nicht übereinstimmt mit dem, was er behauptet, oder umgekehrt), ein besonders wirksames paradoxes Argument (Aristot. rhet. 2, 23, 1399a 33f); vgl. Schem. dian. 45 (76 Halm): παραπροσδόκημα est inopinatus exitus, id est cum aliud proponitur et aliud concluditur; Cassiod. in Ps. 17, 31 (CCL 97, 162): Quae figura dicitur paraprosdoxia, latine inpinatus exitus, cum aliud proponitur, aliud explicatur. – Sätze (γνῶμαι, sententiae), die der Darlegung (πίστις, argumentum) dienen, sowie Beispiele (παραδείγματα, exempla), die dem Redeschmuck (κατασκευή, ornatus) dienen, sind allen Arten von Reden gemeinsam: Wenn man ein P. vorträgt (ὅταν δὲ παράδοξον λέγῃς), sollte man möglichst eine kurze Rechtfertigung einfließen lassen, um den Vorwurf der Weitschweifigkeit (ἀδολεσχία) wie der Unglaubwürdigkeit (ἀπιστία) zu vermeiden (PsAristot. rhet. Alex. 11, 1430b 5/7; Aristot. rhet. 2, 21, 1394b 8; Rhet. Her. 4, 24f). Umgekehrt sollte man aufzeigen, dass die Aufstellungen der Gegenpartei paradox u. widersprüchlich sind (Aristot. rhet. 2, 23, 1399a 30/4; PsAristot. rhet. Alex. 26, 1443b 41/1444a 1). Die Verwendung von Exempla gehorcht den gleichen Regeln: Exempla, die der Erwartung widersprechen (τὰ μὴ κατὰ λόγον), rufen Misstrauen hervor; jedoch tragen besonders seltene u. paradoxe Ideen u. Handlungen (τὰ διανοήματα καὶ τῶν ἔργων τὰ σπανιώτατα καὶ παραδοξότατα) zur Erhabenheit (σεμνότης) der Rede bei, so zB. Xerxes, der versuchte, die beiden Ufer des Hellespont miteinander zu verbinden (PsAel. Aristid. ars rhet. 1, 6 [1, 104 Patillon]). – In ähnlicher Weise haben in der Dichtung manche paradoxen Elemente (παρὰ τὴν δόξαν) den Charakter des Staunenswerten (θαυμαστόν), der geeignet ist, Furcht u. Mitleid zu erregen (Aristot. poet. 9, 1452a 11f). Schließlich kann das P. in der communicatio (ἀνακοίνωσις) eingesetzt werden, die eine Art von gemeinsamer Überlegung der Anwesenden u. des Redners ist (Cic. de orat. 3, 204 = Quint. inst. 9, 1, 30), d. h. gemeinsam mit der Gegenpartei oder mit den Richtern (ebd. 9, 2, 20f), wenn der Redner etwas Unerwartetes äußert (9, 2, 23: παράδοξον id est inopinatum).

c. Oxymoron. Die verkürzte Formulierung des P. (‚die Kleinstform des P.') ist das Oxymoron (ein erst ab dem 4. Jh. nC. belegter Neologismus; vgl. H. J. Scheuer, Art. Oxymoron: HistWbRhet 6 [2003] 469/75; H. Büchner, Das Oxymoron in der griech. Dichtung von *Homer bis in die Zeit des Hellenismus mit einem Überblick über seine Entwicklung, Diss. Tübingen [1951]; R. Tessmer, Art. Oxymorus: ThesLL 9, 2 [1968/81] 1211). Wie die Etymologie (ὀξύς, μωρός) bereits nahelegt, handelt es sich dabei nicht um einen paradoxen Gedankengang oder eine pa-

radoxe Aussage, sondern um eine Verbindung von Worten (Hor. ars 46/8: in verbis ... serendis ... iunctura, doch sind die Interpreten sich über die Deutung dieser Stelle nicht einig), die nach den Regeln der Logik u. des Sprachgebrauchs eigentlich unvereinbar sind. – In der Literatur finden sich oft Komposita, die in sich Oxymora sind, wie zB. σπουδογέλοιος (Strab. 16, 2, 29; Diog. L. 9, 17); ὑψηλοτάπεινος καὶ μεγαλόμικρος (Philo Jos. 142). Das Oxymoron ist eine ‚provokativ-paradoxe Gestalt', die oft durch ein Spiel mit der Wortbedeutung verstärkt wird; die Komplexität von Gefühlen, Gedanken oder Realität bzw. ihre verborgene Einheit wird hinter scheinbarer Verschiedenheit angedeutet oder umschrieben. Diese besondere Form der Antithese wird in verschiedenen Zusammenhängen u. in unterschiedlicher Absicht verwendet: 1) Lebendige Beschreibung: Cic. Arat. frg. 33, 329 (185 Soubiran): obscurum lumen; frg. 30 (165 S.): obscura species stellarum; vgl. Liv. 37, 41, 3; Sen. nat. quaest. 7, 13, 1; Hor. ars 374: inter mensas symphonia discors; Sen. Thy. 994: nox se in noctem abdidit; Apul. met. 3, 22, 2: vigilians somniabar; 2) Politik: Aeschyl. Ag. 1142: νόμος ἄνομος; Eum. 457: πόλις ... ἄπολις (vgl. Plat. leg. 6, 766f); Cic. Catil. 1, 18: (patris) tacita loquitur; 1, 21: cum tacent, clamant; Phil. 1, 5: insepultam sepulturam; Lucan. 1, 98: concordia discors; 3) Psychologie: Il. 6, 484: δακρυόεν γελάσασα; Sophocl. Ai. 665: ἄδωρα δῶρα; Electr. 1154: μήτηρ ἀμήτωρ; Andoc. 1, 67: πίστις ἀπιστοτάτη; Ter. eun. 192: praesens absens; Hor. carm. 1, 34, 2: insaniens sapientia; Gell. 10, 11, 5 (Augustus): σπεῦδε βραδέως ... ut ad rem agendam simul adhiberetur et industriae celeritas et diligentiae tarditas; 4) Philosophie u. *Ethik: Hesiod. theog. 585: (Ζεὺς) τεῦξε καλὸν κακόν; Heraclit.: VS 22 B 62: ἀθάνατοι θνητοί; B 67: πόλεμος εἰρήνη (Aristot. metaph. 4, 3, 1005b 23 warf ihm vor, er habe das Prinzip des Widerspruchs geleugnet; vgl. G. O'Daly, Art. Heraklit: o. Bd. 14, 583/602, bes. 585f); Cic. fin. 2, 40: natus quasi mortalis deus (vgl. Quint. inst. 1, 10, 5); Philo vit. Moys. 1, 69: τὸ ἀσθενὲς δύναμίς ἐστιν; fug. et inv. 55: ζῶντες ἔνιοι τεθνήκασι καὶ τεθνηκότες ζῶσι; Hor. ep. 1, 12, 19: rerum concordia discors; Ovid. met. 1, 433: discors concordia fetibus apta; Aug. conf. 1, 6, 9: rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines; 5) Bibel u. Theologie: Jes. 5, 20 LXX: τὸ πονηρὸν καλὸν; 29, 18 LXX: ἀκούσονται κωφοί; Sir. 10, 25: ἐλεύθεροι λειτουργήσουσιν; Philo aetern. 84: ἀβίωτος βίος; Joh. 3, 15. 36; 4, 14 u. ö.: ζωὴ αἰώνιος (typisch für das Corpus Johanneum); Rom. 4, 18: παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν; 2 Cor. 12, 4: ἄρρητα (Vet. Lat.: ineffabilia, aber Vulg.: arcana) ῥήματα; 12, 9: δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ; Orig. in Ex. hom. 6, 1 (GCS Orig. 6, 191/3): glorificatus Dominus humiliter; Aug. conf. 1, 6, 7: vita mortalis, mors vitalis; 8, 8, 19: insaniebam salubriter et moriebar vitaliter; ep. 126, 7: libera servitus.

II. Philosophie. a. Vorbemerkung. P. u. Sophisma überschneiden sich häufig; beide sprechen einen Gedanken aus, der nicht den Erwartungen entspricht, u. beide zielen darauf ab, den Adressaten zu überraschen. Anders als das Sophisma (vgl. die ‚aristotelische' Definition top. 8, 11, 162a 16: σόφισμα ... συλλογισμὸς ἐριστικός; Sen. ep. 111, 1f: sophismata ... Cicero ... cavillationes vocat; Gell. 18, 13, 2: captiones, quae sophismata appellantur [zum aristotelischen Verständnis von P. vgl. Probst aO. (o. Sp. 968) 82f]) will das P. jedoch grundsätzlich nicht in die Irre führen. Das Sophisma ist eine absichtlich falsche Argumentation mit dem Anschein der Wahrheit, das P. eine Aussage, die mit den herrschenden Anschauungen kollidiert (Aristot. soph. el. 12, 173a 25 merkt jedoch an, dass ein P. nicht notwendig eine Minderheitsmeinung ist: Die von der Mehrheit geteilte Meinung kann in Bezug auf die der Weisen oder eines Weisen paradox sein). – Die sog. P. des Zenon v. Elea u. der Megariker (die zahlreiche Diskussionen unter den zeitgenössischen Logikern ausgelöst haben; vgl. Muller, Euboulidès) sind eigentlich Sophismata, derer sich die Eristik bedient (vgl. Diog. L. 2, 106: οἱ Μεγαρικοὶ ... ἐριστικοί). Aristoteles (phys. 6, 9, 239b 5/240a 18) widerlegt die vier Argumente (die Dichotomie [τὸ διχοτομεῖν], den ‚Achilleus' [ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς], den ‚Pfeil' [ὁ οἰστός], das ‚Stadion' [τὸ στάδιον]), mit deren Hilfe Zenon behauptete, der Beweis für die Bewegung sei unmöglich (ebd. 6, 9, 239b 5: Ζήνων δὲ παραλογίζεται). Soph. el. 24, 180b 2/7 bestreitet er die Eubulides v. Milet zugeschriebenen Argumente vom Schleier u. vom Lügner. Diogenes Laërtius (2, 108) nennt sieben Argumente: den Lügner (ὁ ψευδόμενος; vgl. Aristot. eth. Nic. 7, 3, 1146a 21f: ὁ σοφιστικὸς λόγος ψευδόμενος ἀπορία), den ‚versteckten

Menschen' (ὁ διαλανθάνων), die ,Elektra' (Ἠλέκτρα), den ,Schleier' (ὁ ἐγκεκαλυμμένος), den ,Kettenschluss' (ὁ σωρίτης), den ,Gehörnten' (ὁ κερατίνης) u. den ,Kahlkopf' (ὁ φαλακρός; vgl. Zeller 2, 1, 264f; Testimonien dieser Argumente gesammelt u. kommentiert bei Muller, Mégariques; Montoneri). – In den Sophistici elenchi untersucht Aristoteles die von den Sophisten verwendeten Widerlegungen, die jedoch nur scheinbare Widerlegungen (ἔλεγχοι) sind, im Gegensatz zu den ἀποδείξεις, Beweisführungen im eigentlichen Sinn. Hier zählt Aristoteles, der fünf Sophisten namentlich nennt (Antiphon, Protagoras, Lykophron, Thrasymachos u. Gorgias), sieben Standardformen auf, die der sophistische Frager anwendet, um den Befragten in einen Irrtum oder ein P. zu führen. Die beiden ersten führen sowohl zum Irrtum als auch zum P., die fünf folgenden zum P. im eigentlichen Sinne, wobei Aristoteles nicht zwischen παράδοξος u. ἄδοξος unterscheidet. Der wirksamste Weg zum P. ist die sechste Form (Aristot. soph. el. 12, 173a 8/18), die auf dem Gegensatz von Natur u. Gesetz beruht u. deren Bedeutung Kallikles in Platons Gorgias (482c/483a) betont hat: Der Fragesteller stellt das Naturgemäße der Aussage des Gesetzes entgegen, u. umgekehrt das dem Gesetz Konforme dem, was der Natur entspricht; in beiden Fällen gerät der Gesprächspartner in die Situation, mit einem P. zu antworten. Die Lösung stellt Aristoteles soph. el. 25, 180a 31 vor, wo er die Ja-Nein-Antworten verwirft (vgl. ebd. 12, 172b 18f: ἐάν τε ἐρωτώμενος φῇ ἢ ἀποφῇ τούτων τι), um sie durch zwei Betrachtungsweisen zu ersetzen: ,aus einer bestimmten Perspektive u. absolut' (25, 180a 28: τὸ μὲν πῇ τὸ δ' ἁπλῶς), so kann man zB. im Allgemeinen lügen, dabei aber in einem bestimmten Punkt die Wahrheit sagen.

b. Sokratische Paradoxa. Die Methode des Sokrates zielt stets darauf ab, die Menschen zur Selbsterkenntnis zu führen; diese Aufgabe ist schwierig, aber notwendig, denn die Menschen sind zu Unrecht davon überzeugt, sich selbst bereits zu kennen. Mit einer Mischung aus Dialektik, Maieutik u. Ironie gelingt es Sokrates, der vorgibt, nichts zu wissen (allerdings ausschließlich in Fragen der Ethik), aber mit seinen Freunden gemeinsam lernen zu wollen (geradezu ein Leitmotiv in den Dialogen Platons: apol. 21b. 23b; Euthyphr. 5a/c; Theaet. 151e u. ö.), eine Reihe von P. auszusagen, die in Wirklichkeit ein kohärentes u. einheitliches System bilden u. lediglich verschiedene Facetten ein u. derselben Lehre sind: Niemand tut willentlich Böses (Sokrates widerspricht dabei der allgemeinen Auffassung, vgl. Ovid. met. 7, 20f: video meliora proboque / deteriora sequor; vgl. Plat. Protag. 345de. 358cd; apol. 25d/26d; Men. 77b/78b); Tugend ist lehrbar, Wissen u. Weisheit sind eins (Plat. Lach. 194d; Gorg. 460bc u. ö.; Xen. mem. 3, 9, 4; 4, 6, 7; Aristot. eth. Nic. 6, 13, 1144b 17); die Tugend ist einzig u. vielfältig, die verschiedenen Tugenden unterscheiden sich nur durch den Inhalt dieses Wissens, das die Tugend ist (Plat. Protag. 329b. 349b/360e; Lach. 197e/199c; Gorg. 507a/c); Unwissen ist ein Übel, ja das größte der Übel (ebd. 458ab. 477b; Euthyd. 281e); man darf Ungerechtigkeit nicht mit Ungerechtigkeit vergelten, man soll lieber Unrecht erleiden als begehen (Plat. Gorg. 469a/477e. 506c/507e; vgl. schon Hesiod. op. 202/73); das größte Übel ist nicht der Tod, sondern mit dem Philosophieren aufzuhören (Plat. apol. 29f). – Anders als der platonische Sokrates gibt sich der Sokrates Xenophons niemals als unwissend in einer Frage der Ethik aus (Xen. mem. 1, 1, 16; vgl. ebd. 3, 9; 4, 6, 1) u. präsentiert sich als ein Meister der Erziehungskunst (1, 6, 13f; 4, 2, 40 u. ö.).

c. Stoische Paradoxa. (J. Schmidt, Art. Paradoxa: PW 18, 3 [1949] 1134/7; M. J. O'Brien, The Socratic paradoxes and the Greek mind [Chapel Hill 1967]; R. Sorabji, Time, creation, and the continuum [London 1983] 466, Reg. s. v. paradoxes; Probst aO. [o. Sp. 968] 81/4; G. Moretti, Art. Paradoxa Stoicorum: Dict. des philosophes antiques Suppl. [Paris 2003] 698/703.) Die stoischen P., die größtenteils auf Sokrates zurückgeführt wurden (Cic. ac. 2, 136: sunt enim Socratica pleraque mirabilia Stoicorum, quae παράδοξα nominantur), entsprechen thematisch den Übungen, die in der Akademie Platons praktiziert wurden (vgl. Plut. reg. et imp. apophth. 192B; apophth. Lacon. 220D). Auch wenn es zutrifft, dass, wie Aristoteles erinnert (soph. el. 12, 173a 30), jede philosophische Lehre etwas Paradoxes enthält, so ist doch die Menge paradoxer Formulierungen mit Sicherheit ein bestimmendes Merkmal der stoischen Ethik (Hekaton v. Rhodos, ein Schüler des Panaitios, schrieb eine Abhandlung Περὶ παραδόξων). Chrysipp räumt ein, dass ,das Übermaß an Prunk u. Schön-

heit, das der Weise aufwendet, dazu beiträgt, dass wir Erfundenes reden u. nicht etwas, das sich auf den Menschen u. die menschliche Natur bezieht' (SVF 3, 545). Aber die Stoiker betonen nachdrücklich, dass die παράδοξα weder παράνομα noch παράλογα seien (Zenon: ebd. 1, 281; Cleanth.: 1, 619). Cicero stellt in seinen Paradoxa Stoicorum sechs (oder sieben) dieser P. zusammen, ,die ihm als die Sokrates am nächsten kommenden u. wahrsten scheinen' (prooem. 4): Das moralisch Schöne ist das einzig Gute, Tugend genügt zum Glücklichsein, schlechte u. gute Handlungen sind gleich; wer nicht weise ist, lebt im Wahn (u. nur der Weise hat Anspruch auf das Bürgerrecht); nur der Weise ist frei; nur der Weise ist reich. Diese Aufzählung ist nicht erschöpfend (vgl. SVF 3, 146/64; M. Pohlenz, Die Stoa 2 [1949] 83f). Cicero übergeht gerade das zweifellos kennzeichnendste u. berühmteste stoische P.: Die plötzliche (ἄφνω, ἐξαίφνης) Metamorphose des Weisen, eine Theorie, die den Spott Plutarchs hervorruft (Stoic. absurd. poet. dic. 2, 1057F; 4, 1058B): ,der Weise der Stoiker, der noch gestern der Hässlichste u. Niedrigste war, hat sich heute, urplötzlich, in einen Besitzer der Tugend verwandelt ... Der, der am Morgen der Allerniedrigste war, ist am Abend der Allerbeste' (anders Plut. prof. virt. 3, 76B). Diese Verwandlung erklärt sich aus der Tatsache, dass es ,zwischen dem Laster u. der Tugend nichts gibt' (Cleanth.: SVF 1, 566). Tatsächlich haben die Stoiker jedoch sehr früh die Theorie des radikalen Gegensatzes (Diog. L. 7, 127: ein Stock ist entweder gerade oder krumm) auf den Menschen übertragen, speziell auf den Unterschied zwischen dem bereits vollkommenen Weisen u. dem noch nach Weisheit Strebenden. Hierzu führen sie Unterscheidungen u. Abstufungen ein, zB. zwischen dem ,Vorzuziehenden' (προηγμένα), dem ,nicht Vorzuziehenden' (ἀποπροηγμένα) u. dem ,Indifferenten' (ἀδιάφορα; vgl. Cic. fin. 3, 50f; SVF 3, 127/39); zwischen ,richtigen Taten' (κατορθώματα) u. ,zweckdienlichen' (καθήκοντα; vgl. Diog. L. 7, 108; SVF 1, 230); wiederum bei der Erklärung der Theorie von den ,Fortschreitenden' (προκόπτοντες, proficientes), einer Theorie, die der Älteren Stoa nicht gänzlich unbekannt ist, jedoch in der Mittleren Stoa (Poseidonios) u. bei Seneca (ep. 6, 1; 71, 36; 87, 5; 94, 36) besondere Bedeutung erlangt; u. allgemeiner, wenn die Bedeutung der praecepta betont wird (ebd. 94, bes. 94, 3: ex disciplina et exercitatione). – Bekannt ist die programmatische Ankündigung Ciceros parad. prooem. 4: Quae quia sunt admirabilia contraque opinionem (ab ipsis etiam παράδοξα appellantur), temptare volui possent ne proferri in lucem, id est in forum, et ita dici, ut probarentur. Die Unterscheidung zwischen dem Weisen u. dem nach Weisheit Strebenden bleibt indessen erhalten (Sen. ep. 35, 4; 72, 6; 75, 8; vit. beat. 24, 4f). Später löst *Epiktet einige Thesen auf, die auf viele Hörer paradox wirken könnten (τὸ δὲ φαινόμενον πολλοῖς ἐν τῷ τόπῳ παράδοξον: diss. 2, 1, 3. 5), indem er sich auf seine berühmte Unterscheidung zwischen ,dem, was in unserer Macht steht, u. dem, was nicht' beruft (τὰ ἐφ' ἡμῖν ... τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν: ebd. 3, 26, 35; ench. 1, 1; vgl. diss. 4, 1, 125/7. 173).

B. Jüdisch. I. Altes Testament. In der LXX (außer den apokryphen 3 u. 4 Macc.) ist παράδοξος nur sechsmal belegt: Zweimal in Übersetzungen aus dem Hebräischen (Judt. 13, 13 [hebr. Text nicht überliefert]; Vulg. 13, 15: speraverunt eam iam non esse venturam; Sir. 43, 25 [B]: τὰ παράδοξα [pelaʾot, ,Wunder' (Gesenius, HebrAramHdWbAT[18] 1052); vgl. P. C. Beentjes, The book of Ben Sira in Hebrew (Leiden 1997) 76] καὶ θαυμάσια ἔργα; Vulg. 43, 27: praeclara et mirabilia opera) u. viermal in auf Griechisch verfassten Schriften: a) Sap. 5, 2; 16, 17 (Vulg.: mirabile); 19, 5 (Vulg.: mirabiliter); besonders bemerkenswert ist ebd. 5, 2: ἐκστήσονται ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας (mirabuntur in subitatione insperatae salutis); das Wort P. könnte hier das hebr. peleʾ (,Wunder', ,Ungeheuer') wiedergeben, einen der Haupttermini der Qumranschriften (J. Conrad, Art. plʾ: ThWbAT 6 [1989] 569/83, bes. 582f; vgl. C. Larcher, Études sur le livre de la Sagesse [Paris 1969] 115); b) 2 Macc. 9, 24 Vulg.: contrarium.

II. Philon. a. Ethik. Der philonische Weise besitzt die gleichen paradoxen Eigenschaften wie der stoische Weise. Er allein ist reich, edel, mutig, frei usw. De sobrietate enthält eine Liste dieser P. (56/8), die sich in Philons ganzem Œuvre verstreut finden (vgl. Bréhier 255); Quod omnis probus liber sit widmet sich dem theoretischen u. praktischen Nachweis der Freiheit des Weisen. Doch *Mose, der ,König der Philosophen'

(vgl. Plat. resp. 5, 473d; SVF 3, 611/24), übertrifft in seiner Vollkommenheit das Ideal des stoischen Weisen, dessen sämtliche Qualitäten er im Übermaß unter Beweis stellt (ἐπιδεδειγμένος); seine Tugend ist ein Geschenk Gottes (γέρας; Philo vit. Moys. 1, 148; vgl. ebd. 2, 2. 66: φύσεως εὐμοιρίᾳ χρησάμενος; gig. 47f). Tatsächlich ist die Tugend weniger etwas Erworbenes, der Endpunkt einer anspruchsvollen Askese, die die Hindernisse auf dem Weg des moralischen Fortschritts überwindet, als vielmehr ein Geschenk, eine Gunst Gottes (leg. all. 1, 89; quod omn. prob. lib. 44).

b. Exegese. Philon widmet seine besondere Aufmerksamkeit denjenigen Situationen, Ereignissen u. Verhaltensweisen in der Bibel, die angeblich paradox bzw. schwierig zu interpretieren sind, was er seinerseits bestreitet (quod deus s. imm. 122: οὐ χαλεπὸν λύσεως εὐπορῆσαι; vgl. zB. quod det. pot. insid. 48 [Gen. 4, 8]; conf. ling. 31 [Dtn. 5, 31]. 38 [Ex. 19, 8; 24, 11]. 132 [Iudc. 8, 9]; somn. 2, 33 [Lev. 19, 9]. 136 [Gen. 37, 10]. 185 [Lev. 21, 12f; Gen. 18, 11]; congr. erud. gr. 3 [Gen. 17, 16]; quis rer. div. her. 95 [Gen. 15, 6]; post. Cain. 50 [Gen. 5, 17]). Besonders aufschlussreich ist die Passage quod deus s. imm. 122/39, in der Philon Gen. 16, 11 mithilfe dreier P. auslegt: Lev. 13, 15 (ἀντιταττόμενος τῷ εἰκότι καὶ συνήθει ... παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον); 13, 11/3 (παραδοξότατον νόμον); 14, 34/6 zusammen mit 1 Reg. 17, 10 (καίτοι τοὐναντίον εἰκὸς ἦν).

III. Rabbin. Judentum. Das Lehnwort paradoxos (in den Varianten pardoḵsos u. 'apardoḵsos) ist den hebr. u. aram. jüd. Quellen vermutlich bekannt (Levy, WbTalMidr 1, 149; 4, 102; vgl. S. Krauss, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud, Midrasch u. Targum 2 [1899] 114. 479; anders M. Jastrow, A dict. of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature [New York 1950] 100. 1215, wo stattdessen die den griech. Lemmata ἐπιδέξιος [,raffiniert'] u. περιδέξιος [,gewandt'] entsprechenden Lesarten 'epideḵsios u. perideḵsios vorgeschlagen werden; noch eine weitere Lesart, prdjḵws, ist in der späten Midraschslg. Jalqut Šim'oni [Gen. § 109; Sam. § 77] bezeugt). Es begegnet ausschließlich in der rabbin. Auslegungsliteratur (Gen. Rabbah 60 zu Gen. 24, 29 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 284]; Num. Rabbah 10 zu Num. 6, 2 [dt.: ebd. 4, 1, 218]; Ruth Rabbah 2, 1 zu Ruth 2, 1 [dt.: 3, 3, 32; nur an dieser Stelle nimmt Wünsches Übers. das Lehnwort wahr]), u. zwar im Rahmen einer mehrfach tradierten Überlieferung, die sich mit Laban (nach bibl. Erzählung Bruder von Rebecca u. Vater von Lea u. Rachel) bzw. mit der Deutung seines Namens befasst. Die Überlieferung setzt sich mit zwei formelhaften Wendungen auseinander, mit denen in der hebr. Bibel der *Name von Personen eingeführt wird. Dabei wird behauptet, dass eine Wendung auf die Frommen u. eine Wendung auf die Frevler zutrifft. Eine unerwartete Ausnahme dieser Regel wird als P. verstanden: ,Darauf wurde eingewandt, es heißt doch (Gen. 24, 29) 'sein Name war Laban': Rabbi Isaak sagte: 'das ist ein P." (zB. Num. Rabbah 10 zu Num. 6, 2 [dt.: Wünsche, BR 4, 1, 218]). Der in diesen Stellen offensichtlich vorhandene kontextuelle u. semantische Bezug auf etwas Sonderbares u. Überraschendes könnte für das vermutete Vorkommen des Lehnwortes paradoxos aussagekräftig sein.

C. Christlich. I. Neues Testament. Im NT ist παράδοξος hapax legomenon: Es charakterisiert die wunderbare Heilung eines Gelähmten (Lc. 5, 26: εἴδομεν παράδοξα [mirabilia] = Mc. 2, 12: οὕτως οὐδέποτε εἴδομεν [numquam sic vidimus]). Sonst werden die ,Wunder' als σημεῖον (signum), τέρας (portentum, prodigium), θαυμάσιον (mirabile, ostentum), δύναμις (virtus) oder, vor allem in Joh., als ἔργα (opera) bezeichnet. Τέρας wird niemals allein gebraucht, sondern in der Junktur σημεῖα καὶ τέρατα (Vulg.: signa et prodigia), zu der Paulus noch δύναμις (Vulg.: virtus) hinzufügt (Rom. 15, 19; 2 Cor. 12, 12 usw.). – Die Zurückhaltung der Übersetzer des AT u. der Autoren des NT gegenüber dem Terminus παράδοξος erklärt sich durch die Tatsache, dass er die Bedeutung ,göttliches Zeichen' nicht einschließt. Auch wenn das Wort selbst nur ausnahmsweise erscheint, bestimmen dennoch paradoxe Aussagen u. Geschehnisse die Struktur des AT u. mehr noch des NT. Neben den Wundererzählungen sind sie in Lehr- u. Mahnreden zu finden; die wichtigsten Stellen sind die Seligpreisungen (Mt. 5, 3/12; Lc. 6, 20/6), die Aussagen über die Torheit des Kreuzes (1 Cor. 1, 18/25) u. die Aufforderung zur Niedrigkeit (Mt. 23, 12; Lc. 14, 11; 18, 14). Im Titusbrief (1, 12) findet sich eine sarkastische Anspielung auf das listige Argument des Lügners (s. o. Sp. 974).

II. Patristik. a. Griechisch. Im Zusammenhang der Kritik an den P. der Griechen verwenden etwa *Origenes, *Clemens Alexandrinus u. *Eusebius v. Caes. (SVF 3, 554. 619. 668), anders als die Übersetzer des AT u. die ntl. Autoren, den Terminus P. offenbar ohne Bedenken, u. zwar zumeist als Charakterisierung von Aussagen des christl. Glaubens.

1. Justin. Tryphon nennt die Christologie ‚paradox' u. Justin (*Iustinus Martyr I) erkennt an, dass sie in der Tat so wirken könnte (dial. 48, 1f). Justin bemüht sich, ihm diese P. verständlich zu machen u. kündigt ihm Worte an, die ‚noch weit paradoxer sind' (ebd. 38, 2): Präexistenz des *Logos, Jungfrauengeburt, Berufung der Völker. Die *Juden haben ihre Undankbarkeit unter Beweis gestellt, indem sie alle P. u. Wunder, die die Geschichte Israels begleiteten, nicht verstanden (133, 1: τούτων καὶ πάντων τῶν τοιούτων παραδόξων καὶ θαυμαστῶν ὑμῖν γινομένων).

2. Origenes. Obwohl er die P. der Griechen kritisiert (in Joh. comm. 2, 16, 112 [GCS Orig. 4, 72f]; SVF 3, 544), ist Origenes sicherlich der christl. Autor, der den Terminus P. am häufigsten verwendet (bes. in c. Cels.; vgl. M. Borret: SC 277, 460). Das ganze Leben Jesu ist ‚paradox' u. bekundet die θεοῦ δύναμις (c. Cels. 2, 9): Seine Geburt, seine Taten u. Zeichen, die Flucht nach Ägypten, seine Auferstehung, seine Erscheinungen, die Verkündigung seiner Lehre usw. Im Sprachgebrauch des Origenes ist ‚P.' synonym mit ‚Wunder' (δύναμις erscheint bei ihm in dieser Bedeutung weit weniger häufig). Er macht sich diesen Terminus zu eigen u. spottet über die Widersprüchlichkeiten der Heiden: Einerseits setzen sie die Wunder (παράδοξα) Christi mit Fiktionen (πλάσματα) gleich, andererseits erkennen sie in den Erzählungen der Griechen ‚weder Unwahrscheinliches noch Fiktion' (ebd. 3, 27: οὔτε τερατεία οὔτε πλάσματα; vgl. 8, 45). – Im Johanneskomm. setzt Origenes dem stoischen P. von der Frömmigkeit u. Freiheit als ausschließlichen Privilegien des Weisen die ‚noch weit paradoxere' (παραδοξότερον) Wahrheit, wie sie sich in vielen Passagen der Hl. Schrift findet, nach der allein der Heilige Vernunft u. das Leben besitzt, entgegen (2, 16, 112 [GCS Orig. 4, 72f] zu Joh. 1, 4). Eine Stelle in c. Cels. ist besonders aufschlussreich für das Verständnis u. den Kontext der berühmten paradoxen Überlegungen Tertullians (carn. 5, 4f; s. u. Sp. 983): Origenes weist hier das von *Celsus angeführte Argument zurück, nach dem die Christen die von Christus erlittene Schande als einen ‚weiteren Grund zu glauben' betrachteten (Ταύτῃ καὶ μᾶλλον πίστευσον: c. Cels. 6, 10). Origenes' Tonfall zeigt, entgegen seiner Abrede, dass dieses ‚P.' sehr wohl ein Thema der Apologetik ist.

3. Clemens v. Alex. Clemens rezipiert die paradoxe Theorie der Stoiker vom Zusammenhang der Tugenden u. verwendet sie für die christl. Ethik (strom. 2, 45; 4, 163, 4 u. ö.; H.-J. Horn, Antakoluthie der Tugenden u. Einheit Gottes: JbAC 13 [1970] 20f).

4. Gregor v. Nyssa. Er greift mehrere παράδοξα (synonym mit θαύματα) auf, die für das Leben des Mose bedeutsam sind: Bei der Episode des brennenden Dornbuschs erleuchten die Strahlen des Lichts nicht nur seine Augen, sondern auch seine Ohren (vit. Moys. 1 [GregNyssOp 7, 1, 9]). Beim Auszug aus Ägypten (*Exodus) gelingt es Mose auf ‚paradoxe' Weise, in zweifacher Aktivität gleichzeitig sowohl äußerlich in gesprochenen Worten die Israeliten zu ermahnen u. zu ermuntern wie auch innerlich in seinem *Herzen zu Gott zu flehen (ebd. 1 [13f]). Auf ihrer Wanderung wird den Israeliten das *Manna auf ‚paradoxe' Weise gesandt (1 [17f]); die Wolkensäule gewährt ihnen unerwartete Hilfe (2 [70]). ‚Ich werde dich einsetzen auf dem Felsen' (Ex. 33, 22): Dies ist das größte P., dass Standfestigkeit u. Beweglichkeit dasselbe sind (vit. Moys. 2, 243 [GregNyssOp 7, 1, 118]). – Ein Kapitel seiner Schrift De virginitate ist dem P. der *Jungfräulichkeit in der Trinität gewidmet (2 [ebd. 8, 1, 253f]). Gregor (= PsBasil. ep. 38, 4 [1, 87 Courtonne]) unterstreicht in gleicher Weise das P. der Trinität durch Rückgriff auf Oxymora (τὸ αὐτὸ καὶ συνημμένον καὶ διακεκριμένον ... καινὴν καὶ παράδοξον διάκρισίν τε συνημμένην διακεκριμένην συνάφειαν). – In einer Anspielung auf die paradoxe ntl. Aufforderung zur Niedrigkeit (Mt. 23, 12; Lc. 14, 11; 18, 14; s. o. Sp. 980) bezeichnet er die *Demut der Kaiserin als ἡ ὑψηλὴ ταπεινοφροσύνη (or. fun. Placill.: GregNyssOp 9, 480; U. Gantz, Gregor v. Nyssa, Oratio consolatoria in Pulcheriam [1999] 115). Bemerkenswert ist, dass Gregor in De beatitudine den Terminus P. nicht verwendet.

5. Cyrill v. Alex. Die starke Betonung des P. kennzeichnet seine Christologie u. Trinitätslehre (M.-O. Boulnois, Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alex. [Paris 1994]). Das fleischgewordene Wort ist der einzige Fall, in dem es uns paradoxerweise (παραδόξως) gegeben ist, Gott zu sehen (Chr. un. 759b [SC 97, 452]); dank einer paradoxen Verbindung (παραδόξως συνδούμενος) zweier in sich vollständiger Elemente (ἀνθρωπότης καὶ θεότης) kann man Gott in einem Menschen sehen, gleichzeitig uns ähnlich u. Sohn des Vaters (inc. unigen. 694de [ebd. 240]); paradox (τὸ παράδοξον) ist die Tatsache, dass man die Herrlichkeit Gottes in der Unscheinbarkeit des Menschen sehen kann (Chr. un. 753b [ebd. 430]), wie auch die Worte Christi paradox sind, in denen er das Göttliche mit dem Menschlichen vermischt (παραδόξως τε ἅμα καὶ κεκραμένως ... λαλεῖ ... ὡς Θεός τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος: comm. in Joh. 9, 14, 16f [4, 466 Pusey]). – Wie Gregor v. Naz., der das P. (ὃ καὶ παράδοξον) der Trinität von der ‚einzigen Gottheit, getrennt in der Einheit u. vereinigt in der Trennung' (or. 28, 1 [SC 250, 102]) eingeführt hatte, u. Gregor v. Nyssa (s. oben) widmet sich Cyrill in der Reflexion über die Trinität besonders dem P. der Unterschiedenheit in der Einheit: ἡ μονὰς ἐν Τριάδι νοεῖται (in Joh. comm. 11, 17, 3 [4, 670 P.]).

b. Lateinisch. Der Begriff P. ist aus dem Vokabular der lat. christl. Autoren praktisch verbannt, sicherlich weil er einen irrationalen oder pejorativen Beigeschmack hat u. an die ‚P. der Griechen' erinnern könnte.

1. Tertullian. Das berühmte P. ‚credo quia absurdum', das Tertullian zugeschrieben wird, ist in Wirklichkeit die mittelalterl. Karikatur eines Zitats aus seiner Schrift De carne Christi (5, 4: Credibile est, quia ineptum est ... certum est, quia impossibile; H. Walther [Hrsg.], Proverbia sententiaeque Latinitatis medii aevi 2, 1 [1963] nr. 3707a). In dieser doppelten antithetischen Sentenz, deren Entstehung sich in seine früheren Schriften zurückverfolgen lässt u. die eine lange Entwicklung abschließt, setzt Tertullian zwei Sätze in direkte Beziehung (quia), die für gewöhnlich, jedoch nicht notwendigerweise, inkompatibel sind. Denn es ergibt sich, dass sich unwahrscheinliche Sachverhalte u. ihr Charakter der Unwahrscheinlichkeit selbst als Kriterium der Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit herausstellen. Tertullian wendet hier also das Enthymem des ἄπιστον - πιθανόν an (vgl. Aristot. rhet. 2, 23, 1400a 6/10. 24, 1402a 10/20), einen Gegensatz, den er als incertum - certum wiedergibt. Die Verkennung des rhetorischen Ursprungs u. Charakters der Stelle führt bei vielen Kommentatoren zu einer Fehlinterpretation. Zutreffender sieht J.-B. Pitra hier ein Beispiel der Wortmächtigkeit (ubertas) Tertullians (PL 1, 24). – Dennoch bleibt richtig, dass Tertullian, vor allem in seinen antihäretischen Schriften u. besonders in adv. Marc., auf weite Strecken antithetische Sätze (ohne je das Wort P. zu verwenden) entwickelt, auch indem er gegen den Häretiker dessen eigene ‚Antithesen' richtet (vgl. 2, 28, 1: adversus Marcionem antithesis aemulas faciam). Dabei lässt sich bei Tertullian sogar häufiger eine Annäherung u. ein Ausgleich der Gegensätze feststellen als die direkte Konfrontation; genuin paradoxe Denkfiguren sind bei ihm selten. Wenn ‚die Antithese die natürliche Form seines Denkens zu sein scheint' (Ch. Mohrmann, Études sur le latin des chrétiens 2 [Roma 1961] 244), dann ist nicht jede Antithese ein P. Die Welt, der Mensch u. Gott sind, auf unterschiedlichen Ebenen, jeweils Bilder der Harmonie der Gegensätze, die Gott selbst gewollt hat (vgl. adv. Marc. 1, 16, 2; 2, 12, 1; 4, 1, 1; R. Braun: SC 365, 301f: ‚La concordia discors'), genauer: Die ‚Gegensätze' werden aufgelöst in ihrer societas et conspiratio, allgemeiner in einer summa ratio, die diversitas wird aufgehoben im einzigen, selbigen Gott. – Die oft wiederholte Liste der ‚P. Tertulliani' von J. de Pamele (in seiner Ausgabe vJ. 1583), denen er jeweils eine Widerlegung zuordnet, ist eigentlich eine Sammlung tertullianischer Sätze, die als anfechtbar oder häretisch gelten.

2. Augustinus. Über Sokrates u. seine Methode urteilt er sehr differenziert (civ. D. 8, 3: dum omnia movet asserit destruit), wobei er in De rhetorica (wenn er der Autor ist) dem P. kritisch gegenübersteht. In der Tat verwendet Augustinus in seinen Schriften selten P. In ep. 104 an Nectarius (vJ. 409) weist er die stoische Lehre von der Gleichgültigkeit der schlechten Taten zurück (diese Kritik ist alt; vgl. Hor. sat. 1, 3, 96f) u. rät ihm, seinen Sohn Paradoxus, dessen Name ihm die Gelegenheit zu einem Wortspiel bietet, vor den P. der Stoiker zu beschützen: ne, quaeso, ista paradoxa Stoicorum sectanda

doceas Paradoxum tuum (ep. 104, 15). Im J. 415 kommt er in einem Brief an Hieronymus ausführlicher auf dieses Thema zu sprechen (ebd. 167). Bei der Kommentierung von Jac. 2, 10 (167, 1: quicumque enim totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus), einer Stelle, die contra omnem sensum generis humani die stoische Theorie vom Zusammenhang u. von der Gleichwertigkeit der Tugenden u. Laster wie auch deren Lehre vom plötzlichen u. augenblicklichen Übergang von der Unwissenheit zur Weisheit widerzuspiegeln scheint, erklärt Augustinus, wie dieser Vers zu verstehen sei: Niemand ist ohne Sünde (1 Joh. 1, 8; Jac. 3, 2), aber der Fortschritt in der Tugend verdrängt die Dunkelheit der Höhle (ep. 167, 13 = Plat. resp. 7, 514ab), ‚der eine sündigt mehr, der andere weniger ..., der Beste ist der, der am wenigsten sündigt' (ep. 167, 13 = Hor. sat. 1, 3, 68f); ‚die Fülle des Gesetzes ist die Liebe' (Rom. 13, 10); mit vollem Recht ist also der anzuklagen, der gegen die Liebe handelt, von der alles abhängt (ep. 167, 16).

3. Spätere Autoren. Nach Cassiodor (in Ps. 90, 9 [CCL 98, 833]) spricht man von P., quando exitus inopinatus vel non exspectatus ingeritur. Isidor v. Sevilla definiert: p. est, cum dicimus inopinatum aliquid accidisse (orig. 2, 21, 29; dabei nennt er Cic. Flacc. 1 als Beispiel für ein P.: cuius laudis praedicator esse debuerit, eius periculi deprecatorem esse).

I. BOCHET, Transcendance divine et paradoxe de la foi chrétienne. La polémique de Tertullien contre Marcion: RechScRel 96 (2008) 255/74. – E. BRÉHIER, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex.[3] = Études de philosophie médiévale 8 (Paris 1950). – M. CANTO-SPERBER (Hrsg.), Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon (ebd. 1991). – P. DOBLE, The paradox of salvation. Luke's theology of the cross = SocNTStud 87 (Cambridge 1996). – L.-A. DORION, Aristote. Les réfutations sophistiques. Introduction, traduction, commentaire = Histoire des doctrines de l'antiquité classique 18 (Paris 1995); Socrate (ebd. 2004). – G. R. EVANS, Augustine's Paradoxes: Christian faith and Greek philosophy in Late Antiquity, Festschr. G. C. Stead (Leiden 1993) 52/69. – J.-C. FREDOUILLE, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972) 326/37. – P. GEYER / R. HAGENBÜCHLE (Hrsg.), Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens = Stauffenburg Colloquium 21 (1992). – B. GLADIGOW, ‚Das Paradox macht Sinn'. Sinnkonstitution durch Paradoxien in der griech. Antike: Geyer / Hagenbüchle 195/208. – R. HAGENBÜCHLE, Was heißt ‚paradox'? Eine Standortbestimmung: ebd. 27/43. – G. HOTZE, Paradoxien bei Paulus. Unters. zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie = NtlAbh NF 33 (1997). – F. KRAFT, Die Paradoxie in der Bibel u. bei den Griechen als Voraussetzung für die Entfaltung der Glaubenslehren: Geyer / Hagenbüchle 247/72. – A. LEFÈVRE, Art. Miracle: DictB Suppl. 5 (1957) 1299/308. – E. LEFÈVRE, Die Bedeutung des Paradoxen in der röm. Lit.: Geyer / Hagenbüchle 209/46. – O. LUSCHNAT, Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa: Philol 102 (1958) 178/214. – L. MONTONERI, I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche = Symbolon 2 (Catania 1984). – R. MULLER (Hrsg.), Art. Euboulidès de Milet: Dict. des philosophes antiques 3 (Paris 2000) 245/8; Les Mégariques. Fragments et témoignages = Histoire des doctrines de l'antiquité classique 9 (ebd. 1985). – H. SCHRÖER, Das Paradox als Kategorie systematischer Theologie: Geyer / Hagenbüchle 61/70. – J. SIMON, Das philosophische P.: ebd. 45/60. – J.-M. VAN CANGH, Art. Miracle: Dict. encyclopédique de la Bible (Turnhout 1987) 833/46. – D. WINSTON, The Philonic Sage: Daat 11 (1983) 9/18 (hebr.). – J. WOLINSKI, Le paradoxe chrétien avant et après Nicée: Y.-M. Blanchard / G. Bady (Hrsg.), ‚De commencement en commencement'. Le renouveau patristique dans la théologie contemporaine (Paris 2009) 15/65.

Jean-Claude Fredouille † (Vorbemerkung. A. B.I/II. C; Übers. Gerhard Rexin) / Francesco Zanella (B.III).

Paränese s. Exemplum: o. Bd. 6, 1231/3; Furcht (Gottes): o. Bd. 8, 681f; Goldene Regel: o. Bd. 11, 936/8; Haustafel: o. Bd. 13, 1063/73.

Parakletos s. Gebet II: o. Bd. 9, 16f; Geist (Heiliger Geist): ebd. 509. 535; Gottesnamen (Gottesepitheta) IV: o. Bd. 11, 1274; Johannes-Evangelium: o. Bd. 18, 649.

Paraphrase.

A. Vorbemerkung. Mit παράφρασις (im Lat. als Fremdwort übernommen; Baer) wird in der antiken Rhetorik-Theorie (Roberts 5/36) eine rhetorische Technik bezeichnet, die bei unterschiedlichen literarischen Betätigungen Anwendung fand: im Schulunterricht, in der Ausbildung der Redner, bei der Interpretation philosophischer Werke u. bei der Vermittlung von Bibeltexten wie auch anderer christlicher Literatur an Gebildete. ‚Paraphrasieren' (παραφράζειν; vgl. Hermog. prog. 4; meth. 24) ist das Reden entlang einem ursprünglichen Text, der als Autorität im Hintergrund gegenwärtig ist. Bei der Bezeichnung der verwandten Betätigung des ‚Übersetzens' in eine andere Sprache (μεταβάλλειν; vgl. Joseph. ant. Iud. 1, 10) steht die Veränderung im Vordergrund; freilich sind die Grenzen der Bezeichnung fließend, wie μεταφράζειν zeigt, das ‚übersetzen' u. auch ‚paraphrasieren' bedeuten kann (Dion. Hal. Thuc. 45; Plut. vit. Cat. mai. 19; vit. Cic. 40), u. des Nonnos P. des *Johannes-Evangeliums wird mit μεταβολή betitelt, aber in den Codices als P. (Golega, Studien 6f) bezeichnet (*Nonnos v. Panopolis). Man erlaubte der P. breviare quaedam et exornare, allerdings salvo modo poetae sensu (Quint. inst. 1, 9, 2). Die Bewahrung des im ursprünglichen Text Gemeinten wird auch von anderen Theoretikern gefordert (Roberts 25); Joh. v. Sardes (9. Jh.; 64, 23/65, 2 Rabe) repräsentiert vorangehende Definitionen: παράφρασις δέ ἐστιν ἑρμηνείας ἀλλοίωσις τὴν αὐτὴν διάνοιαν φυλάττουσα (vgl. Hieron. in Jes. 64, 4f [CCL 73A, 734/6]). Allerdings wird man damit rechnen müssen, dass die Paraphrasten den Originaltext nicht (wie wir heute) historisch-kritisch lasen, sondern ihrem jeweiligen Textverständnis entsprechend. Außerdem bringt das erlaubte Kürzen u. Ausschmücken von selbst eine neue Gewichtung der Aussagen gegenüber dem Originaltext mit sich. Quintilian fordert (inst. 10, 5, 5) ja bei einer P. keine bloße interpretatio, Wiedergabe mit Worten gleicher Bedeutung (vgl. Rhet. Her. 4, 38; G. Achard, Rhétorique à Herennius. Texte et traduction [Paris 1989] zSt.; Fuhrmann 88), sondern Wettkampf u. Wetteifer um die gleichen Gedanken (circa eosdem sensus certamen atque aemulatio). Daher gehört zur P. wesentlich das Bewusstsein der Differenz, der Spannung zwischen dem ursprünglichen u. dem neuen paraphrasierenden Text, wie sich im Folgenden zeigen lässt (Roberts 219f).

B. Geschichte der Paraphrase im griech.-röm. Altertum u. Vergleich mit verwandten Textsorten. Einen grundlegenden, umfassenden u. detailreichen Überblick über P. bietet in verschiedenen Zusammenhängen Thraede 999/1006. 1022/32. Consolino 448 setzt sich damit kritisch auseinander; sie vollzieht eine strenge Prüfung von Texten, die als Bibel-P. in Frage kommen, auf ihre Zugehörigkeit zu traditionellen antiken Gattungen. Doch darf man bei den hier behandelten größeren Texten von Bibelepik sprechen, weil in ihnen das antike *Epos (vor allem Vergil) Vorbild ist. – Für die P. nun trifft Roberts 37/60 einleuchtende Unterscheidungen: Er lässt die ‚grammatische P.' am Anfang stehen; sie fand im Unterricht beim Grammatikos (Literaturlehrer) Anwendung (vgl. R. Kany, Art. Lehrer: o. Bd. 22, 1098f; *Erziehung). Hier wurden Dichtertexte zur Förderung ihres Verständnisses beim Schüler in engem Anschluss an die Inhalte der Dichtung in schlichte Prosa übersetzt, zu der die anspruchsvolle Dichtersprache in einer Spannung stand. Roberts (45/53) lässt dann die rhetorische P. folgen, bei der er ihre Anwendung im Rhetorikunterricht, im Rahmen der Progymnasmata (Kilian), von der im Literaturunterricht abhebt. Rhetoriker setzten ihren Stolz darein, einen Satz des Original-Textes in möglichst vielen Variationen (τρόποι, σχήματα, modi; Quint. inst. 10, 5, 9/11) wiedergeben zu können. Dabei stand der Original-Text zum Vergleich zur Verfügung u. sorgte für Spannung. Eine andere Weise, rhetorische Meisterschaft zu zeigen, bestand in der mit dem Original wetteifernden Wiedergabe (certamen atque aemulatio) eines längeren, auch

poetischen, Textabschnittes in Prosa, einer Übung, von der Augustinus (conf. 1, 27), klagend u. empört, berichtet. Anspruchsvoller ist die P. schwieriger Texte; sie soll interpretierend dem Leser das Verständnis erleichtern; wir kennen drei P. des Themistius (4. Jh.) von aristotelischen Schriften (Cacciatore). Künstlerisch ausgearbeitet sind die Bibel-P., mit denen wir uns im Folgenden besonders beschäftigen (zur literaturtheoretischen Diskussion über Bibel-P. vgl. Smolak u. Consolino). Obwohl rhetorische Abhandlungen nur Prosa-P. kennen, gibt es doch auch sonst poetische P. (Roberts 58/60. 70/2). – Der Unterschied zu den eng verwandten Textsorten der Übersetzung u. des *Cento liegt in dem Verhältnis des neu entstandenen Textes zum Original. Bei der P. ist das Original als Rivale im Hintergrund stets gegenwärtig, u. es besteht, wie oben beschrieben, immer eine Spannung, eine Rivalität, zwischen dem Original u. dem paraphrasierenden Text. Bei der Übersetzung dagegen beansprucht der neu entstandene Text, das Original in einer anderen Sprache vollgültig zu ersetzen. Anders beim Cento, dem literarischen Flickenteppich; hier verraten die Flicken das Original, von dem sie stammen (Hieron. ep. 53, 7 betrachtet den Cento der Proba als misslungen, weil in ihm die vergilischen Vorstellungen gegenüber den christl. Anschauungen überwiegen; vgl. R. Herzog, Faltonia Betitia Proba: ders. / P. L. Schmidt [Hrsg.], Hdb. der lat. Lit. 5 = HdbAltWiss 8, 5 [1989] 337/40). Typisch ist aber, dass wie in des *Ausonius Cento nuptialis, eine witzige Spannung zum neuen Thema entstehen kann; hier wird der Cento zur Parodie Vergils (McGill). Zu ihrem Verständnis ist die Kenntnis des Originals stets notwendig. Im Gegensatz zur P., die zur Treue gegenüber dem sensus des Originals verpflichtet ist, wird er im Cento verändert, wenn nicht verfälscht. – Bei anderen ähnlichen Textsorten tritt der originale Textzusammenhang fast völlig zurück, so beim *Florilegium u. der ihm verwandten Katene (U. Hagedorn / D. Hagedorn, Die älteren griech. Katenen zum Buch Hiob 1/4 = PTS 40. 48. 53. 59 [1994/2004]). Die *Epitome, eine selbständige verkürzte Neufassung eines ursprünglich umfassenderen originalen Werkes mit neuer Gliederung (wie die divinarum institutionum epitome des *Lactantius), u. die Periocha, die Inhaltsangaben, gegliedert nach dem Aufbau des Original-Werkes, bietet (wie die des Titus Livius), dienen in erster Linie der schnelleren Information des Lesers u. können die Lektüre des Originals uU. erübrigen. Beim *Kommentar, so wie ihn Servius vertritt, findet man sowohl gelehrte Einzelerklärungen als auch umfassendere Deutungszusammenhänge zu einem originalen Werk; der Kommentar dient der umfassenden Information, literarische Rivalität mit dem Original liegt ihm fern.

C. Griech. christl. Paraphrase. Zu ihren Vorläufern (Thraede 999f) gehört Gregorios Thaumaturgos (3. Jh.) mit seiner freien Metaphrasis des Predigers Salomo in Prosa, die er an die gesamte Kirche Gottes gerichtet sein lässt.

I. Eudokia. Aelia *Eudokia (gest. 460), Gemahlin des oström. Kaisers Theodosius II, hieß vor ihrer Taufe Athenais u. war in der traditionellen Literatur hochgebildet. Als Kaiserin verfasste sie u. a. ein episches Gedicht in drei Büchern über das *Martyrium des hl. Kyprianos v. Antiocheia; diese Confessio ist auch in Prosa erhalten, kann aber wegen deutlicher Abweichungen kaum Eudokias unmittelbare Vorlage für ihre P. gewesen sein; daher kann man sich über diese kein Urteil bilden. Über ein anderes Werk, ihre nicht erhaltene Metaphrasis Octateuchi, urteilte der Patriarch Photios (bibl. cod. 183 [2, 195f Henry]; 9. Jh.), sie habe zwar nicht eng die Wörter ausgetauscht, was manche loben, habe aber dem Inhalt (διάνοια), ihn weder erweiternd noch raffend, Gültigkeit verschafft (A. Ludwich, Eudociae Augustae, Procli, Lycii, Claudiani carminum Graecorum reliquiae [1897] 13f). Wir werden hier bei der Wörtlichkeit an des Hieronymus Urteil über Iuvencus u. bei dem Abheben auf die Treue gegenüber dem Inhalt an die P.definition von Quintilian u. Joh. v. Sardes erinnert.

II. Nonnos. *Nonnos' (um 450 nC.) μεταβολή des Joh.-Evangeliums ist eine P. mit griechischen Hexametern in 21 Büchern (ed. A. Scheindler, Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Ioannei [1881]; vgl. Golega, Studien; Thraede 1001/3). Der Begriff μεταβολή statt παράφρασις mag auf eine größere Freiheit der neuen Dichtung gegenüber dem Original hindeuten (ebd. 1001: ‚Nonnos wollte kein bloßer Paraphrast sein'). So verwendet er bei der Darstellung von Jesu Reinigung des Tempels (2, 70/88 [21f

Scheindler]) u. vom ungläubigen Thomas (20, 103/35 [217/9 Sch.]; Whitby 199/207) im Vergleich zum Evangelium zusätzlich viele Epitheta, die überwiegend nicht schmückend, sondern mit dem geschilderten Geschehen vernetzt sind, u. lässt mit deutlicher Freude am Grotesken Jesus bei der Tempelreinigung mit übermenschlicher Stärke die Händler- u. Geldwechslerstände umwälzen, stürzen u. schleudern, es herrscht eine gewaltige Bewegtheit (H. Gärtner / H. A. Gärtner, Die Reinigung des Tempels [Joh. 2, 13/7] bei Nonnos: Ithake, Festschr. J. Schäfer [2001] 265/9). – Zur Metabole des Nonnos gibt es noch eine Prosa-P. (Zumbo).

III. PsApollinarios. Die Metaphrasis Psalmorum des PsApollinarios, dem Bischof Apollinaris v. Laodicea (4. Jh.) zugeschrieben, ist wohl im 5. Jh. entstanden (ed. A. Ludwich, Apolinarii Metaphrasis Psalmorum [1912]; Golega, Psalter, bes. 25/44. 120. 169/77; Thraede 1003/6). Der Verf. bietet in engem Anschluss an Inhalt u. Stichenanordnung der LXX eine Wiedergabe in homerischen Hexametern. Ziel ist dabei, die Anmut davidischer Dichtung, die in der Prosa der LXX verlorengegangen war, wiederzugewinnen (protheor. 18f. 29/32 [Golega, Psalter 28. 30]). So steht dieser P.-Text in einer Rivalität zu seiner Vorlage.

D. Lat. Bibelepik. I. Iuvencus. Iuvencus (K. Thraede, Art. Iuvencus: o. Bd. 19, 881/906; ders. 1022f), ein span. Presbyter von hoher gesellschaftlicher Abkunft, steht in der lat. Literatur am Anfang der Bibelepik, der die P. als Technik dient, u. bietet daher gute Einblicke in die Eigenart dieser Dichtung. In den vier Büchern seiner Evangelia bringt er in engem Anschluss vor allem an das *Matthäus-Evangelium das Leben u. Wirken Jesu in Hexametern (ed. J. Huemer = CSEL 24 [Wien 1891]; Thraede 1022f). In der Praefatio wird mit den Worten honos virtutis, fama, laudes u. gloria die heidn. Form der Unsterblichkeit der von *Homer u. Vergil besungenen Helden wie auch die der Dichter selbst angesprochen, aber zurückgewiesen einmal in Bezug auf ihren Inhalt mit dem Vorwurf ihrer Lügenhaftigkeit u. geschichtlich mit dem zu erwartenden, verzehrenden Weltenbrand im Jüngsten Gericht. Er vergisst dabei allerdings Vergil, sein poetisches Vorbild u. seinen Rivalen, nicht; seine Bitte, der Hl. Geist möge seinen Sinn mit dem reinen Strom des süßen *Jordans befeuchten, soll an die dulcedo Maronis vom Flusse Mincius (1, 10 [CSEL 24, 1]) erinnern u. fordert zum Vergleich auf. In seiner Sphragis (4, 802/12 [145f]) spricht nun Iuvencus (4, 804f [145]) von der divinae gloria legis, d. h. von der Würde (*gloria hat hier die Bedeutung der atl. δόξα), Autorität der Hl. Schrift. Dazu stimmt, dass Hieron. ep. 70, 5, 3 von der maiestas evangelii spricht u. (vir. ill. 84 [190/2 Ceresa-Gastaldo]: quattuor Evangelia hexametris versibus paene ad verbum transferens) Iuvencus wegen seiner Treue in der Wiedergabe der Evangelien lobt. Dieses Lob weist auf einen neuen Sachverhalt bei der Bibelepik des Iuvencus hin. Zu der oben erwähnten Spannung im ästhetischen Bereich zwischen Original u. paraphrasierendem Text kommt die theologische Verantwortung des Paraphrasten gegenüber der Autorität von Gottes Wort, da ja nach 2 Tim. 3, 16 gilt: ‚Jede von Gottes Geist eingegebene (θεόπνευστος) Schrift ist auch nütze zur Lehre, zur Überführung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit'. Diese Autorität meint Iuvencus 4, 804 (145) mit divinae gloria legis. Die daraus erwachsende Aufgabe nimmt er sehr ernst, indem er die Gerechtigkeit als Ziel christlichen Lebens hervorhebt (1, 679. 707 [36f] u. ö.). Denn die traditionell mit der P. verbundene Forderung, den sensus (‚Sinngehalt') des Originals getreulich wiederzugeben, ist für den Bibelepiker in besonderem Maße verpflichtend. Anders bei den paganen Epikern: Vergil trägt keine Botschaft Homers vor, sondern er benutzt ihn für seine eigene Botschaft von Rom u. Römertum. – Wir können bei Iuvencus mit Recht von Bibelepik sprechen, weil er epische Elemente (das sind die ornamenta [4, 805 (146)]) verwendet: epische Wörter, Diktion u. Gestaltung besonders von Naturereignissen, wie zB. dem Seesturm (2, 25/42 [42f]; Green, Epics 62f; ders., Birth 135/71; *Meer). Diese Aufwertung traditioneller heidnischer *Bildung passt dazu, dass in den folgenden Versen der Sphragis (4, 806/12 [146]) Kaiser Konstantin u. damit die politische Situation ins Spiel kommen. In Vers 806 leitet Iuvencus das Gelingen seiner Dichtung sowohl von der pax Christi ab wie von der pax saecli, die dem Kaiser verdankt wird. Konstantin war ja an einem Hervortreten des Christl. als Bildung interessiert (M. Hose, Konstantin u. die Lit.: Gymn 114 [2007] 535/58). Das Röm. Reich verstand

sich, wie bekannt, als Hort der Bildung (H. A. Gärtner, Art. Imperium Romanum: o. Bd. 17, 1155; *Enkyklios Paideia). Durch die Bildung fühlten sich die führenden Schichten (sie sind das Publikum des Iuvencus) mit dem Imperium verbunden u. konnten dies jetzt auch als Christen. Dieselbe Tendenz wie Iuvencus vertrat auch Konstantins Hofrhetoriker Laktanz immer wieder (Walter, bes. 328/32).

II. Paraphrasen in der 2. H. des 4. Jh. Zwischen dem Werk des Iuvencus u. dem Carmen wie dem Opus paschale des Sedulius klafft eine Lücke von mindestens 100 Jahren, weshalb Herzog 166f von einer Sackgasse sprach, in der das paraphrastische Programm des Iuvencus steckengeblieben sei. Dagegen sieht Green (Epics 143/53) mit Recht den Grund für die lange Pause der Bibelepik in äußeren Umständen: Kaiser *Iulianus veränderte trotz seiner nur kurzen Herrschaft (361/63) das Verhältnis der Christen zur klass. Bildung deutlich. Iuvencus hatte das NT in die Sprache der Gebildeten gekleidet, u. Kaiser Konstantin begrüßte diese Annäherung der Christen an die Bildungstradition des Reiches (Hose aO.). Kaiser Julian dagegen wies mit seinem Verbot, christliche Lehrer sollten nicht mehr arbeiten dürfen, da ja dem Unterricht die traditionellen heidn. Texte zugrunde lagen, die Christen von der traditionellen Bildung ab, eine Maßnahme, die der Tendenz des Iuvencus genau entgegenstand (Cod. Theod. 13, 3, 5 vJ. 362; vgl. A. Lippold, Art. Iulianus I: o. Bd. 19, 458f). Bei den Christen wurden nun verständlicherweise die alten Bedenken gegen die heidn. Bildung wieder stärker. Jedoch kamen die begabtesten Vertreter der christl. Literatur nicht ohne die traditionelle heidn. Bildung aus, wie *Hieronymus in seiner bekannten Epistel 22 zeigt. In der Folgezeit benutzten christliche Autoren den Formenschatz des klass. Erbes weithin. *Paulinus v. Nola setzte sich zwar schroff von seinem Lehrer Ausonius ab, hielt sich aber in seiner Dichtung an die formale Tradition. Er paraphrasierte in seinen Gedichten 7/9 (CSEL 30, 18/23) die Psalmen 1, 2 u. 137 (136) u. gestaltete sein ‚Lob Johannes d. T.' (carm. 6 [CSEL 30, 7/18]) weitgehend als P. von Lc. 1, 1/80, so dass man darin ein Verbindungsstück zwischen den P. des Iuvencus u. des Sedulius sehen konnte. Auch Prudentius bereitete Sedulius den Weg u. a. mit seinem Hymnus Omnis horae (cath. 9 [CCL 126, 47/52]); in ihm besingt er in trochäischem Maß die Wunder Christi (Green, Epics 147/9). – Inzwischen hatte sich die politische Situation der Christen grundlegend zu ihren Gunsten geändert. Seit Kaiser Theodosius war das Christentum geförderte Staatsreligion, u. die heidn. Kulte waren verboten (*Heidenverfolgung).

III. Sedulius. Im Carmen paschale (ed. V. Panagl = CSEL 10^2 [Wien 2007]) bietet Sedulius im Buch 1 ein weites Vorwort: die Begründung seines Werkes; Buch 2 u. 5 sind mehr biographisch, Christi Geburt, seinem Sterben u. Auferstehen gewidmet; die Bücher 3 u. 4 aber sind als eine Kette von Wundern, die Christus vollbrachte, gestaltet. Dem Carmen paschale hat Sedulius einen Brief an den Presbyter Macedonius vorangestellt (CSEL 10^2, 1/13); aus ihm lernen wir repräsentativ sein Publikum kennen: Es sind Kirchenleute. Sedulius schreibt zur Belehrung von Christen. Es geht nicht mehr, wie bei Iuvencus, um den Nachweis, dass Christentum auch Bildung sein kann, sondern um die Freude am rechten Glauben; Bibelkenntnisse werden vorausgesetzt. Das Werk des Sedulius ist bestimmt vom Streben nach theologischer Interpretation, von *Exegese (III [NT u. Alte Kirche]), u. kann dem Wesen eines Kommentars nahekommen (Green, Epics 227; ders., Birth 135/71). Die traditionell mit der P. verbundene Forderung, den sensus treu zu bewahren, wird angesichts in dieser Zeit erweiterter theologischer Diskussion auf diese neue Weise erfüllt. Sedulius fügt Zitate, vor allem aus den Psalmen, ein, deutet Bibelstellen mithilfe der Annahme des mehrfachen Schriftsinnes, er lässt Anregungen aus den Schriften des *Ambrosius, *Augustinus u. Hieronymus einfließen, vor allem hebt er die Gottheit Christi (carm. pasch. 3, 57f [CSEL 10^2, 68f]) hervor u. lässt Christi göttliche Natur von seiner menschlichen nur bedeckt u. verhüllt sein (ebd. 4, 97. 267/9 [97. 109]), womit er auch gegen Arius u. Nestorius Stellung bezieht. Sedulius erweitert so den Abstand zwischen ursprünglichem u. neu entstandenem Text. Trotzdem kann man auch bei Sedulius von P. sprechen, denn wenn er sich auch von dem paene ad verbum entfernt, bemüht er sich doch, den Inhalt seinem Ermessen nach zuverlässig, ihn noch genauer erschließend, seinen Lesern zu vermitteln. – Seinem Carmen

paschale lässt Sedulius eine Prosafassung, das Opus paschale, folgen u. begründet dies in seinem zweiten Brief an Macedonius mit der Forderung seines Gönners (ep. 2 [CSEL 10^2, 171, 4f]; Roberts 79/84; Green, Epics 154/61), sein carmen ‚in rhetorisch gestaltete Prosa zu übertragen‘ (in rhetoricum transferre sermonem). Dabei verteidigt er sich gegen mögliche Kritiker, die ihm Erweiterungen im Prosatext im Vergleich zum früheren Gedicht vorwerfen könnten, mit dem Hinweis auf Erweiterungen in den zweiten u. dritten Ausgaben des Hermogenianus u. *Origenes u. dann mit dem Argument des Inhaltsreichtums der Bibel (ep. 2 [172, 10/173, 4]). Deshalb träfe der Vorwurf (ebd. [172, 5]), ‚die Zuverlässigkeit der Übertragung sei verdorben‘ (fidem translationis esse corruptam), ihn nicht. Mit Recht bezweifelt nun hier Green (Epics 160), dass es sich bei diesen Worten um einen ‚technischen Begriff von weiterer theoretischer Bedeutung‘ (für die P.) handeln könne. Wirklich ist translatio nur der substantivische Ausdruck von transferre in der Forderung des Gönners (ep. 2 [171, 5]). – Erweiterungen hätten übrigens nicht gegen die Regeln der P. verstoßen.

IV. Paraphrasen des AT. Heptateuch-Dichter, Claudius Marius Victorius u. Alcimus Ecdicius Avitus. Für diese P. des AT gilt: Da die Christen im AT Hinweise auf Christus sahen, ist der P. des AT, im Hinblick auf den sensus, diese neue Deutung u. mit ihr eine größere Freiheit gegenüber dem originalen Wortlaut vorgegeben, ohne dass freilich die generelle Autorität des Bibeltextes eingeschränkt werden darf (Roberts 181/213). Von dem anonymen Autor (aus dem 1. Viertel des 5. Jh.) der P. des Heptateuch (5 Bücher Mose, Josua u. Richter), die R. Peiper (CSEL 23 [Wien 1891]) einem Cyprian zugeschrieben hatte, waren ursprünglich sogar alle Geschichtsbücher des AT als P. für ein gebildetes Publikum bearbeitet worden. In seinem Verhältnis zum originalen Bibeltext ähnelt er Iuvencus, obwohl er noch stärker Erzähler ist (Roberts 96). – Sein Zeitgenosse Claudius Marius Victorius, ein Rhetor aus *Marseille, widmete sein Werk Alethia (ed. P. F. Hovingh = CCL 128 [Turnhout 1960]) mit didaktischer Zielsetzung seinem Sohn. Da er theologische Exegese mit einfließen ließ, finden sich in seiner Alethia oft interpretierende Erweiterungen, so dass Gennadius (vir. ill. 61 [TU 14, 1, 81f]) schreiben konnte: commentatus est in Genesin; doch Victorius beschreibt aleth. 1, 144/6 (CCL 128, 134f) seine Arbeit mit den für die P. typischen Vorgehensweisen: Abkürzung, Auslassung, Umsetzung. Trotzdem bemüht er sich, den Inhalt des Originals (wie er ihn verstand) wiederzugeben (Herzog LIV/LVI. 58f; Thraede 1028f; Roberts 92/9. 182/6; Green, Epics 151f). – Zu den atl. Bibeldichtern gehört auch Alcimus Ecdicius Avitus; er stammte aus einer hochangesehenen gallo-röm. Familie; sein Vater war Senator u. Bischof von Vienne; der Sohn erreichte dasselbe geistliche Amt. Sein Werk De spiritalis historiae gestis (ed. N. Hecquet-Noti = SC 444. 492 [Paris 1999/2005]), das Ende des 5. Jh. entstand, bietet in fünf Büchern alttestamentliche P.; Avitus verlässt nach drei Büchern (Gen. 1/3: Schöpfungsgesch. bis zur Vertreibung aus dem Paradies) den Erzählzusammenhang des AT u. bringt in Buch 4 die Sintflut (ebd.? 6/9, 17) u. in Buch 5 den Exodus aus *Aegypten durchs Rote Meer (Ex. 5/15, 21; *Durchzug durch das Rote Meer). So sind, wie er selbst 5, 709/14 (SC 492, 234/6) schreibt, die ersten drei Bücher bestimmt vom Sündenfall, Buch 4 u. 5 von der Erlösung durch die Taufe: eine soteriologische Deutung (Roberts 99/104. 193/8). Mit seinem stark selektiven Vorgehen dehnt Avitus freilich den Begriff der P. sehr stark aus; er erfüllt in der Gestaltung am ehesten die Normen der Gattung Epos (ebd. 225; Hecquet-Noti aO. 444, 51/73).

V. Arator. (K. Thraede, Art. Arator: RAC Suppl. 1, 553/73; ders. 1024/6.) Über das Publikum von Arators Bibeldichtung sind wir sehr gut unterrichtet. Seine Historia Apostolica (ed. A. P. Orbán = CCL 130 [Turnhout 2006]) ist Papst Vigilius gewidmet u. wurde ihm auszugsweise vorgetragen; auf Betreiben hoher kirchlicher Kreise ließ dann der Papst im April u. Mai dJ. 544 eine Dichterlesung an vier Tagen vor S. Pietro in vincoli stattfinden, bei der Arator großen *Beifall erntete (Green, Epics 251/3). Die Zuhörer, Kleriker, Adlige, Volk, dürften in ihrer Gesinnung die Gesellschaft der Stadt Rom repräsentiert haben, die dem Rombild Papst *Leos d. Gr. entspricht (Gärtner aO. [o. Sp. 993] 1192): Rom, der hl. Sitz Petri, gebietet durch die pax Christiana über den orbis terrarum. Arators Historia Apostolica bietet neben den P. von Episoden (Green, Epics

278) aus der Tätigkeit der Apostel Petrus u. Paulus theologische Erörterungen, die Green (ebd. 283. 298/321) den Begriff verengend als Exegese bezeichnet hat (auch die erzählenden Partien bieten Deutung u. damit Exegese), die man wohl besser als *Kommentare ansieht. Diese Erweiterungen, die allegorische Deutungen bieten, können deutlich abgesetzt werden (ebd. 300/6). Sie werden aber durch das traditionell der P. beigegebene Gebot der Treue gegenüber dem sensus, dem Sinngehalt des Originals, seiner vollständigen Erschließung, gerechtfertigt. Das geht aus seinen Äußerungen über sein poetisches Schaffen ad Vigil. 20/2 (CCL 130, 214) hervor: Historiamque sequens carmina vera loquar. | Alternis reserabo modis quod littera pandit | et res si qua mihi mystica corde datur. Arator will die Apostelgeschichte in wahrer Dichtung erzählen (ein Topos: gegen die heidn. lügenhaften mythologischen Darstellungen) u. will in zwei abwechselnden Darstellungsarten (das sind die modi, von denen Quint. inst. 10, 5, 7 als Ergebnisse der P. spricht) den Literalsinn u. die allegorische Deutung erschließen. Die allegorischen Partien sind also auch Ergebnisse der P. (Roberts 90f; anders Green, Epics 263). Durch seine Kommentare kann er sich für seine Botschaft, besonders über die religiöse Bedeutung Roms für die Welt u. die Rolle des *Petrus als Vorläufer des Papstes, auf die Autorität des Bibeltextes stützen (Schwind, Arator-Studien, bes. 224/33).

E. Ausblick. Das vielfältige Weiterleben der P. kann hier nur angedeutet werden: Die Bibel-P. in hexametrisch quantitierender Form erscheint zB. noch bei Beda Venerabilis (8. Jh.) in seinem Gedicht De die iudicii zum Thema des Jüngsten Gerichts (CCL 122, 439/44) u. bei Florus v. Lyon (9. Jh.) in seinen kurzen Evangelien-P. (MG Poet. aevi Carolini 2, 509/23; Kartschoke 239f. 245/53). Daneben setzt sich mehr u. mehr die rhythmische, silbenzählende P. durch (ebd. 269f). Mit Otfrids v. Weißenburg (9. Jh.) Bibeldichtung in der Volkssprache, dem Evangelienbuch, auch einer P., entsteht etwas Neues, wobei Otfrid auf der strukturellen u. formalen Ebene entscheidende Impulse von seinen lat. Vorgängern empfangen hat (ebd. 123. 290/339; Schwind, Otfrid). Die P. als fortlaufenden Kommentar finden wir bei Erasmus v. Rotterdam (1466-69/1536) in seinen lat. P. der bibl. Schriften, in denen er den sensus des NT wahren will (Augustijn 10).

C. Augustijn, Art. Erasmus: TRE 10 (1982) 1/18. – M. Baer, Art. paraphrasis: ThesLL 10, 1, 1 (1982/97) 313. – M. Bazil, Centones christiani. Métamorphoses d'une forme intertextuelle dans la poésie latine chrétienne de l'Antiquité tardive = Coll. des études Augustiniennes. Série Moyen-âge et temps modernes 47 (Paris 2009). – P. V. Cacciatore, La parafrasi di Temistio al secondo libro degli Analitici posteriori di Aristotele: C. Moreschini (Hrsg.), Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica (Napoli 1995) 389/95. – F. E. Consolino, Il senso di passato. Generi letterari e rapporti con la tradizione nella ‚parafrasi biblica' latina: I. Gualandrini / F. Conca / R. Passarella (Hrsg.), Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo (Milano 2005) 447/526. – M. Fuhrmann, Interpretatio. Notizen zur Wortgesch.: Sympotica, Festschr. F. Wieacker (1970) 80/110. – J. Golega, Der homerische Psalter. Stud. über die dem Apolinarios v. Laodikeia zugeschriebene Psalmen-P. = StudPatrByz 6 (1960); Stud. über die Evangeliendichtung des Nonnos v. Panopolis. Ein Beitrag zur Gesch. der Bibeldichtung im Altertum (Breslau 1930). – R. P. H. Green, Birth and transfiguration. Some gospel episodes in Juvencus and Sedulius: J. H. D. Scourfield (Hrsg.), Texts and culture in Late Antiquity. Inheritance, authority, and change (Swansea 2007) 135/71; Latin epics of the NT. Juvencus, Sedulius, Arator (Oxford 2006). – R. Herzog, Die Bibelepik der lat. Spätantike. Formgesch. einer erbaulichen Gattung = Theorie u. Gesch. der Lit. u. der Schönen Künste 37 (1975). – D. Kartschoke, Bibeldichtung. Stud. zur Gesch. der epischen Bibel-P. von Juvencus bis Otfrid v. Weißenburg (1975). – J. Kilian, Art. P.: HistWbRhet 6 (2003) 556/8. – W. Kirsch, Laudes Sanctorum. Gesch. der hagiographischen Versepik vom 4. bis 10. Jh. = Quellen u. Unters. zur lat. Philologie des MA 14 (2004). – S. McGill, Virgil recomposed. The mythological and secular centos in antiquity = American classical studies 45 (Oxford 2005). – M. Roberts, Biblical epic and rhetorical P. in Late Antiquity = Arca 16 (Liverpool 1985). – J. Schwind, Arator-Stud. = Hypomnemata 94 (1990); Otfrid v. Weißenburg u. die Tradition der lat. Bibeldichtung der Spätantike: R. Plate / A. Rapp (Hrsg.), Metamorphosen der Bibel = Vestigia Bibliae 24/25 (Bern 2004) 77/101. – K. Smolak, Die Bibeldichtung als ‚Verfehlte Gattung': F. Stella (Hrsg.), La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica (Firenze 2001) 15/29. – K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 983/1042. – J. Walter, Pagane Texte u. Wertvorstellungen bei Lactanz =

Hypomnemata 165 (2006). – M. WHITBY, The bible hellenized. Nonnus' p. of St John's gospel and ‚Eudokia's' homeric cento: Scourfield aO. 195/231. – A. ZUMBO, Per la fortuna della parafrasi di Nonno di Panopoli: Moreschini aO. 397/404.

Hans Armin Gärtner.

Parfum s. Balsam: o. Bd. 1, 1153/7; Lilie: o. Bd. 23, 151f.

Parmenianus von Karthago s. Donatismus: o. Bd. 4, 131.

Parmenides von Elea.

I. Person u. Werk. a. Leben. Die antiken Quellen bezeugen übereinstimmend den Namen ‚P., Sohn des Pyretos, aus Elea' (Parm.: VS 28 A 1 = Diog. L. 9, 21; VS 28 A 2 = Suda s. v. Παρμενείδης [4, 59 Adler]; VS 28 A 7 = Theophr. bei Alex. Aphrod. in Aristot. metaph. 1, 3, 984b 3 [CommAristotGr 1, 31]; Xenoph.: VS 21 A 31 = Simplic. in Aristot. phys. 1, 2 [ebd. 9, 22]; Epiph. expos. fid. 9, 14 [GCS Epiph. 3, 505]; nicht unwahrscheinlich ist die Schreibweise Παρμενείδης, die in einer eleatischen Inschrift des 1. Jh. nC. bezeugt ist [Παρμενείδης Πύρητος Οὐλιάδης φυσικός; F. Blass, P. oder Parmeneides: Geras. Abh. zur indogerm. Sprachgesch., Festschr. A. Fick (1903) 1/16; Οὐλιάδης ist wohl ein geschichtlicher u. kein symbolischer Gentilname, vgl. Zeller / Mondolfo / Reale 165/73; G. Rocca-Serra, Parménide chez Diogène Laërce: Aubenque 2, 256f; J. Robert / L. Robert, Bulletin épigraphique: RevÉtGr 78 (1965) 194; J. Benedum, Art. Uliades: PW Suppl. 14 (1974) 928f]). – Um das Leben des P. zu rekonstruieren, sind zunächst chronologische Unklarheiten zu beseitigen. Die ältesten Nachrichten bieten platonische Texte, die von einem Zusammentreffen zwischen einem ‚sehr alten' P. (65 Jahre alt) u. einem ‚sehr jungen' Sokrates in **Athen (II) berichten (Plat. Theaet. 183e = Parm.: VS 28 A 5; Plat. Soph. 217c/e; Parm. 127a). Aus den Lebensdaten des Sokrates (470/399) folgt, dass P. um ca. 515 geboren sein könnte, da er um ca. 450 vC. 65 Jahre alt war (Zweifel gab es jedoch schon in der Antike, vgl. Athen. dipnos. 11, 505F = VS 28 A 5). Eine alternative Datierung bezeugt Apollodoros, der feststellt, dass P. während der 69. Olympiade (504/501 vC.) ‚blühte'; dies deutet auf eine Geburt um 550 hin (auf diese Datierung stützt sich Diog. L. 9, 23 = VS 28 A 1 = FGrHist 244 F 341). – Diese Unstimmigkeiten können Zweifel an dem mutmaßlichen Kontakt zwischen P. u. den zeitgleichen Vorsokratikern aufkommen lassen (zur Diskussion um die jeweiligen Datierungen vgl. die Übersichten bei M. Untersteiner, Testimonianze e frammenti [Firenze 1958] 16/20; L. Tarán, P. [Princeton 1965] 3f; außerdem U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon [1920] 1, 512; 2, 222 u. Mansfeld 204/8, die eine Begegnung zwischen P. u. Sokrates bezweifeln). – Auch weitere Aspekte der parmenideischen Biographie bleiben ungeklärt. Seine in den Quellen genannte aristokratische Herkunft (VS 28 A 1) kann ohne Weiteres angenommen werden, steht aber in keinem Zusammenhang mit der Lehre der einheitlichen u. unbeweglichen Kugel oder mit der Geringschätzung der sich auf die sinnliche Wahrnehmung stützenden Meinung (VS 28 B 8, 43/5; 28 A 34). Eine bedeutende soziale Funktion schreibt erstmals Speusipp P. zu (Diog. L. 9, 23 = VS 28 A 1; vielleicht abhängig von Dikaiarch oder Demokrit? Vgl. auch Strab. 6, 1, 1; Plut. adv. Colot. 32, 1126A): P. tritt hier als Gesetzgeber in Elea auf (im parmenideischen Lehrgedicht fehlt zwar jeglicher Hinweis auf eine öffentliche Funktion des P., archäologische u. epigraphische Befunde scheinen aber ein politisches Wirken zu bestätigen; M. L. Gemelli Marciano, Die Vorsokratiker 2 [2009] 42/6). – Ungeklärt bleibt ebenso die Frage nach den philosophischen Traditionen, die die parmenideische Lehre beeinflussten, u. deren Beantwortung von der für die antike Doxographie typischen Tendenz abhängt, bestimmte Abfolgen zwischen den verschiedenen Philosophenschulen sowie innerhalb der einzelnen Schulen zu bilden (J. Mansfeld, Heresiography in context. Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy [Leiden 1992] 27/43). Die ausführlichste Abfolge griechischer Philoso-

phen findet sich in Diog. L. 1, 15 (Pythagoras, Telauges, Xenophanes, P., Zenon v. Elea, Leukipp, Demokrit; vgl. Clem. Alex. strom. 1, 64, 1/5 = Leucipp.: VS 67 A 4). Angesichts seines hohen Ansehens versuchten diverse philosophische Strömungen, P. für sich zu vereinnahmen. So wird er etwa als Pythagoreer bezeichnet (Nikomachos v. Gerasa [Procl. in Plat. Parm. 1, 619 (1, 2, 3f Luna / Segonds)]; durch *Iamblichus [vit. Pyth. 166] u. Phot. bibl. cod. 249 [7, 128 Henry] = VS 28 A 4 bis in den Platonismus der Renaissance überliefert); hierbei handelt es sich offenbar um eine alte Tradition, die schon Kallimachos als falsch zurückgewiesen hatte (Diog. L. 9, 23 = VS 28 A 1). P. soll Schüler des sonst unbekannten Philosophen Aminias gewesen sein (VS 27), der ihn in die pythagoreische Lehre einführte (VS 28 A 1; H. Diels, Parmenidea: Hermes 35 [1900] 198). Wie Wilamowitz, Gl. 2, 211 zeigt, spricht die Tatsache, dass sich im parmenideischen Lehrgedicht keinerlei Bezug auf die Unsterblichkeit der Seele bzw. auf die für die pythagoreische Lehre typische Metempsychose findet, gegen einen pythagoreischen Einfluss auf die eleatische Philosophie (Th. Fuhrer / A. Juckel, Art. Lehrdichtung: o. Bd. 22, 1044f). – Die in der Suda bezeugte Annahme, P. sei Schüler Anaximanders gewesen, stammt wahrscheinlich aus einer missverstandenen, von Diogenes überlieferten Anmerkung Theophrasts (Diog. L. 9, 21 = VS 28 A 1). Korrekter u. sicherlich älter sind die Nachrichten über einen direkten Einfluss der philosophischen Lehre des Xenophanes auf die eleatische Schule (vgl. Plat. Soph. 242d 5: ἐλεατικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον; Aristot. metaph. 1, 5, 986b 22 = VS 28 A 6; Diog. L. 9, 21 = ebd. A 1; Theophr. bei Alex. Aphrod. in Aristot. metaph. 1, 3, 984b 3 [CommAristotGr 1, 31] = A 7; Simplic. in Aristot. phys. [ebd. 9, 29] = ebd.; vgl. auch die Doxographie [ebd. A 22; Xenoph.: VS 21 A 36] u. die Suda [VS 28 A 2]; Mansfeld 197. 273). Obwohl einige antike Quellen tatsächlich auf eine Beziehung zwischen Xenophanes u. der Stadt Elea bzw. der eleatischen Schule hinweisen u. P. selbst anscheinend mit einigen Aspekten der philosophischen Lehre des Xenophanes vertraut war (dem ‚Einen' des Xenophanes [VS 21 A 1. 13]), ist zu beachten, dass der Schwerpunkt der parmenideischen Lehre auf dem Sein u. wohl nicht auf dessen Einheit liegt; daher ist nicht anzunehmen, dass P. ein Schüler des Xenophanes war.

b. Inhalt u. Lehre. Trotz der beiläufigen platonischen Bemerkung zur parmenideischen Lehre als πεζῇ καὶ κατὰ μέτρον (Plat. Soph. 237a; vgl. auch Suda s. v. Παρμενείδης [4, 59 Adler]) sind neben dem Lehrgedicht keine weiteren Werke des P. bezeugt bzw. überliefert; über das Gedicht selbst liegen nur spärliche u. strittige Informationen vor (vgl. Fuhrer / Juckel aO.). Erhalten ist zunächst der aus 32 Versen bestehende Prolog; der Inhalt der Fragmente lässt erschließen, dass das Gedicht in zwei Abschnitte, einen ontologischen u. einen naturphilosophischen, unterteilt war. Liegt vom ersten Abschnitt ein relativ großer Teil vor (78 Verse [Parm.: VS 28 B 2/9]), so sind es vom zweiten Abschnitt lediglich 40 Verse (ebd. B 10/9); das Verhältnis dieser Verse zum gesamten Gedicht kann nicht genau eingeschätzt werden (H. Diels, P. Lehrgedicht [1897] 63; P. Aubenque, Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide: ders. 2, 103 mit Lit.). Aufgrund der nur fragmentarischen Überlieferung des Primärtextes sind Beurteilung u. Interpretation des Gedichts, besonders hinsichtlich des Verhältnisses der beiden Abschnitte zueinander sowie der Einheitlichkeit des gesamten Werks, nur eingeschränkt möglich. Sehr strittig u. nicht sicher bestimmbar ist die Abfassungszeit des Gedichts. Wird P. in VS 28 B 1, 24 von der Göttin als Jüngling (κοῦρε) angesprochen, stellt er sich selbst in ebd. B 1, 3 als wissenden Mann (εἰδότα φῶτα) dar, was der Vorstellung eines jungen P. zu widersprechen scheint (für die Einschätzung des Gedichts als ein Jugendwerk Reinhardt 111f; aporetisch Bormann 69f). Deutlicher sind die Verbindungen des Lehrgedichts mit der vorhergehenden sowie zeitgleichen Dichtkunst (bes. der Lehrdichtung [Fuhrer / Juckel aO. 1044f; Mansfeld 1f. 222/73; Ruggiu 67/101; A. P. D. Mourelatos, The route of P. (New Haven 1970) 1/46]) samt ihren naturphilosophischen Zügen. Die erste auffällige Parallele betrifft den Titel (περὶ φύσεως; dazu Fuhrer / Juckel aO. 1044), de facto eine Gattungsangabe in der Tradition der vorhergehenden naturphilosophischen Werke, die auf den physikalischen Abschnitt des Lehrgedichts anspielt. Weiterhin lassen sich Ähnlichkeiten zwischen der Reise des P., mit der das Lehrgedicht beginnt, u. der des *Odys-

seus beobachten (B. Cassin, Le chant des Sirènes dans le poème de Parménide. Quelques remarques sur le fr. VIII, 26/33: Aubenque 2, 163/9): Von den Heliaden gelenkt, lässt sich der auf einem Wagen sitzende P. bis zum ‚Tor der Wege von Nacht u. Tag' fahren, wo er von einer Göttin empfangen wird. Das Ziel der Reise u. die Identität der Göttin sind unklar. Vermutlich handelt es sich um eine Himmelfahrt (C. Colpe, Art. Himmelfahrt: o. Bd. 15, 218; P. Habermehl, Art. Jenseits [Jenseitsvorstellungen]: o. Bd. 17, 520f), es kann aber auch an eine chthonische Reise gedacht werden (Bormann 58/64). Die Göttin wird mit Dike identifiziert (vgl. Theodrt. affect. 6, 13 [SC 57, 258]; Mansfeld 242/4. 261/72; H. D. Betz, Art. Gottmensch II [Griech.-röm. Antike u. Urchristentum]: o. Bd. 12, 259f); nach Proklos (in Parm. 640 [1, 2, 32 Luna / Segonds]) ist die Göttin mit der Nymphe Hypsipyle zu identifizieren (s. u. Sp. 1011; insgesamt bleibt die Göttin polymorph u. schwer bestimmbar). Jedenfalls wird im Gedicht offensichtlich, dass P. seine Kenntnisse erst durch diese überirdische Reise erwirbt, die als eine Art von *Ekstase oder eine göttliche Offenbarung verstanden werden kann (J. Haußleiter, Art. Erhebung des Herzens: o. Bd. 6, 1; G. Bertram, Art. Erhöhung: ebd. 30f). – In der Forschung führte die Zweiteilung des Gedichts zu verschiedenen Beurteilungen desselben. Nach F. Nietzsche, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (1873) 46f sind die beiden Abschnitte unabhängig voneinander entstanden u. von P. erst zu einem späteren Zeitpunkt zusammengeführt worden; andere verstanden den ersten Abschnitt als Darstellung der eigentlichen Lehre des P., während der zweite Teil der Widerlegung gegnerischer Thesen oder der Darlegung hypothetischer Lehren gedient haben könnte (A. Rey, La jeunesse de la science grecque [Paris 1933] 147/51); auch wurde der zweite, naturphilosophische Abschnitt des Gedichts als die eigentliche parmenideische Lehre identifiziert (G. Casertano, Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza [Napoli 1978] 12/31). Dagegen heben andere Autoren den ihrer Ansicht nach einheitlichen Charakter des Lehrgedichts besonders hervor (Mansfeld 272f; Ruggiu 115/8; Reinhardt 32/4; Bormann 122/30; bes. Reinhardt u. Bormann weisen auf die gnoseologische u. nicht ontologische Verbindung zwischen den zwei Abschnitten hin). Die von Diels / Kranz gebotene Rekonstruktion ordnet nach den metaphysischen Fragmenten (Parm.: VS 28 B 1/8) die Testimonien ein, denen die physikalischen (ebd. A 22/33), die kosmologischen (A 35/44; B 9/15) u. die anthropologischen Fragmente folgen (A 46/54; B 16/9). – Die Frage nach dem Verhältnis der beiden Abschnitte des Lehrgedichts zueinander ist grundlegend für die Interpretation des gesamten parmenideischen Denkens. Im metaphysischen Abschnitt wendet sich die Göttin in entschiedenem Ton an P.: Sie identifiziert das Sein als Prinzip der Realität (B 8), wobei sie seine Unteilbarkeit betont (B 8, 4) u. bekräftigt, dass allein über das Sein Denken u. Sagen möglich seien (B 6) u. dass dies der einzig mögliche Weg sei, die ungezeugte u. unzerstörbare Wesensart des Seins zu erkennen (B 8, 4). Im zweiten Teil werden *Licht (φάος) u. *Nacht (νύξ) als Prinzipien der Realität dargestellt (B 9); *Aristoteles u., ihm folgend, die Doxographie identifizieren Licht u. Nacht mit komplementären, jeweils zum Bereich des Seins u. des Nicht-Seins gehörenden Kategorien (zB. warm u. kalt, Feuer u. Erde usw.; Aristot. metaph. 1, 5, 986b 18 = Parm.: VS 28 A 24; vgl. auch Diog. L. 9, 21 = ebd. A 1: πῦρ καὶ γῆν; Aristot. gen. corr. 1, 3, 318b 6f; VS 28 A 33. 35; zur Forschungsgeschichte Ruggiu 19/22). Nach dem ontologischen Abschnitt wird den Testimonien zufolge die Einheit des Alls festgestellt, das von einem τεῖχος umgeben ist (vgl. die flammantia moenia mundi bei *Lucretius [1, 73]) u. in dem sich στεφάναι befinden, die Wärme u. Licht enthalten (VS 28 A 37). Ferner findet man astronomische Passagen, die die feurige Natur des Himmels u. der Gestirne (ebd. A 38/43; B 12f; aber der Mond scheint, weil er Licht reflektiert: B 14f) sowie die der Erde, die kugelförmig auf dem Wasser liegt (A 44/44a), beschreiben. Mit dem Fragment zur Geburt des *Eros (B 13) scheint dieser Abschnitt neben kosmologischen (vielleicht sogar kosmogonischen?) auch theogonische Züge aufzuweisen. – Nach der parmenideischen Anthropologie entspricht die Struktur des Menschen der des Alls. Die Menschen bestehen aus wechselnden, unbeständigen Anteilen von Wärme u. Kälte. Vom jeweiligen Verhältnis dieser Anteile hängen Wahrnehmungsfähigkeit, allgemeine Zustände wie Schlafen u. Wachen, Alter sowie das Geschlecht ab: Frauen sind wärmer als Männer

(A 52); eine vorübergehende Kühlung erzeugt den Schlaf, eine dauerhafte das Alter (A 46ab); die Balance zwischen Wärme u. Kälte kann Wahrnehmungs- sowie Erkenntnisprozesse analogisch beeinflussen (A 47; B 16), so dass zB. ein Toter aufgrund seiner niedrigen Temperatur Stillschweigen u. Kälte, aber weder Stimmen noch Wärme wahrnehmen kann (A 46). – Dass viele der antiken Philosophen, in erster Linie Platon, sich fast ausschließlich mit der ontologischen Lehre des P. auseinandersetzen (wenn auch in dem Versuch, sich von der Engführung eines absoluten Monismus zu befreien), weist weder darauf hin, dass die eigentliche Lehre des P. nur ontologisch, noch, dass das parmenideische Denken ausschließlich monistisch u. gegen die sich auf die sinnliche Wahrnehmung stützende Meinung (δόξα) gerichtet ist (dazu R. Mortley, Art. Gnosis I [Erkenntnislehre]: o. Bd. 11, 455f), wie viele moderne Interpreten abhängig von Platon argumentieren. Vielleicht ist eine Interpretation des Lehrgedichts als Einheit vorzuziehen; diese Deutung wird von der Offenbarung der Göttin gestützt, die während des gesamten Gedichts in der ersten Person spricht u. die Unterscheidung zwischen dem Sein u. dem Nicht-Sein gewährleistet. Dieser weibliche Daimon wäre dann für die Vermischung der Grundstoffe verantwortlich, aus denen sowohl der *Kosmos als auch der Mensch u. sein Denken bestehen (Mansfeld 178/89). Folgt man dieser Interpretation, zeigt sich die Eigenständigkeit der parmenideischen Lehre bzw. ihre Distanz zur ionischen Naturphilosophie.

II. Parmenides u. die eleatische Schule. P. ist nicht nur der *Gründer der eleatischen Schule, sondern auch derjenige, durch dessen Lehre diese Schule ihren mutmaßlichen Höhepunkt erreichte. Seine Nachfolger, Zenon v. Elea u. Melissos, widmen sich entweder der Widerlegung kritischer Einwände gegen die Lehre des P. oder der Vertiefung einzelner ihrer Aspekte. Widerspricht Zenon (Akmé um 450 [Zeller 742f; ders. / Mondolfo / Reale 398]) durch eine reductio ad absurdum der Existenz der Vielheit u. der Bewegung, bekräftigt Melissos die vier Grundpfeiler der parmenideischen Philosophie (Ewigkeit, Unendlichkeit, Einheit u. Unveränderlichkeit des Seins [ebd. 439]). Obwohl die eleatische Schule nach Zenon u. Melissos ihr spekulatives Potenzial ausgeschöpft zu haben scheint u. schließlich in der Sophistik aufgeht, wird ihr Erbe die spätere Philosophie weiterhin beeinflussen.

III. Parmenides bei Platon u. Platons Parmenides. Der Einfluss des P. auf die späteren Denker, angefangen bei seinen unmittelbaren Nachfolgern, ist groß, dennoch häufig durch deren Versuch gekennzeichnet, sich von den Engführungen des parmenideischen Monismus zu befreien. Neben der Anerkennung dieses Einflusses ist jedoch festzuhalten, dass eine direkte Wahrnehmung des P. sich lediglich in zwei kurzen Phasen der griech. Philosophie feststellen lässt: in ihrer Hochblüte (vgl. Frg. u. Testimonien zu P. zwischen Platon u. Theophrast) sowie in der Zeit zwischen Plutarch u. Simplikios, welcher der letzte Philosoph ist, der direkt auf den parmenideischen Text Zugriff hat. In der Zeit des Hellenismus ist in den erhaltenen Quellen kein Hinweis auf P. u. sein Denken zu finden. – Als Wegbereiter der Ontologie (bis zum Neuplatonismus stellt P. die unentbehrliche Voraussetzung jeglicher Ontologie dar) tritt P. hauptsächlich in den späteren platonischen Dialogen auf (Theaet., Parm. u. Soph.; Parm.: VS 28 A 5; vgl. bes. die in Soph. 244e vertretene These, die zum ‚Vatermord an P.' führt). Plat. Theaet. 183e/184a wird P. als ‚ehrwürdig u. furchtbar' beschrieben, er verfügt über ‚eine ganz seltene u. herrliche Tiefe des Geistes' (gemeint ist seine Ontologie bzw. die Theorie der Einheit u. der unveränderlichen Selbstidentität des Seins; hierbei handelt es sich um die platonische Perspektive auf P., sei er der historische oder nicht). Stützt sich die platonische Ontologie auf die unveränderliche Selbstidentität des Seins, die Platon als eine der grundlegenden Thesen der parmenideischen Lehre ansieht (Abbate 79/81), ergibt sich dagegen aus der Vielheit der platonischen Ideen zwangsläufig auch die Anerkennung der Verschiedenheit. ‚P.' u. Sophista sind die Dialoge, in denen Platon versucht, die eigene Ontologie darzustellen, die grundsätzlich anders ist als jene ontologische Lehre, die er P. zuweisen will. Widerlegt die erste Hypothese von Platons ‚P.' (137e/142a) die absolute Einheit des Seins, wird in der zweiten Hypothese (ebd. 142b/157b) die Relevanz des Verhältnisses zwischen dem Einen u. der Vielfalt für die Erklärung der Realität hervorgehoben. Mehr konstruktiv scheinen die im Sophista vertretenen onto-

logischen Positionen zu sein, einem Werk, das sicherlich später als der Dialog ,P.' entstanden ist. Mit der dort dargestellten Theorie der fünf obersten Gattungen (das Seiende, Ruhe, Bewegung, Selbigkeit, Verschiedenheit) verleiht Platon der Verschiedenheit gleichfalls eine positive Rolle innerhalb der Realität u. entwickelt somit das Paradigma einer dynamischen Ontologie, die grundsätzlich anders als die dem P. zugeschriebene ist u. die die westl. Metaphysik entscheidend prägt.

IV. Rezeption des historischen u. des platonischen Parmenides. a. Neuplatonismus. Die platonischen Dialoge, vor allem Sophista u. ,P.', beeinflussen die neuplatonische Rezeption des P. u. der eleatischen Schule. Folgende Gründe sind dafür verantwortlich: 1) die von Platon vertretene dynamische Ontologie u. Vielheit des Seins, die auch Aristoteles annimmt, werden zu Grundpfeilern des Neuplatonismus; 2) die Neuplatoniker versuchen um jeden Preis, die Einheit der griech. Philosophie zu beweisen, so dass sie letztlich zu einer Vermischung von platonischem u. historischem P. beitragen. Die Dialoge Sophista u. ,P.' werden somit zu unentbehrlichen Bezugspunkten für die neuplatonische Henologie u. Ontologie: Die Gleichsetzung des Einen (*Hen) von Platons ,P.' mit dem Guten von resp. 6, 508b (die auch im Mittelplatonismus angedeutet zu werden scheint [vgl. *Celsus]) entspricht der Lehre des Neuplatonismus, während sich die Relevanz des Sophista u. a. in der vom Neuplatonismus übernommenen Theorie der fünf obersten Gattungen (s. oben) widerspiegelt. In diesem Rahmen überrascht es nicht, dass sich der Neuplatonismus weniger auf den historischen als auf den platonischen P. bezieht. Das Musterbeispiel für diese ,bedingte', lediglich auf die platonischen Quellen zurückgreifende Rezeption des P. ist Plotin (vgl. enn. 5, 1 [10], 8 = Parm.: VS 28 B 3), der den ursprünglichen *Dualismus von Sein u. Denken auf P. zurückführt u. durch die Identifizierung der Haupthypostasen mit den ersten drei Hypothesen des Dialogs ,P.' den platonischen P. dem eigentlichen Vf. der Fragmente offenbar vorzieht (Abbate 115f). – Nach Proklos gehört P. in eine homogene Gedankentradition, die aus der pythagoreischen Philosophie stammt u. mit Platon ihren spekulativen Höhepunkt erreicht (Procl. in Plat. Parm. 1, 619 = VS 28 A 4; s. o. Sp. 1006), obwohl er sich in seiner Auslegung des P. auf den platonischen ,Vatermord an P.' bzw. auf die Anerkennung der Verschiedenheit im Bereich des Seins stützt. In Proklos' Kommentar zu Platons ,P.', der direkt auf die parmenideischen Texte zurückgreift, wird auf die zweiteilige Gliederung des Lehrgedichts in einen ontologischen, gleichgesetzt mit Wahrheit, u. einen naturphilosophischen Abschnitt, identifiziert mit Meinung (δόξα), Bezug genommen (Abbate 189). Wie schon bei Plotin wird auch bei Proklos die parmenideische Ontologie auf das seiende Eine, d. h. auf den Nous u. seinen Bereich übertragen (in Plat. Parm. 1, 619f. 703. 708 [1, 2, 3f. 116f. 122/4 Luna / Segonds]; Abbate 162/77). Wie Plotin stützt sich auch Proklos auf das dritte Fragment, um nachzuweisen, dass das Sein in sich eine Art geistiger Bewegung hat. Dabei befasst sich Proklos auch mit Zenon, dessen Rolle u. a. in der Widerlegung der Gegner des P. besteht.

b. Christl. Autoren. 1. Allgemein. Auch in der christl. Rezeption des parmenideischen Denkens kann zwischen platonischem u. historischem P. nicht klar unterschieden werden. Schon im 1. Jh. nC. wird im Mittelplatonismus die erste Hypothese im platonischen ,P.' mit theologisch-apophatischen Äußerungen, die den Vorrang des ersten Prinzips vor der Substanz intendieren, identifiziert. Diese Tendenz, die dennoch einer Minderheitsansicht im Mittelplatonismus entspricht, ist besonders bei jenen Philosophen bezeugt, die eine von der Kirche bekämpfte Lehre vertreten (ein Musterbeispiel dafür ist in der Überlieferung durch *Origenes Celsus, dessen Bezug auf Plat. Parm. im Rahmen negativer Theologie durchaus eindeutig ist [vgl. Orig. c. Cels. 6, 64: μετέχει σχήματος ὁ θεὸς ἢ χρώματος u. Plat. Parm. 137d 9: ἄνευ σχήματος; Orig. c. Cels. 6, 64: οὐδὲ κινήσεως μετέχει u. Parm. 139a 3: κατὰ πᾶσαν κίνησιν τὸ ἓν ἀκίνητον; Orig. c. Cels. 6, 64: οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός u. Parm. 141e 9: οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἓν οὐσίας μετέχει]). Eine ähnliche Sicht vermittelt auch der Gnostiker *Basilides, dessen οὐκ ὢν θεός-Theologie sich, nach der polemischen Rezeption Hippolyts, als eine sich auf Platons ,P.' stützende Anerkennung des Vorrangs des ersten Prinzips vor der Substanz erklären lässt (Hippol. ref. 7, 20, 2. 21, 1/5; dazu G. Quispel, L'homme gnostique. La doctrine de Basilide: ErandosJb 16 [1948] 89/139; H. J.

Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik [Amsterdam 1967] 234f; J. Whittaker, Basilides on the ineffability of god: HarvTheolRev 62 [1969] 367/71; zum Einfluss von Plat. Parm. vgl. R. Mortley, From word to silence 2 [Bonn 1986] 28f). Daraus ist zu ersehen, dass die philosophischen Berührungspunkte mit Platons ‚P.' faktisch aus Auseinandersetzungen mit dem Neuplatonismus folgen, der durch Plotin die ersten drei Hypothesen des platonischen Dialogs als Aussagen zu den drei Prinzipien der neuplatonischen Philosophie versteht. Obwohl die Verwendung von Platons ‚P.' zur Formulierung einer apophatischen Theologie häufig zu beobachten ist (S. Lilla, La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino: Helikon 22/27 [1982/87] 211/79; 28 [1988] 203/79; 29/30 [1989/90] 97/186; 31/32 [1991/92] 3/72), sind systematische Äußerungen hinsichtlich des Vorrangs des ersten Prinzips vor der Substanz (mit der Ausnahme von PsDion. Areop.) ziemlich selten.

2. Osten. Genauso selten u. sporadisch sind die Erwähnungen des historischen P. bei den griech.-christl. Autoren. In Hippolyts Refutatio, in der die Auseinandersetzung mit der griech. Philosophie noch lebhaft geführt wird, ist P. lediglich einmal zitiert (ref. 1, 11, 1 = Parm.: VS 28 A 23): Innerhalb einer doxographischen, naturphilosophischen Abhandlung wird P. die Theorie der zwei Elemente, Feuer u. Erde, zugeschrieben. Das vertritt auch *Clemens Alexandrinus (protr. 5, 64, 2), der sich hierfür sowie für die Abfolge von Philosophen, in der P. genannt wird (strom. 1, 64, 3; s. o. Sp. 1000f), auf die Doxographie stützt. Dass das parmenideische Fragment VS 28 B 4, 1/4 lediglich bei Clem. Alex. strom. 5, 15, 5 tradiert wird, setzt noch keine Kenntnis aus erster Hand voraus; zusätzlich verwendet er dieses Fragment innerhalb des Versuchs, eine philosophische Entsprechung zur christl. *Hoffnung zu finden. Das zeigt, dass er kein Interesse daran hat, dem Fragment seinen ursprünglichen Sinn zu geben bzw. sich mit einer geschichtlichen Auslegung der parmenideischen Lehre auseinanderzusetzen. Die weiteren bei Clemens bezeugten Zitate aus P. begegnen auch bei anderen Autoren, weshalb es sich wohl um Zitate aus zweiter Hand handelt (ebd. 5, 59, 6. 112, 2). Das einzige Fragment, das bei Clemens ein Zitat aus erster Hand sein könnte, ist VS 28 B 10, 1/5 (strom. 5, 138, 1), bezeugt auch bei Plut. adv. Colot. 1114B; ein weiteres Fragment (Clem. Alex. strom. 6, 23, 3) ist sonst nur Plot. enn. 5, 1 (10), 8 belegt u. dürfte aus einem *Florilegium stammen. Durch seine (wenngleich wenigen) Zitate aus P.' Lehrgedicht trägt Clemens zur Verbreitung der Kenntnis dieses Textes auch bei Autoren wie Theodoret bei (VS 28 B 8, 4: Clem. Alex. strom. 5, 112, 2 u. Theodrt. affect. 2, 108 [SC 57, 167]). – Gegen Celsus weigert sich Origenes, P. als einen inspirierten Dichter wie *Orpheus, *Empedokles u. a. anzuerkennen (c. Cels. 7, 41: ἔνθεος). Hermias (irris. 6 [Diels, Dox. 652]) kennt lediglich eine doxographische Aussage. – In konstantinischer Zeit werden die Bezüge auf P. bei den griech.-christl. Autoren immer ungenauer u. indirekter. Eusebius, der häufig den vorsokratischen P. ebenso wie den platonischen Dialog ‚P.' zitiert, scheint den historischen P. ausschließlich aus zweiter Hand (Eus. praep. ev. 10, 14, 15 u. Clem. Alex. strom. 1, 64, 3; Eus. praep. ev. 13, 13, 39 u. Clem. Alex. strom. 5, 112, 2; Eus. praep. ev. 14, 2, 5 wahrscheinlich durch Aristokles wie in ebd. 14, 16, 13. 17, 1; ebd. 14, 4, 6. 8 abhängig von Plat. Theaet. u. Plat. Soph.) bzw. durch die Doxographie (Eus. praep. ev. 15, 27, 2. 38, 1. 61, 5) zu kennen. Selbst ein über die griech. Philosophen gut informierter christl. Autor wie Theodoret v. Kyrrhos kennt P. lediglich aus zweiter Hand durch Platon, die Doxographie u. christliche Autoren, mit denen er eine verzerrte Aneignung, wenn nicht gar Missbilligung der Lehre des historischen P. teilt. Theodoret versteht zB. VS 28 B 4, 1 als eine Feststellung der Bedeutung des Glaubens (auch in diesem Fall handelt es sich um ein Zitat aus zweiter Hand, vgl. Clem. Alex. strom. 5, 2, 15 u. Theodrt. affect. 1, 72 [SC 57, 123]). Parm.: VS 28 B 8, 4 ist offensichtlich abgeleitet aus Clemens oder Eusebius, bei denen gleichfalls die Lesart ἀγένητον vorkommt (vgl. Theodrt. affect. 2, 108; 4, 7 [SC 57, 167f. 205] zum Beweis für die Existenz des ungezeugten Seins; seine Quelle ist wohl Clem. Alex. strom. 5, 112, 2 oder Eus. praep. ev. 1, 8, 5; 13, 13, 93). Das aus Plat. Theaet. 180e 1 stammende Fragment VS 28 B 8, 38 wird innerhalb einer scharfen Kritik gegen die διαφωνία der paganen Philosophen zitiert (Theodrt. affect. 4, 15/31 [SC 57, 207/12]). Doxographischer, wenn auch zT. schwierig festzustellender Herkunft sind

jene Abschnitte, in denen Theodoret die naturphilosophische Lehre des P. darstellt (zB. ebd. 4, 15 [207; Einzigkeit der Welt]; vgl. Aët. 2, 1, 2 [Diels, Dox. 327]; Theodrt. affect. 4, 23 [SC 57, 209; feurige Natur des Mondes (Parm.: VS 28 A 42)]; Theodrt. affect. 5, 18 [SC 57, 231; feurige Natur der Seele]; ebd. 5, 65 [247; Nennung des P. in einer Abfolge philosophischer Schulen]). Lediglich in einem Beleg (ebd. 6, 13 [258]), in dem der weibliche δαίμων des parmenideischen Lehrgedichts offensichtlich mit Ἀνάγκη oder mit Δίκη identifiziert wird (τὴν Ἀνάγκην καὶ δαίμονα κέκληκε καὶ Δίκην καὶ Πρόνοιαν), könnte sich Theodoret auf Kenntnisse aus erster Hand gestützt haben: Da die Herkunft dieser Angaben nicht festgestellt werden kann, muss die Bedeutung dieser Textstelle offen bleiben. – Andere griechische Kirchenväter verfügen über eine so ungenaue Kenntnis des P., dass sie sogar behaupten, der Grundsatz der parmenideischen Lehre sei mit dem ἄπειρον zu identifizieren (Epiph. expos. fid. 9, 14 [GCS Epiph. 3, 505]; vielleicht handelt es sich dabei um eine Verzerrung des von Hermias zitierten Passus, s. o. Sp. 1010) oder P. sei ionisch (Joh. Chrys. hom. in Eph.: PG 62, 9). – Das letzte, vielleicht wichtigste Erbe des platonischen P. spiegelt sich in den Werken des PsDionysios Areopagita (5. oder 6. Jh.) wider. Der Einfluss des Dialogs ‚P.‘ sowie von dessen neuplatonischen Kommentatoren, besonders Proklos, auf Inhalt u. Struktur des Traktats PsDion. Areop. div. nom. ist groß (Corsini; v. Ivanka 225/42). Nach drei einleitenden Kapiteln befasst sich der Text mit dem Attribut des Guten (Kap. 4) sowie mit den Attributen der ‚proklischen Triade‘ (Sein [5], Leben [6] u. Intellekt [7]). Vom Prolog zum 9. Kapitel an zeigt die Struktur des Traktats, in dem polare Gegensätze abgehandelt werden (Corsini 99f), den offensichtlichen Einfluss von Platons ‚P.‘ u. der entsprechenden Auslegungstradition (vgl. PsDion. Areop. div. nom. 9, 2f [PTS 33, 208f] u. Parm. 149d 9/e 4; dazu Corsini 99f; v. Ivanka 234f). An weiteren Stellen dieses Werks werden philosophische Kategorien verwendet, die die Neuplatoniker aus der Auslegung von Platons ‚P.‘ entwickeln u. kennen (zB. identisch / verschieden [vgl. div. nom. 9, 4f (PTS 33, 209f) u. Parm. 139e 1/5; div. nom. 9, 6f (ebd. 211f) u. Parm. 139e 7]; beweglich / unbeweglich [div. nom. 9, 8f (ebd. 212f) u. Parm. 139b 1/3]). Neben Platons ‚P.‘ (dem der neuplatonischen Auslegung zufolge theologischen Dialog Platons par excellence) lässt sich in PsDionysios auch der Einfluss des Sophista beobachten (vgl. im Zusammenhang mit den aus PsDion. Areop. div. nom. zitierten Abschnitten Plat. Soph. 254d 4f; 255c 6f. d 9/e 1; ab Plotin [enn. 6, 1 (42), 7f] wird in Plat. Soph. die Abhandlung der μέγιστα γένη gesehen).

3. Westen. Im lat. Westen, wo in der Spätantike die Beherrschung der griech. Sprache allmählich nachlässt, ist die Relevanz des historischen wie des platonischen P. kaum wahrnehmbar. Selbst jene Autoren, die sich auf neuplatonische Quellen stützen, scheinen keine Kenntnisse über die Herkunft des Neuplatonismus aus der Auslegung der ersten Hypothese von Platons ‚P.‘ zu haben. Unter den wenigen Autoren, die bewusst auf Platons ‚P.‘ anspielen, fällt *Marius Victorinus auf, der sich nach P. Hadot, Porphyre et Victorinus 2 (Paris 1968) auf einem dem Porphyrios zuzuschreibenden Kommentar zum ‚P.‘ des Turiner Palimpsestes stützt. Dank der grundlegenden Arbeit von Hadot kann man in den apophatischen Äußerungen von Mar. Victorin. adv. Arium 1, 49f (SC 69, 846) leicht eine stark von Platons ‚P.‘ u. dessen neuplatonischer (sowie neupythagoreischer) Auslegung beeinflusste Argumentationslinie erkennen: Die Feststellung etwa, dass das Eine sine figura ist, spielt auf Plat. Parm. 137d 9 an (ἄνευ σχήματος); ebenfalls parmenideischer Herkunft sind die Thesen, dass das Eine keine Teile hat (ebd. 137d 2: οὔτ' ἄρα ὅλον ἔσται οὔτε μέρη ἕξει) sowie dass es keinen Anteil an der Substanz hat (ebd. 141e: οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἓν οὐσίας μετέχει). Trotz seiner Kenntnis der neuplatonischen Texte zitiert zB. *Augustinus P. lediglich einmal (c. Iulian. 4, 15, 75 [PL 44, 776]) u. zwar innerhalb einer in den Schriften des Julianus v. Aeclanum gefundenen Auflistung von Philosophen; Augustinus scheint somit P. u. seine Lehre nicht weiter zu kennen. Eine weitere bedeutsame Ausnahme stellt aufgrund seiner guten Kenntnisse der griech. Sprache u. der klass. Philosophie *Boethius dar; cons. 3 anal. pr. 12 kommt der Hexameter Parm.: VS 28 B 8, 43 vor, wobei eine Kenntnis des Zitats aus erster Hand nicht bewiesen werden kann.

4. Ausblick. Nach Boethius ist im MA die Zeit des P., die vom Chronikon des Eusebius (in Hieronymus' Fassung) überliefert wird,

kaum bekannt (Hieron. chron. zJ. 456 [GCS Eus. 7[2], 111]; Prosp. chron. 197 [MG AA 9, 396]; Freculph. Lexov.: PL 106, 1002A; Ekkeh. Uraug.: ebd. 154, 557). Joh. v. Salisbury (1120/um 1180) zufolge entwickelt Platon die Lehre der eleatischen Schule weiter (polycraticus: PL 199, 645; in de sept. septenis: ebd. 961B begegnet ein Zitat aus P., das in den antiken Quellen keine Entsprechung hat; der angeführte Text stimmt mit Alanus ab Insulis, theol. reg. 8 [72 Chiurco-Musco] überein). In einer Legende des 12. Jh. wird behauptet, dass P. sich auf einen Fels in *Aegypten zurückgezogen habe, um seine Studien zur *Logik durchzuführen (vgl. Hugo v. St. Victor, didasc. 3, 2. 5 [PL 176, 767C. 775B]; Joh. v. Salisbury, Metalogicus 2, 2 [ebd. 199, 858B]; Gunth. Par. orat.: ebd. 212, 144C sowie den Vf. der Disp. c. Abaelardum [ebd. 180, 286B]). Diese Legende basiert allerdings auf dem (verderbten) Text des *Martianus Capella (vgl. nupt. 4, 330). – Ab der Renaissance weist die Auseinandersetzung mit P. u. seinem Werk hauptsächlich einen philologischen Schwerpunkt auf (Stephanus u. J. J. Scaliger), der der modernen Rezeption bzw. historisch-kritischen Auslegung des P. u. seiner Lehre den Weg bereitet.

M. ABBATE, Parmenide e i Neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno = Hellenica 33 (Alessandria 2010). – P. AUBENQUE (Hrsg.), Études sur Parménide 1/2 (Paris 1987). – K. BORMANN, P. Unters. zu den Frg. (1971). – A. COLOMBO, Il primato del nulla e le origini della metafisica. Per una ricomprensione del pensiero di Parmenide (Milano 1972). – N. L. CORDERO, Les deux chemins de Parménide. Édition critique, traduction, études et bibliographie (Paris 1984). – E. CORSINI, Il trattato ‚De divinis nominibus' dello PsDionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide (Torino 1962). – M. DI PASQUALE BARBANTI / F. ROMANO (Hrsg.), Il Parmenide di Platone e la sua tradizione (Catania 2002). – E. v. IVANKA, Plato Christianus. Übernahme u. Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (Einsiedeln 1964). – E. JÜNGEL, Zum Ursprung der Analogie bei P. u. Heraklit (1964). – J. MANSFELD, Die Offenbarung des P. u. die menschliche Welt = Wijsgeride teksten en studies 9 (Assen 1964). – J. A. PALMER, Plato's reception of P. (Oxford 1999). – G. REALE / L. RUGGIU, Parmenide, Sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette. Presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema a fronte e note di G. Reale, saggio introduttivo e commentario filosofico di L. Ruggiu[2] (Milano 1992). – K. REINHARDT, P. u. die Gesch. der griech. Philosophie (1959). – L. RUGGIU, Parmenide (Padova 1975). – ZELLER 1, 1[7] (1963). – E. ZELLER / R. MONDOLFO / G. REALE, La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico 1, 3. Gli Eleati (Milano 2011).

Pietro Podolak
(Übers. Francesco Zanella).

Parodie s. Humor: o. Bd. 16, 753/73; Komödie: o. Bd. 21, 330/54.

Paroikia s. Diözese (Dioikesis): o. Bd. 3, 1053/62; Pfarrei.

Paros s. Kykladen: o. Bd. 22, 618/20.

Parrhesia.

A. Allgemein. P. (παρρησία) ist gebildet aus den Bestandteilen πᾶς u. ῥῆσις. Es bezeichnet also den Umstand, dass ‚alles gesagt wird', u. ist im Deutschen am ehesten mit ‚offener' oder ‚aufrichtiger Rede' wiederzugeben. Das Griech. kennt ferner die Verbalableitung παρρησιάζομαι sowie das Substantiv zur Bezeichnung der P. praktizierenden Person (παρρησιαστής) u. die Adjektivbildung παρρησιαστικός. Eine wörtliche Entsprechung zu P. fehlt im Lat. Das Konzept wird meist durch licentia u. libertas aus-

gedrückt u. kann durch den Zusatz dicendi präzisiert werden. Es fällt auf, dass die genannten Übersetzungsversuche des griech. Begriffs vom Privileg der Freiheit, das diesen eigentlich nur konnotiert, ausgehen, dass aber der Umstand, dass jemand alles sagt, in der Übersetzung ohne Ausdruck bleibt. Die Feststellung, dass in den lat. Übersetzungsversuchen das Moment der Rede, u. damit der Kern der Bedeutung von P., unausgedrückt bleibt, gilt auch für die verschiedenen Übersetzungen christlicher Prägung. Diese Umprägung von P. erläutert Rhet. ad Her. 4, 36, 48f in einer Definition von licentia als Redefigur: An licentia interessiert vor allem die Wirkung auf das sozial höherstehende u. selbstzufriedene Publikum (ausführlicher Schmude 254). Das Christentum gibt das Konzept von P. durch den Begriff fiducia (hebr. bṭḥ) wieder. Offene Rede gründet im Vertrauen auf Gott (Engels 839/77, bes. 852).

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-Römisch. a. Allgemein. Die Konzeption von Umständen, unter denen alles gesagt werden kann u. darf, ist im demokratischen Athen der klass. Zeit zu verorten. P. beschreibt das Recht des freien Bürgers, in einer Versammlung seine Ansicht uneingeschränkt auszusprechen (dagegen J. W. van Henten, Art. Martyrium II [ideengeschichtlich]: o. Bd. 24, 305f). In einen Gegensatz zu P. wird in der antiken rhetorischen u. philosophischen Diskussion die Schmeichelei (griech. κολακεία; lat. adulatio) gestellt. Daraus lassen sich zwei weitere Verwendungen für P. ableiten, die beide mit einer Verlagerung des Raumes, in dem P. praktiziert wird, einhergehen. Das im öffentlichen Raum beanspruchte Recht, frei zu sprechen u. alles zu sagen, wird im privaten Raum übertragen zur moralischen Verpflichtung, dem Freund gegenüber offen u. wahr zu reden. Im privaten Umfeld erhält P. die Bedeutung von ‚Aufrichtigkeit'. Doch auch die Beziehung zwischen Freunden kann unter Umständen aufgrund unterschiedlicher hierarchischer Positionen der Befreundeten politisiert werden, gerade wenn diese verschiedene soziale Gruppen repräsentieren. In diesem Kontext erhält P. die Konnotation von ‚Freimut'. Der Begriff erfährt damit eine wohl auch durch die historischen Umstände des Hellenismus gelenkte Bedeutungsverengung. In der Praxis schwer von Freimut zu unterscheiden ist die Schmeichelei, die in der antiken Literatur besonders durch ihre Motivation von P. getrennt wird (Förderung des Freundes bzw. des eigenen Nutzens). Durch die Gegenüberstellung mit der Schmeichelei tritt P. ferner in den Dienst der Wahrheit. P. als moralische Verpflichtung u. Mittel zur Wahrheitsfindung wird zum Gegenstand des antiken philosophischen Diskurses. Die drei genannten Konnotationen von P. (demokratisches Recht, Aufrichtigkeit u. Freimut, Wahrheit) bestimmen die Verwendung des Begriffs auch im christl. Kontext von *Mönchtum, *Gebet u. Offenbarung.

b. Politik. Die ersten Belege für das Wort παρρησία geben Eur. Hippol. 422 u. Ion 672/5. In beiden Stellen wird P. als ein Privileg des freien Bürgers von Athen gepriesen. Ähnlich ist P. als politisches Privileg bei Plat. Gorg. 461e. 487a mit den Verhältnissen Athens verknüpft u. wird als eine spezifisch athenische Errungenschaft vorgestellt. Gleichzeitig verweisen die frühesten Belege, wenn sie vom athenischen Kontext losgelöst sind, schon auf den später vorherrschenden Gebrauch im Zusammenhang mit der Freundschaftslehre. Isocr. ep. 4, 4 empfiehlt Diodotos auch wegen seiner P. als Berater am makedonischen Hof. Dabei hebt Isokrates die persönliche Bindung des in P. Redenden zum Adressaten hervor (ausführlich Konstan 93/102).

c. Rhetorik. Da P. ein der Rede zugehöriges Charakteristikum beschreibt, wird der Begriff auch als rhetorisches Kriterium verhandelt. P. weist in der Rhetorik deutliche Züge ihres politischen Ursprungs auf: licentia steht neben libertas, libera vox u. oratio für die Freiheit als sich selbst gegebene u. zu gebende (Carmen incerti de figuris 130/2 [Rhet. Lat. min. 68 Halm]) Erlaubnis, die bis zur Keckheit gesteigert sein kann (Rhet. ad Her. 4, 36, 48; Hor. ep. 2, 1, 145f). Quint. inst. 3, 8, 48 bestimmt den Unterschied zwischen Dreistigkeit (licentia) u. Offenheit (libertas) durch die Disposition des Redners. Bei Rutilius Lupus scheint der Erfolg der libera vox durch die actio mitbestimmt (Rhet. Lat. min. 2, 18 [20 H.]: ac simulandum est invitos necessario dicere). Rhet. ad Her. 4, 36, 48; Quint. inst. 9, 2, 27; Iulius Rufinianus (Rhet. Lat. min. 33 [46 H.]) steht P. ambivalent zur Schmeichelei: Der Redner hat die Möglichkeit, mittels einer scheinbaren Freimütigkeit (licentia) dem Publikum unter Vorgaukelung von Kritik zu schmeicheln. Cic. orat. 155 cha-

rakterisiert sprachliche Freiheiten (im Rahmen der vom Redner geforderten Latinitas) durch licentia. Hier wie bei Sen. Rhet. contr. 2, 2, 12 (über Ovids Sprachgebrauch) wird licentia als Teil künstlerischer Stilisierung (‚Lizenz' nach Schmude 253) aufgefasst.

d. Philosophie. Das hellenist. Interesse an ethischen Fragestellungen prägt P. zunehmend als Begriff der Freundschaftslehre (φιλία). Es gilt, P. gegenüber anderem freundschaftlichen Verhalten abzugrenzen. In der Diskussion von P. als Teil der Freundschaftslehre der hellenist. Schulen ist, entsprechend der Herkunft des Begriffes, eine Politisierung der *Freundschaft festzustellen. Innerhalb von Freundschaften, in denen P. problematisiert wird, ist die Rolle der Hierarchie zentral (s. u. Sp. 1019f).

1. Platon. Gorg. 487a/e bestimmt P. als Freundschaftsdienst ebenso wie Tadel, weil sie zur Seelentherapie beiträgt. Besonders Phaedr. 240b/e rückt P. in die Nähe von Schmeichelei, indem er die beiden Begriffe in ein Kontinuum stellt: Der Liebhaber, der seinem Geliebten schmeichelt, benutzt eine triefende (καταχορεῖ) u. ausdrückliche (ἀναπεπταμένῃ) Form von P. Dagegen steht uneigennützig motivierte Keckheit als entgegengesetzter Pol des Kontinuums von P. (vgl. conv. 222c).

2. Mittelplatonismus. Plutarch, der nach einem Verfahren sucht, um den wahren vom falschen Freund zu unterscheiden, nähert sich in adul. et am. der aufrichtigen Rede vom Gegenteil, der Schmeichelei, her u. mündet ebd. 16, 59A/20, 62B in eine Erörterung aufrichtiger Rede. Plutarch begründet seine Ausführungen bereits 5, 51C mit der Beobachtung, dass der Schmeichler zum rhetorischen Mittel aufrichtiger Rede greife, um die Schmeichelei zu verschleiern. Dies ist nötig, gerade weil aufrichtige Rede als spezifisches Kriterium für den wahren Freund gilt (so auch 17, 59C: ἡ κίβδηλος παρρησία). Der wahre Freund hebt sich vom falschen auch durch eine wahre P. ab. Die P. des Schmeichlers richtet sich meist gegen andere Personen als die umworbene (17, 59D/F). Inhaltlich zielt sie gegen irrelevante Dinge (17, 59F/18, 60B), wo Kritik leichter hinzunehmen ist. Eine dritte Art unaufrichtiger P. zeigt sich in der Kunst, durch einen scheinbaren Tadel zu schmeicheln (18, 60C). Plutarch beschreibt in 18, 60D/19, 60F demnach eine ‚ironische P.', die ein Verhalten als ihr Gegenteil hinstellt u. dieses nur scheinbar tadelt. 20, 61D/22, 62E schließt die Ausführungen zur unaufrichtigen P. des Schmeichlers mit dem in platonischer Tradition stehenden Hinweis auf den rationalen u. den irrationalen Teil der Seele. Der Schmeichler sei daran zu erkennen, dass er in seiner Rede immer auf den irrationalen Teil ziele.

3. Peripatos. Exemplarisch für die peripatetische Tradition kann Theophr. char. 2 stehen. Die aufrichtige u. hintergründige Rede ist bei Theophrast ein wichtiges Moment, wodurch sich der wahre Freund vom falschen abhebt (ebd. 2, 13).

4. Kynismus. Von besonderer Bedeutung ist P. im *Kynismus. Dabei steht in den Belegen weniger der Dienst am Freund im Zentrum als die Möglichkeit, durch P. gegenüber den Konventionen der Gesellschaft seine eigene Freiheit zu wahren (M.-O. Goulet-Cazé, Art. Kynismus: o. Bd. 22, 636. 641). *Diogenes v. Sinope bezeichnet P. als höchstes Gut im zwischenmenschlichen Verhalten (Diog. L. 6, 69). Einen Nachahmer des Diogenes, der ganz nach den Maßstäben der P. lebte u. viele athenische Bürger vor den Kopf stieß, schildert Lucian. vit. Demon. 11 (ferner Joh. Stob. 3, 13, 43 [3, 462, 11/5 Wachsmuth / Hense[2]]).

5. Stoa. Geringere Beachtung findet P. in der Stoa. Doch gilt auch hier in der Praxis, dass der dem Ideal des Weisen nahe kommende Stoiker P. praktiziert (vgl. die Anekdoten bei Diog. L. 7, 1/137). Die Tugend des Weisen offenbart sich in der Öffentlichkeit auch über seine P. Diese legitimiert seine entlarvenden Sentenzen. Ähnlich erwähnt Cic. Lael. 88/100 P. nur am Rande u. im Zusammenhang mit Schmeichelei, da er Freundschaft nicht konkret im sozialen Kontext, an den das Konzept von P. gebunden scheint, behandelt, sondern im Sinne der stoischen Auffassung von der Philanthropie (*Humanitas) des Weisen als universelle menschliche Eigenschaft. Im Vordergrund steht die Seelentherapie als Freundschaftsdienst nach platonischer Tradition (ebd.). Der Rat des Freundes soll frei, doch nicht harsch (ebd. 91: libere ..., non aspere) gegeben werden. In *Ciceros Schrift, die weniger im Stil hellenistischer Traktate eine Handlungsanweisung gibt als vielmehr die menschliche Prädisponiertheit zur Freundschaft u. ihr Ideal behandelt (ebd. 100), tritt die Verknüpfung von P. u. Wahrheit stärker

hervor (91f). Anders als Theophrast u. Plutarch behandelt *Epiktet P. mit Blick auf den Macht ausübenden Partner in der Freundschaft nicht als ein Kriterium, aufgrund dessen der wahre vom falschen Freund geschieden werden kann. Epict. diss. 4, 13 richtet vielmehr das Augenmerk auf den, der aufrichtig P. anwenden möchte. So bestehe P. nicht im abgemessenen, fast vertraglich geregelten Austausch über die persönliche Befindlichkeit (ebd. 4, 13, 10). Ferner sei P. nicht mit Schwatzhaftigkeit zu verwechseln (ebd. 4, 13, 17). Allgemein lässt sich der Bedeutungswandel des Begriffs P. als Übertragung des Begriffs der Freiheit aus dem politischen in den ethischen Bereich verstehen. Während der athenische Bürger frei von politischen Restriktionen ist, die ihn hindern, P. zu praktizieren, ist der philosophische Weise frei von *Affekten, insbesondere Ängsten, die ihn von P. abhalten könnten. Die Tatsache, dass P. ein Zeichen von Freiheit des in P. Redenden ist, steht im kynischen P.-Diskurs im Zentrum. In der Akademie, dem Peripatos u. der Stoa scheint der Wert von P. eher in dem Umstand begründet, dass P. die Voraussetzung zur Wahrheitsfindung ist.

6. Epikureismus Philodems. Innerhalb epikureischer Lebensgemeinschaften wurde P. zu einer therapeutischen Gesprächstechnik entwickelt. Die ausführlichste Diskussion erfährt P. im Epikureismus bei Philodem v. Gadara, der dem Begriff, wohl in De vitiis, die einzige bekannte Einzelschrift (Περὶ παρρησίας: PHerc. 1471) widmet. Philodems Heimat Gadara weist seit dem 3. Jh. vC. eine griech.-kynische Tradition auf. Aus dieser Stadt stammen die Kyniker Menippos, Meleagros u. Oinomaos (Goulet-Cazé aO. 631/87, bes. 634. 643. 645). Den Kynikern wird trotz Philodems Schrift Περὶ παρρησίας P. mehr als den Epikureern als Charakteristikum zugeschrieben. Die Bedeutung, die P. bei Philodem zukommt, folgt aus der Stellung der Freundschaft in der epikureischen Lehre. Philodem zeigt in seiner Abhandlung ein Bemühen, P. als wissenschaftliches Verfahren, obgleich ‚vielfältiger Natur‘ (frg. 68 [32f Olivieri]), zu qualifizieren. Der Wille, P. methodisch zu etablieren, tritt besonders in der auffallenden Häufung von Vergleichen mit der Medizin zutage. Der P. praktizierende Freund purgiert den Adressaten u. schneidet seine Fehler mit dem Skalpell heraus (col. 17 [56 O.]). Die medizinische Bildlichkeit macht offenbar, dass im epikureischen Kontext für P. die hierarchische Struktur, die in der Diskussion von P. die Abgrenzung gegenüber Schmeichelei notwendig gemacht hatte, institutionalisiert ist. P. ist bei Philodem nicht mehr ein Mittel, die Hierarchien aufzuheben, sondern entspricht einem Verfahren, das man mit einer bestimmten sozialen Rolle, d. h. als epikureischer Lehrer, anwendet. P. erfährt damit eine zusätzliche, in der weiteren Überlieferung einmalige Bedeutungsverengung. Zu den Kriterien, die der Lehrer zu beachten hat, zählen die soziale u. biologische Prädisponiertheit des Schülers u. die Berücksichtigung des geeigneten Moments (καιρός: col. 17 [57 O.]; so schon Democr.: VS 68 B 226). Ferner gilt es, die Aufrichtigkeit des Schülers in der Mitarbeit zu erkennen. Das verdeutlicht die trotz der Konzentration von Philodems Schrift auf den Lehrer erhobene Forderung, dass zur erfolgreichen Therapie P. auch von Seiten des Schülers praktiziert werden muss (frg. 75. 80 [35/8 O.]). Auch P. von Seiten Dritter wird thematisiert (ebd. 50 [24 O.]). Die Forschung konnte nachweisen, dass Philodems Schrift von Horaz rezipiert wurde (DeWitt; Armstrong; Kemp). Enge Parallelen erschließt ferner der Vergleich mit den deuteropaulinischen Pastoralbriefen (Fiore).

e. Satire. Die prominente Diskussion von P. in der hellenist. Philosophie schlägt sich in der Satire nieder als einer literarischen Gattung, die in ihrem Kern gesellschaftliche Verhaltensweisen thematisiert u. mit der unterhaltsamen Entlarvung allzu menschlicher Fehler ethische Interessen verbindet. Die Satire zeichnet sich nach Hor. sat. 1, 4, 63/143 durch eine Gratwanderung zwischen Freiheit in der Rede u. beleidigender Bloßstellung aus. Gerade bei Horaz findet sich auch immer wieder eine Affinität zur epikureischen Lehre (ep. 1, 4, 15f). Freundschaft wird in seiner Dichtung wiederholt thematisiert (vgl. die Einladung an Torquatus ebd. 1, 5). Auch Lucian. pisc. wird die Satire aus der philosophischen Tradition abgeleitet. Die Satire lebt von der Personifizierung der P. in Παρρησιάδης, der in Dialog tritt mit den Schatten verstorbener Philosophen wie Sokrates u. Platon, Diogenes v. Sinope, Chrysippus, Epikur u. Aristippus. Diese klagen ihn an, die Philosophie zu verunglimpfen, indem er (ähnlich wie Sokrates sein Tun in der

Apologie begründet) einzelne Philosophen prüft. Παρρησιάδης versteht sich als Diener der vergöttlichten Philosophie (Φιλοσοφία), wie P. nicht nur ein Charakteristikum des Freundes, sondern des Philosophen als eines Menschenfreundes überhaupt u. Wahrheitssuchenden ist. P. bei Lukian setzt eine Freiheit (von Furcht) voraus, die der ethischen Haltung des philosophischen Weisen entspringt (s. o. Sp. 1017/20 zur Legitimation von P. durch die Philosophie). Konsistent mit dem philosophischen Diskurs argumentiert Παρρησιάδης, dass er den Philosophen einen Freundschaftsdienst erweise (pisc. 33). Entsprechend erkennen Platon u. Diogenes stellvertretend für alle Philosophen am Schluss Παρρησιάδης als ihren Freund an (ebd. 38; vgl. Holland). Indem Lukian P. ein unterhaltsames Moment beigibt u. sich letztlich nicht an einen einzelnen Freund, sondern (ganz im Unterschied zu Philodem) an einen weiten Adressatenkreis richtet, entsteht aus der ethischen eine ‚satirische P.'. Die Bedeutung von P. als demokratisches Recht wird dagegen marginal.

f. Komödie. In der *Komödie ist die dem antiken Verständnis von P. entgegengesetzte Schmeichelei im Typus des Parasiten repräsentiert (Ribbeck).

II. Jüdisch. a. Allgemein. Der Gläubige, der im Judentum neben das Ideal des philosophischen Weisen tritt, zeichnet sich durch seine Freiheit von Angst gegen Gott aus (zB. Hiob [s. u. Sp. 1022f]; Sap. 1, 2f; 5, 1). P. gewinnt zusätzlich zur griech.-röm. Verwendung die Konnotation der Zuversicht. Entsprechend steht in der Vulg. fiducia als Entsprechung der hebr. Wurzel bṭḥ (nach Engels 851 mit der Bedeutung von Vertrauen u. *Hoffnung, aber auch Ruhe, Frieden u. Sicherheit). Facettenreicher in der Wiedergabe hebräischer Begriffe erscheint παρρησία in der LXX. So steht παρρησιάζεσθαι in Ps. 93, 1 LXX auch für hebräisch japaʿ (nach Schlier 874 mit der Bedeutung aufstrahlen, im Lichtglanz erscheinen) u. fasst hier das Offenbarwerden des richtenden, d. h. Recht sprechenden Gottes als ein Aufstrahlen (Übersicht der Übersetzungen von P. im AT: Scarpat 117; zum jüd. Zusammenhang von P. u. fiducia, der für den christl. Gebrauch vorauszusetzen ist, Mitchell; vgl. u. Sp. 1024f).

b. Altes Testament. 1. Propheten. Der Sache nach zeigt sich die παρρησία auch in der prophetischen Rede, wie sie in den atl. Prophetenbüchern literarisch gestaltet ist. Prophetische Kritik am Königtum Israels sowie der zivilen u. militärischen Beamtenschaft findet sich besonders im Hoseabuch (1, 4; 3, 4; 7, 3/7. 16; 9, 15; 13, 10). Das Jesajabuch enthält eine Szene, in der Jesaja im Namen u. Auftrag JHWHs König Ahas direkt angreift (7, 13), außerdem tadelt er einen namhaften Hofbeamten (22, 15f), die Richter Jerusalems (1, 23. 26) u. diplomatische Gesandtschaften (30, 1f). Auch gegen die kultischen Institutionen richtet sich die prophetische Kritik. So tritt Amos am Heiligtum von Bet El dem Oberpriester Amazja entgegen, der ihn außer Landes schicken will (Amos 7, 12/7); seine Kritik am veräußerlichten Kult (ebd. 4, 4f; 5, 21/7) verbindet sich mit der Kritik an der Ausbeutung der Armen (8, 4/8). Micha greift die führenden Beamten an, die das Recht missachten u. sich gleichzeitig einreden, dass Gott auf ihrer Seite sei (Mich. 3, 9/11), ebenso die institutionalisierten Propheten, die sich so bestechlich zeigen (ebd. 3, 5) wie die Richter und Priester (3, 11; H. W. Wolff, Prophet u. Institution im AT: T. Rendtorff [Hrsg.], Charisma u. Institution [1985] 87/101).

2. Sprichwörter. Im Privaten wird vor den Folgen der Verstellung gewarnt (11, 9; 29, 5). Die *Lüge wird in Prov. ausdrücklich aufgrund der Missbilligung durch Gott verworfen (12, 19. 22). Ebd. 15, 32; 24, 26; 27, 5f beziehen sich auf das Konzept ethischer P.: Ein Freund verhält sich gegenüber seinem Freund aufrichtig, wenn er ihm seine Fehler vorhält. Umgekehrt soll der getadelte Freund die Ermahnung dankbar aufnehmen. Zur ethischen P. gehört auch die in 16, 21. 24 thematisierte Frage nach der Art u. Weise, wie parrhesiastische Rede vorgetragen werden soll. Hier ist die Metaphorik der Süße, insbesondere süßen *Honigs, vorherrschend. Der Weise vermag auch seine tadelnde Belehrung angenehm vorzubringen. In Übereinstimmung mit dem paganen Konzept von P. wird die Bedeutung des richtigen Moments (καιρός) in 15, 23 betont (zu Sprache u. Schweigen in den Sprichwörtern R. A. Kassis, The Book of Proverbs and Arabic proverbial works [Leiden 1999] 116/58).

3. Hiob. P. besteht in einer vertrauensvollen Beziehung zu Gott, die sich im Gebet des Gläubigen manifestiert. Gott erhört das Gebet des Gottlosen nicht, denn als ein solches

ist es unaufrichtig (vgl. Job 27, 9). Ein Ungläubiger verfügt umgekehrt nicht über die P., d. h. über die Zuversicht, Gott aufrichtig gegenüberzutreten. Wer also wie *Hiob von Gläubigen aufgefordert wird, zu Gott zu beten, u. sich an Gott wenden kann, ist nicht ungläubig (für weitere Stellen aus Hiob vgl. Engels 854). Der Text bietet erstmals eine Deutung von P. durch die Beziehung zu Gott u. kann damit als Voraussetzung für die Entwicklung des Begriffs im Christentum gelten (Bartelink, P. 261).

c. *Philon.* Hier bleibt P. deutlich dem griech.-röm. Konzept verhaftet, indem die ethischen Konnotationen von P. mit Mut, sozialer Hierarchie u. deren Überwindung als Ideal, mit dem rechten Zeitpunkt u. mit Wahrheit hervortreten. So liegt Philo Jos. 107 das Konzept der Freiheit von Angst zugrunde, die sich über soziale Schranken hinwegsetzt. Wer frei von Angst ist, ist überlegen: ‚Joseph, der die Würde des Sprechers unberücksichtigt ließ, sprach voll Freimut, gepaart mit Mäßigung wie ein König zum Untertan, nicht wie ein Untertan zum König' (ebd.). Wichtig erscheint die Kombination von P. u. Mäßigung, die auf die Tradition ethischer P. verweist. Ebenso wird paganer Einfluss in quis rer. div. her. 5f deutlich, wo Philon P. zunächst durch den günstigen Zeitpunkt charakterisiert, um das Konzept dann vor dem Hintergrund von Men. frg. 370 (ComAttFr 3, 107) religiös zu deuten: Der Untertan übt P. gegenüber seinem Herrn wie der Gläubige gegenüber Gott, ein Umstand, der den Gläubigen mit mehr Freude erfüllt als einen König. Die Verbindung von P. mit den Eigenschaften eines Königs ist auch in Philo Flacc. 4 augenfällig. Hier kann P. als eine Form, durch die ein Herrscher seine königlichen Qualitäten manifestiert, sogar von Rede losgelöst sein: βασιλικὴν ἐδήλου φύσιν, μετὰ πλείονος παρρησίας ἐπεδείκνυτο.

d. *Josephus.* Auch *Josephus, dessen Korpus zahlreiche Belege zu P. umfasst, greift das griech.-röm. Konzept auf (ant. Iud. 6, 88). Ebd. 9, 226 ist als Rückgriff auf politische P. zu verstehen: ‚Aber so tat er aus Scham ... u. weil er nicht länger das Recht auf Redefreiheit hatte, was ihm befohlen war' (ähnlich ebd. 11, 39, Bestimmung der Folgen von Weinkonsum). Ebd. 15, 198 (Octavians Reise durch Judaea u. *Aegypten in Begleitung von *Herodes) erscheint politische P. im Zusammenhang mit sozialen Ehren (τιμή), die P. ermöglichen. Eine weitere Folge dieser Ehren neben der Freiheit der Rede ist die Freiheit der Handlung: ‚Reicher an Ehre u. Rede- u. Handlungsfreiheit kehrte er nach Judaea zurück' (ebd.). 6, 256 tritt in der Wendung mit dem Verb ‚gestehen, bekennen' (ὁμολογέω) die Nähe von P. zu Freimut u. Mut hervor. Ferner ist in der Beschreibung der Liebe des Königs zu Mariamme (15, 239) das Ideal der *Gleichheit unter Freunden, die nach der Maxime der P. miteinander verkehren, zu erkennen: ‚Denn weil sie wegen seiner Liebe fortwährend von ihm umworben wurde u. weil sie keine Kritik von ihm erwartete, genoss sie übermäßige Redefreiheit' (τὴν παρρησίαν ἀσύμμετρον: 15, 238). Die in *Freundschaft begründete Gleichheit ist beim König u. Mariamme durch die werbende Liebe pervertiert. Die Kritik an Mariammes übermäßiger Redefreiheit ist gegen ein Charakteristikum gerichtet, von dem P. im politischen, der Etymologie des Wortes folgenden Sinn, nach der durch P. ‚alles' gesagt wird, ausgeschlossen ist. Die Verwendung von P. bei Josephus kennt auch die ethische Wende, welche die hellenist. Philosophie dem Begriff gebracht hat. Ebenso steht Josephus bezüglich der Beachtung des rechten Zeitpunkts (καιρός) in paganer Tradition (16, 27 [die Juden in Ionien gegenüber Agrippa]: ‚Damals, als sie in Ionien waren, ergriff eine große Zahl der Juden, die dort die Städte bewohnten, die Gelegenheit u. machte von der Redefreiheit Gebrauch'). Ebenso zeugt 16, 108 von der griech.-röm. Orientierung, wenn P. u. Wahrheit einhergehen: ‚Wenn nun die aufrichtige Rede das Wort der Wahrheit entdeckt, ist es ein Glück, dich überzeugt zu haben u. der Gefahr entronnen zu sein'.

C. *Christlich. I. Allgemein.* Das Christentum übernimmt den Begriff P. in allen Facetten der paganen u. jüd. Antike, ergänzt um die Vorstellung, dass die Erlösungstat Christi die Grundlage des durch P. gekennzeichneten neuen Verhältnisses des Menschen zu Gott sei. Erst durch den Akt der Erlösung wird es den Menschen möglich, Gott in P. gegenüberzutreten u. aus ihm wiederum Standhaftigkeit u. Einsicht für P., besonders gegenüber der nichtchristl. Welt, zu schöpfen. In Anlehnung an die jüd. Tradition wird P. 1 Joh. 2, 28 im Sinne von fiducia als ‚Zuversicht' verwendet, mit welcher der

Gläubige beim Jüngsten Gericht auftritt. Die christl. Terminologie führt mit der Übersetzung von P. als fiducia wie auch als constantia ein Konzept der stoischen Philosophie weiter (Scarpat 122/43). Fiducia beruht letztlich auf der virtus des Weisen. In der Vulg. wird die Wendung fiducialiter agere sogar ohne Rücksicht auf die genaue Bedeutung des griech. Verbs zur Standardübersetzung von παρρησιάζεσθαι (ebd.; vgl. Schlier mit Belegen). – In das Begriffsfeld der P. fällt auch das *Gebet als Zwiesprache mit Gott (θεοῦ ὁμιλία u. a. bei Greg. Nyss. or. dom. 1 [GregNyssOp 7, 2, 8f]). Für den Gläubigen, der Gott im Gebet als Vertrauter u. Freund gegenübertritt, wird Aufrichtigkeit vorausgesetzt (ebd. 2 [20/30] zur Anrede Pater noster; vgl. K. Treu, Art. Freundschaft: o. Bd. 8, 425/31 zur φιλία θεοῦ). Die Bedeutung von P. für das Gebet findet erstmals Behandlung in Hiob (s. o. Sp. 1022f). Mt. 21, 22 beschreibt die Wirkung von fiducia im Gebet. Einen besonderen Beweis ihrer fiducia im Gebet geben die Märtyrer (s. u. Sp. 1028f). – Ein Rahmen für öffentlich praktizierte P. ist die Predigt als ein Mittel zur Verbreitung u. Festigung des christl. Glaubens. Eine Bezugnahme auf P. ist in Schriften, in denen Predigt als öffentliche Rede thematisiert wird, zu erkennen (Eph. 6, 19). So wird besonders Joh. 7, 4. 26; 16, 25. 29; 18, 20 die Predigt Jesu als Modell für die christl. Predigt überhaupt auch unter dem Gesichtspunkt der P. beschrieben (P. bezeichnet an diesen Stellen nicht Jesu Verhältnis zu Gott, sondern seine Mission in der Bevölkerung; Klassen 254).

II. Neues Testament. a. Evangelien. P. bedeutet im rhetorischen Sinn ‚offen u. klar', aber auch nach der Etymologie des griech. Begriffs ‚vollständig' (Mc. 8, 32; Joh. 11, 14). Jesus spricht zu den Jüngern über sein Leiden, Sterben u. Auferstehen in eigentlicher, unverhüllter Rede. Da er dennoch weitgehend missverstanden wird, ist P. bzw. das Verstehen der P. nur auf der Grundlage des *Glaubens möglich. Zur Offenbarung führende P. bleibt dem Gläubigen vorbehalten (auch Mc. 9, 32). Die Worte Jesu werden nach Lc. 4, 36 durch ihre Wirkkraft (ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει) charakterisiert. Sie erhalten ihre performative Wirkung, indem sie von Gott kommen. Wenn P. von Gott kommt u. in ihm liegt, dann wird die Rede derer, die zu ihm in Widerspruch stehen, durch ein Fehlen von P. charakterisiert. Die Anwesenheit des Dämons war über die unsinnige, der P. entgegengesetzte Rede des Mannes, den er besessen hatte, fassbar geworden. Jesus predigt öffentlich, tut nichts im Verborgenen (Joh. 18, 20). Jesu Botschaft ist keine Geheimlehre (vgl. ebd. 11, 54). In Joh. (außer 7, 13) ist P. gleichermaßen auf die Worte wie auch auf das Wirken Jesu bezogen (Schlier 877; Engels 856).

b. Apostelgeschichte. P. bedeutet hier wesentlich den Mut, dessen es zur Verbreitung des Evangeliums bedarf. Die Apostel verteidigen ihren Glauben vor der Versammlung. Sie praktizieren demnach politische P. Diese klass. Verwendung des Begriffs P. korrespondiert mit der intertextuellen Bezugnahme in der Pfingstrede des Petrus (Act. 2, 29) auf Perikles' Grabrede bei Thuc. 2, 34, 1/46, 2 (Winter).

c. Paulinische u. deuteropaulinische Briefe. Die Briefe beschreiben die innere Disposition des Apostels über die ethische Motivation, zum Wohle des Individuums tätig zu werden, u. über die ‚Zuversicht' (fiducia) alttestamentlicher P.-Konzeption hinaus. 1 Thess. 2, 2 schöpft Paulus in Gott neue P. (Vulg.: fiducia), um der Glaubensgemeinde zu predigen (vgl. 2 Cor. 3, 4. 12: ‚Weil wir eine solche Hoffnung haben, treten wir mit großem Freimut auf'; A. J. Malherbe, ‚Gentle as a nurse'. The Cynic background to 1 Thess. 2: NovTest 12 [1970] 203/17). Phil. 1, 20 wird P. durch Christus begründet. Erst durch die Erlösungstat Christi wird dem Gläubigen ein vertrauensvoller u. zuversichtlicher Zugang zu Gott möglich. Die Kontinuität der ethischen P.-Konzeption ist in der Freiheit von Angst, die nur der Gläubige erleben kann, gegeben. Ferner wird in den Briefen die Verknüpfung von P. u. Offenbarung deutlich: Diese ist sowohl in ihrem Ausgang von Gott als auch in ihrer Wirkung im Menschen nur in Abhängigkeit von P. zu denken. Paulus verortet die P. des Apostels in Gott. Ohne P. wäre eine Verfälschung der Lehre Gottes, ein Betrug gegen Gott zu befürchten, insofern als die Möglichkeit der Offenbarung genommen wäre (2 Cor. 4, 2). Ebd. 2, 17/4, 6 verwendet Paulus die Wirkung von P. als Kriterium zur Unterscheidung von Gläubigen u. Ungläubigen. Der Gläubige wird durch die P. des Apostels zur Wahrheit (Offenbarung u. Erkenntnis Gottes) geführt. Die Vorstellung von P. als Voraussetzung zur Wahrheitserfahrung wird in

2 Cor. durch die Metaphorik des Verhülltseins (ebd. 3, 13/6) u. die Lichtmetaphorik (4, 6) versinnbildlicht: Die Juden tragen eine Hülle über ihrem Herzen. Dadurch wird einerseits die Aufnahme von parrhesiastischer Rede verhindert. Andererseits kann in ihrer Rede auch keine P. Ausdruck finden. 2, 17 bietet eine Beschreibung der P. des Predigers: ‚Wir verkünden es aufrichtig u. in Christus, von Gott her u. vor Gott' (vgl. 3, 4: ‚Wir haben durch Christus so großes Vertrauen in Gott'). Ein Zeichen für die Aufrichtigkeit des Predigers ist der Umstand, dass er mit seiner Tätigkeit kein Geschäft betreibt (vgl. die Plut. adul. et am. unterschiedenen Motivationen des aufrichtigen Freundes u. des Schmeichlers; s. o. Sp. 1017f). Paulus übernimmt in dieser Argumentation die Haltung des paganen Philosophen, der sich durch die Freiheit vom Gelderwerb gegenüber den Sophisten abzuheben pflegt (1 Cor. 4, 12; 9, 18; 2 Cor. 11, 7). – Auch in den deuteropaulinischen Briefen an Titus u. Timotheus ist ein Rückgriff auf den paganen P.-Diskurs zu erkennen. Als fruchtbar erweist sich besonders ein Vergleich mit Philodems Περὶ παρρησίας. Hier wie in Tit. u. 1/2 Tim. wird eine bereits eingeweihte Personengruppe oder Person, die fortgeschrittenen Anhänger der epikureischen Lehre bzw. die Bischöfe Titus u. Timotheus, zur orthodoxen Unterweisung der ihnen anvertrauten Adepten oder Gläubigen ermuntert (zur Orthodoxie 1 Tim. 2, 3f; so auch die Forderung, nach den Prinzipien der *Gemeinschaft zu leben, Philod. lib. frg. 16 [9 O.]; 1 Tim. 6, 11). Das Ziel der moralischen Besserung impliziert eine Reinigung von Lastern, die diesem Ziel entgegenstehen. Sie ist bei Philodem im Medizin-Vergleich enthalten, der sich auf Formen medizinischer Reinigung wie Purgierung u. Extraktion durch das Skalpell beschränkt. Nach 1 Tim. 5, 24 geht es für Timotheus darum, die Sünden der Gemeindemitglieder zu erkennen u. zu tadeln. Das Erkennen der Sünden kann zuweilen schwierig sein. Auch der epikureische Unterweisende in lib. ist auf die Auskunft Dritter angewiesen u. muss in der Lage sein, P. von geheuchelter Aufrichtigkeit zu unterscheiden (frg. 88 [41 O.]). Wie Philodem, so thematisiert auch Paulus die Bedeutung des rechten Moments (καιρός), in dem der anvertraute Adept für P. empfänglich ist. Während der epikureische Unterweisende selbst, im Sinne des Medizin-Vergleiches in Anlehnung an einen *Arzt, eine Fertigkeit entwickelt, diesen Moment zu erkennen, vielleicht auch zu erzeugen, entscheidet bei Paulus letztlich Gott über den Zeitpunkt, zu welchem dem Gläubigen Offenbarung zuteil wird. Denn Paulus führt seinen Glauben auf die Gnade des Herrn zurück (vgl. lib. frg. 65 [31 O.]; 1 Tim. 1, 14). Timotheus' Worten kommt daher nur unterstützende Funktion zu (ebd. 2, 1). Ferner soll Timotheus als Bischof die verschiedenen sozialen Gruppen (alte / junge Männer / Frauen) der Glaubensgemeinde im richtigen Maß ermahnen, ein reines Leben zu führen (5, 1f). Ebenso wird die richtige Hinwendung zu den genannten sozialen Gruppen in lib. col. 21b. 23a. 24a (60/3 O.) erörtert. Weitere Züge, welche die paulinische Aufforderung zu P. mit der epikureischen teilt, sind die Verbundenheit ausdrückende Anrede, mit der sich der Unterweisende an den Adepten richtet (ebd. frg. 18 [9f O.]; 1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2; Tit. 1, 4), das Wissen um Adepten, die sich der Lehre verschließen (lib. col. 21a [60 O.]; Tit. 2, 15) u. die Forderung völliger Transparenz innerhalb der Gemeinschaft (lib. frg. 41 [20 O.]; 1 Tim. 5, 20/5; ausführlich Fiore).

III. Märtyrerakten. Die Märtyrerakten zeichnen sich entsprechend der christl. Bedeutung von P. als Zuversicht u. Standhaftigkeit durch eine zweifache Ausformung des Begriffs aus: eine himmlische gegenüber Gott u. eine irdische gegenüber den feindlichen Verwaltungsorganen der nichtchristl. Welt. Das Praktizieren von P. wird zum irdischen Glaubensbekenntnis u. -zeichen für Christen u. Nichtchristen, daher die Bitte in Act. 4, 27/31. Der philosophisch aufgeladene Begriff der ‚Standhaftigkeit' (constantia) setzt ein Freisein von Affekten voraus, das für P. im christl. Kontext unentbehrlich ist (s. o. Sp. 1019). Zunächst u. vor allem bezeichnet P. in den Märtyrerakten den Mut des Gläubigen, vor dem irdischen Richter an seinem Glauben festzuhalten (vgl. Mart. Polyc. 9, 1 [8 Musurillo] die himmlische Aufforderung an Polykarp, im bevorstehenden Gespräch mutig zu sein [ἴσχυε ... καὶ ἀνδρονίζου], schließlich ebd. 10, 1 [10 Mus.] die Einleitung des Geständnisses [μετὰ παρρησίας ... Χριστιανός εἰμι]; analog die Philosophen vor den Tyrannen: van Henten aO. [o. Sp. 1015]). Ferner gewinnt P. eine eschatologische Konnotation u. verweist auf das

Vertrauen des Märtyrers, wenn am letzten Gericht über ihn geurteilt wird (vgl. Scarpat 92). Als Charakteristikum von P. in den Märtyrerakten kann gelten, dass P. in der nichtchristl. Welt zur strafbaren Handlung wird. Ausgehend von dieser Auseinandersetzung mit der nichtchristl. Welt in den Märtyrerakten ist auch im Christentum für P. ein Legitimationsbemühen festzustellen. Wenn P. als Glaubensbekenntnis dienen kann, wird vorausgesetzt, dass Gott der Rede in P. zustimmt, ja diese überhaupt erst möglich macht. Aus Cypr. ep. 20, 2, 2; 27, 2, 2/3, 1 geht ferner hervor, dass die Märtyrer aufgrund ihrer speziell vertrauensvollen Beziehung zu Gott, die sich besonders in ihrem von P. geprägten Gebet zeigt, eigenmächtig eine Vermittlerstellung zwischen Büßern u. dem Bischof einnehmen, gegen die Cyprian (*Cyprianus I) vorgeht.

IV. Patristik. Nach *Clemens v. Alex. zeichnet sich Christus als Unterweisender, der den Getauften zum mystischen Erlebnis führt, neben Wissen u. Wohlwollen durch P. aus (paed. 1, 97, 3). Dass P. auch bei Clemens mit Freiheit einhergeht, wird durch das Stilmittel des Oxymorons ebd. 2, 48, 3 deutlich, wo von der fremdbestimmten P. (ἀνελεύθερον παρρησίαν) derer, die in trunkenem Zustand, unter Einfluss ihrer Emotionen u. Verlust ihrer Vernunft sprechen, die Rede ist. In Übereinstimmung mit Philodems lib. erscheint der Paidagogos in 3, 86, 1 als derjenige, der seinen Adepten zum Telos führt, indem er dessen Fehler tadelt. Das Erreichen des didaktisch-pädagogischen Ziels ist nur über das Wort des Unterweisenden möglich, dem der Adept unbedingt zuhören muss. Auch hier ist demnach eine gewisse Passivität in der dem Adepten zugeschriebenen Rolle festzustellen (strom. 4, 101, 3; 7, 103, 2; Philod. lib. frg. 18 [9f O.]). P. ist ein Mittel zur Heilung der nach falschen Werten Strebenden, vorausgesetzt, dass sie dem unter P. vorgebrachten Tadel ein offenes Ohr gewähren. Clem. Alex. strom. 7, 71, 3 erhellt, wie die P. des Gläubigen vor Gott zu verstehen ist. Sie wird ermöglicht durch eine von Emotionen geläuterte Seele (vgl. die Ausführungen zur ‚Affektfreiheit' [ἀπάθεια] in der stoischen Philosophie; s. o. Sp. 1018f). Die Seele erfährt die Läuterung durch die Erkenntnis Gottes, die eine Lockerung der Verbindung zwischen Seele u. Körper (*Nagel der Seele) bewirkt. – Tertullian zeigt die Gewohnheit, P. mit einer Form von constantia oder mit constanter wiederzugeben, auch dort, wo die Bedeutung von P. ‚öffentlich' (bapt. 17, 5 im Gegensatz zu domi) oder ‚klar, deutlich' (pat. 3, 7: constanter als Adverb zu denotare im Perfekt) sein muss. – Bei *Gregor v. Nyssa ist P. Charakteristikum des paradiesischen Zustands, in dem der Mensch in Vertrautheit u. mit einem reinen Gewissen mit Gott verkehrt (or. catech. 6 [GregNyssOp 3, 4, 25]). Mit dem Sündenfall u. dem aus der Scham darüber folgenden Verlangen, sich zu verbergen u. seine Blöße zu bedecken, geht in der Sprache der Verlust von P. einher. P. wird an Affektfreiheit gebunden u. den Affekten ‚Furcht' (φόβος) u. ‚Scham' (αἰσχύνη) gegenübergestellt. Durch die Taufe, die von den Sünden reinigt, wird der Zustand des Menschen im Paradies wieder ermöglicht (bapt. Chr.: ebd. 9, 222f. 241). Der Gläubige strebt danach, den paradiesischen Zustand, darunter P. im Umgang mit Gott, wiederherzustellen (virg. 12f [ebd. 8, 1, 302/4]; Daniélou 103/15). – Bei *Hieronymus ist die Verwendung von P. klar christlich geprägt u. bezeichnet die Zuversicht gegenüber Gott, durch die sich der Gläubige vom Ungläubigen abhebt (adv. Pelag. 2, 24 [CCL 80, 88]), Hieronymus benutzt ferner das für das Christentum charakteristische Adverb constanter im Sinne von ‚aufrichtig', das oft durch die Ausdrücke veritas, fides u. Wendungen für ‚vor dem Volk sprechen' eindeutig als Ausdruck von P. spezifiziert ist (c. Ioh. Hieros. 11 [ebd. 79A, 21]: si bona erant quae loquebatur, cur non aperte praedicas? si mala, cur non constanter reprehendis? atqui columna veritatis ac fidei, qui de tanto viro audet dicere). – Aug. ep. 145, 8 verwendet P. in Übereinstimmung mit den bibl. Schriften. P. ist eine von Gott kommende Haltung, die nur der Gläubige praktiziert u. die demnach ein Kriterium ausmacht, durch welches sich Gläubige von Ungläubigen unterscheiden lassen. – Prud. perist. 10, 921/5 (CCL 126, 362) gibt im Rahmen einer Märtyrerbestrafung (Abschneiden der Zunge) eine Spottrede wieder. Die Spottrede ist, wie die Art der Strafe, gegen P. als ein den Christen zugeschriebenes Verhalten gerichtet. Im Gegenzug preist der Märtyrer ebd. 959f (363), nachdem die Zunge schon abgeschnitten ist, die Wunder Gottes wie die Heilungen von Stummen u. Hinkenden, die hier um die Wiederherstellung der Zunge er-

gänzt werden. P. als Merkmal des Gläubigen ist bei Prudentius nicht an die Zunge, sondern an den Glauben gebunden.

V. Mönchtum. Die frühesten Anachoreten, die oberflächlich als Vertreter eines christl. Kynismus erscheinen (Goulet-Cazé aO. [o. Sp. 1018] 662f), verzichten in deutlichem Gegensatz zu diesem auf P. im paganen Sinn, also auf eine P., die sich in der Öffentlichkeit manifestiert. Der Verzicht auf P. als das Recht eines freien Bürgers erhellt die Unterschiede zum Kynismus. Während bei diesem Armut u. P. durch das Ziel eines glücklichen Lebens motiviert sind, das sich nicht durch Rücksicht auf gesellschaftliche Normen einschränkt, verzichtet der Anachoret mit Blick auf das Jenseits auf alle Rechte der Gesellschaft. Wie die Armut des Anachoreten weniger Ausdruck von Autarkie als vielmehr des Verzichts auf die Welt ist, so wird auch P. als ein Recht eines freien Bürgers vom Anachoreten, der sein Leben in den Dienst Gottes stellt, abgelehnt. In den Apophthegmata patrum bezeichnet der Altvater Agathon P. als den schlimmsten Affekt (πάθος: 10, 11 [SC 474, 20]; Scarpat 102/4). Im Gegensatz dazu gilt öffentlich praktizierte P. in der hellenist. Philosophie u. im etablierten Christentum in der Bedeutung von fiducia als Zeichen für das Freisein von Affekten (hier des Affektes der Furcht). Die P. des Gläubigen gegenüber Gott ermöglicht diesem auch ein zuversichtliches u. freimütiges Auftreten gegenüber den Menschen (doppelte P.). Exponenten des Christentums (zB. Flavian v. Ant. u. *Ambrosius; J. H. W. G. Liebeschuetz, Ambrose and John Chrysostom [Oxford 2011] 43/54; zur Durchlässigkeit zwischen dem Status von Mönchen u. Klerus vgl. Rapp 137/52) übernehmen denn auch in der politischen Struktur des 4. Jh. mehr u. mehr die Rolle der Philosophen als ethische Berater der Kaiser (zum Verhältnis der Philosophen zu den Herrschern J. Hahn, Der Philosoph u. die Gesellschaft [1989] 182/91), gestützt auf ihren wachsenden Einfluss in der Bevölkerung u. auf ihre (ebenfalls schon in der paganen Gesellschaftsordnung verankerte) Rolle als Patrone der armen Masse. In dieser strukturellen Verschiebung bleiben nicht nur die Themen (der Zorn des Herrschenden), sondern auch die Mittel gleich: Dem christl. Berater wird das Recht auf P. zugestanden, das zuvor den Philosophen auszeichnete. Gerade der Mönch, der mit *Bart u. Kutte äußerlich dem paganen Philosophen gleicht, vermag durch seine Erscheinung seine spirituelle Verbindung zu Gott zu manifestieren. Dies begünstigt ein Verhältnis von Geben u. Nehmen zwischen dem christl. Kaiser u. dem Mönch als Fürsprecher einer Gemeinde, das als parresiastisch bezeichnet werden kann (Rapp 260/73): Im Gegenzug der Gebete des Mönchs für den Kaiser erfüllt dieser die vom Mönch vorgetragenen Anliegen der Gemeinde. Als Sinnbild für diese (auch gewalttätig verlaufende) Verschiebung kann der Tod *Hypatias iJ. 415 gelten (P. R. L. Brown, Power and persuasion in Late Antiquity [Madison 1992] 116; vgl. Liban. or. 30, 8f [6, 622 Foerster] über den von Mönchen getragenen Sturm auf die Tempel im Osten des Reiches [*Heidenverfolgung]). Möglich wurde sie u. a. durch die Abhängigkeit der Kaiser von der Zufriedenheit der armen Bevölkerungsmasse, für welche die Mönche selbstbewusst (mit fiducia) eintraten.

D. Armstrong, Horace's Epistles 1 and Philodemus: ders. u. a. (Hrsg.), Vergil, Philodemus, and the Augustans (Austin 2004) 267/98. – G. J. M. Bartelink, Quelques observations sur παρρησία dans la litterature paléo-chrétienne: Graecitas et latinitas Christianorum primaeva Suppl. 3, 1 (1970) 5/57; Die ‚P.' des Menschen vor Gott bei Joh. Chrys.: VigChr 51 (1997) 261/72. – J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse = Théologie 2 (Aubier 1944). – N. W. DeWitt, Parresiastic poems of Horace: ClassPhilol 30 (1935) 312/9. – L. J. Engels, Art. Fiducia: o. Bd. 7, 839/77. – B. Fiore, The pastoral epistles in the light of Philodemus' ‚On frank criticism': J. T. Fitzgerald / D. Obbink / G. S. Holland (Hrsg.), Philodemus and the NT world = NovTest Suppl. 111 (Leiden 2004) 271/93. – J. T. Fitzgerald (Hrsg.), Friendship, flattery and frankness of speech. Stud. of friendship in the NT world = ebd. 82 (1996). – G. S. Holland, Call me frank. Lucian's (self-)defense of frank speaking and Philodemus' Περὶ παρρησίας: Fitzgerald / Obbink / Holland aO. 245/67. – J. Kemp, Flattery and frankness in Horace and Philodemus: Greece-Rome 57 (2010) 65/76. – W. Klassen, Παρρησία in the Johannine Corpus: Fitzgerald 227/54. – D. Konstan, Friendship in the Classical world (Cambridge 1997). – A. C. Mitchell, Holding on to confidence. Παρρησία in Hebrews: Fitzgerald 203/26. – C. Rapp, Holy bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition = The

transformation of the classical heritage (Berkeley 2005). – O. RIBBECK, Kolax. Eine ethologische Studie = AbhLeipzig 9, 1 (1883). – G. SCARPAT, P. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino (Brescia 1964). – H. SCHLIER, Art. παρρησία, παρρησιάζομαι: ThWbNT 5 (1954) 869/84. – M. P. SCHMUDE, Art. Licentia: HistWbRhet 5 (2001) 253/8. – S. C. WINTER, Παρρησία in Acts: Fitzgerald 185/202.

Beate Beer.

Parsismus s. Persien I (landesgeschichtlich).

Parthia s. Persien I (landesgeschichtlich).

Parusie s. Advent: o. Bd. 1, 112/25; Epiphanie: o. Bd. 5, 870/8. 895f. 901; Erlösung: o. Bd. 6, 98/119; Eschatologie: ebd. 562/4; Geduld: o. Bd. 9, 254/61; Geleit: ebd. 1027. 1038f.

Parzen s. Fatum: o. Bd. 7, 524/636; Fortuna: o. Bd. 8, 182/97; Geburt II (religionsgeschichtlich): o. Bd. 9, 109f. 113.

Pascha.

Vorbemerkung. P. bezeichnet in der Bibel u. anderen Quellen der Zeit des Zweiten Tempels eine jährliche Kultbegehung u. das dabei geschlachtete Tier; nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels greifen verschiedene Zweige des Judentums (rabbinisch, samaritanisch) in unterschiedlicher Weise auf diese Tradition zurück. Wegen der zeitlichen Nähe der Kreuzigung Jesu zum P.fest stellen christliche Gemeinden in neutestamentlicher Zeit einen Deutungszusammenhang zwischen dem Tod Christi u. dem P. her u. feiern spätestens seit Mitte des 2. Jh. jährlich ein gleichnamiges *Fest, das später zu einem differenzierten Festkreis entfaltet wird. Feier u. Verständnis dieser verschiedenen Phänomene sind historisch u. hermeneutisch einerseits von Kontinuität (oder Repristination ohne faktische Kontinuität), andererseits von substantieller Diskontinuität geprägt. Die formativen Phasen u. epochalen Entwicklungsschritte sind dabei meist nur hypothetisch zu erschließen: Umstritten ist die Gestalt der bibl. Feier vor der Zeit des Zweiten Tempels genauso wie Ursprung u. Frühgeschichte des christl. Festes sowie dessen historisches u. theologisches Verhältnis zum wöchentlichen Sonntag. Während der entfaltete Osterfestkreis in der Jerusalemer Liturgie des späten 4. Jh. ans Licht der Geschichte tritt, ist seine zunächst vor allem durch *Homilien bezeugte Rezeption in anderen Kirchen nur gelegentlich genau zu verfolgen. Unklar ist in der Regel zudem die liturgische Entwicklung zwischen den literarischen Zeugnissen der Spätantike u. den meist erst im MA kodifizierten agendarischen Quellen der verschiedenen Liturgiefamilien (‚Riten').

A. Jüdisch. I. Alttestamentlich. a. Worterklärung. 1. Semantik. α. Nomen. Das im Griech. u. Lat. der Spätantike verbreitete Wort P. ist eine phonetische Transkription der aram. Form des hebr. Nomens pesaḥ. Dieses wird in der Bibel nur für das entsprechende Fest, den damit verbundenen Kultbrauch u. das dabei geschlachtete (*Opfer-)Tier (nur für letzteres in 2 Chron. 30, 17; 35, 7/9 auch im Plural) verwendet (Belege s.

u. Sp. 1039) u. sagt darum nichts aus, was nicht aus dem Kontext über seine Bedeutung zu erschließen ist (Leonhard, Pesachfest; anders Otto). Die LXX übersetzt das Nomen nie, sondern transkribiert es offenbar als t. t. phonetisch als πάσχα, φάσεκ oder φάσεχ; möglicherweise war ihr keine Bedeutung mehr bekannt. Ein etymologischer Zusammenhang mit dem hebr. Verb gleicher Wurzel ist trotz Ex. 12, 27 unsicher.

β. Verb. Die Wurzel psḥ im Nif'al (2 Sam. 4, 4) sowie das davon abgeleitete Adjektiv pisseaḥ bedeuten in der Regel ‚lahm sein' (Gesenius, HebrAramHdWbAT[18] 1065); der einzige Beleg des Verbs im Pi'el in 1 Reg. 28, 26 (LXX: διατρέχειν) bleibt unklar (u. ist eher Polemik über ‚behinderte' Bewegungsweise der Baalspriester als t. t. für einen sonst nicht belegten kultischen Hinktanz; A. Lumpe, Art. Hinken: o. Bd. 15, 333f). Im Qal ist das Verb in drei Zusammenhängen belegt: In 1 Reg. 18, 21 (LXX: χωλαίνειν) ist es wohl aus dem Kontext von V. 26 zu erklären; in Jes. 31, 5 (von LXX als einer von vier synonymen Begriffen nicht übersetzt; Wortfeld: ‚schützen / retten') hat es die gleiche Bedeutung wie in Ex. 12, 13. 23. 27 (LXX: σκεπᾶν, παρέρχεσθαι), wo möglicherweise eine Volksetymologie des Nomens geboten wird. Subjekt des Verbs im Qal ist außer in 1 Reg. 18, 21 immer Gott; die Konvergenz der Bedeutung im semantischen Feld ‚schützen, schonend vorübergehen' ist vielleicht bereits Teil der inneratl. Wirkungsgeschichte biblischer P.theologie (Leonhard, Pesachfest).

2. Antike Erklärungen. a. Transitus. Im hellenist. Judentum wird P. als Bewegung eines Hindurch- oder Hinübergangs erklärt: Philo bietet die Übersetzung διάβασις (ausdrücklich migr. Abr. 25; congr. erud. gr. 106; leg. all. 3, 154; weitere Belege Buchinger, P. 400_{16}) u. die Erklärung als διαβατήρια (spec. leg. 2, 41. 145. 147. 150; vit. Moys. 2, 224. 226. 228. 233; vgl. Theodrt. quaest. 24 in Ex. [117f Fernández Marcos / Sáenz-Badillos]; zuvor [ab 5. Jh. vC.] belegtes Opfer bei der Überschreitung von Grenzen: Belege aus Thukydides, Xenophon u. Ktesias sowie Plutarch u. Cassius Dio bei Buchinger, P. 403f), steht damit aber wohl in einem Zirkel von *Etymologie u. Allegorie; weitere Verbreitung im alexandrin. Judentum bezeugt vielleicht Aristobul (nach Anatolius v. Laodicaea bei Eus. h. e. 7, 32, 17f). Flavius Josephus übersetzt als ὑπερβασία (ant. Iud. 2, 313), Aquila u. Symmachus als ὑπέρβασις u. ὑπερμάχησις (F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta 1 [Oxford 1875] 100; vgl. Theodrt. quaest. 24 in Ex. [117f F. M. / S.-B.]). Christlich-alexandrinische Autoren vermitteln diese Deutung in die christl. Theologie: 1) διάβασις: nach Clem. Alex. strom. 2, 51, 2 (abhängig von Philo congr. erud. gr. 106) u. Orig. pasch. 1f. 4 (154/6. 160 Guéraud / Nautin) zB. bei Greg. Naz. or. 45, 10 (PG 36, 635/8), Evagr. Pont. sent. mon. 40 (TU 39, 4, 156 Greßmann), Cyrill. Alex. ador. 17 (ebd. 68, 1073), Chron. Pasch. zJ. 33 (ebd. 92, 549B); 2) ὑπέρβασις: nach Clem. Alex. strom. 7, 40, 2 u. Orig. pasch. 45. 47 (242. 246 G. / N.) nur bei Apollinar. Laod. frg. 130 (TU 61, 44f Reuss; zu Mt. 26, 17f), PsJoh. Chrys. pasch. 1, 4; 3, 12 (SC 36, 57. 111; = Apollinaris: E. Cattaneo, Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée [Paris 1981]), Theodrt. quaest. 24 in Ex. (117f F. M. / S.-B.) u. Procop. Gaz. in Num. 9, 10 (PG 87, 813/6); 3) διαβατήρια: nach Orig. c. Cels. 8, 22 bei Eus. pasch. 1/4 (PG 24, 693/700), Didym. Caec. in Sach. 5, 88 (SC 85, 1016/8), Greg. Naz. ep. 120 (GCS 53, 90; erstmals im Singular; so auch in späteren onomastischen Listen: F. Wutz, Onomastica Sacra. Unters. zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus = TU 41 [1914/15] 119f. 472f) u. Cyrill. Alex. ador. 17 (PG 68, 1073), später offenbar nur mehr selten u. abhängig von älteren Autoren: Theodrt. quaest. 24 in Ex. (117f F. M. / S.-B.) u. Soz. h. e. 7, 18, 7 (Buchinger, P. 404f). Das griech. Original hinter Athan. ep. fest. 5, 10 (39 Cureton; ital. Übers.: A. Camplani, Atanasio di Alessandria, Lettere festali [Milano 2003] 278) u. Severus v. Ant. hom. 25 (PO 37, 1, 150) ist nicht mehr zu erschließen. 4) *Ambrosius v. Mailand übernimmt die Erklärung offenbar ohne Vermittlung des *Origenes direkt von Philo (Ambr. Cain et Ab. 1, 8, 31 [CSEL 32, 1, 365f]; vgl. Philo congr. erud. gr. 63). Popularität u. Autorität erlangt die im lat. Bereich nicht unwidersprochene Übersetzung von P. als transitus (dagegen ausdrücklich Ambrosiast. comm. in 1 Cor. 5, 7 [CSEL 81, 2, 55f]; s. unten), nachdem *Hieronymus sie als Glosse zu Ex. 12, 11 in den Bibeltext selbst eingetragen hat (weitere Belege: Buchinger, Etymologie 217/24). Augustinus verknüpft diese

Tradition schließlich mit dem Deutungsstrang P. - passio zum transitus per passionem (en. in Ps. 120, 6; 140, 25 [CCL 40, 1790/2. 2043f]; in Joh. tract. 55, 1f [ebd. 36, 463/5]; ep. 55, 1, 2; weiters en. in Ps. 68 serm. 1, 2; 138, 8 [ebd. 39, 902; 40, 1995f]; quaest. hept. 2, 154, 1 [ebd. 33, 140f]; trin. 2, 17, 33; serm. 155, 5, 5 [PL 38, 843]; civ. D. 16, 43; R. Cantalamessa, Il mistero pasquale in Ambrogio e in Agostino: S. Ambrogio e S. Agostino [Pavia 1979] 17/31); eine eucharistietheologisch kreative Weiterentwicklung findet sich bei Gaudent. serm. 2, 25 (CSEL 68, 29), ein Wortspiel transeamus, patiamur, pascamus im (ps-)augustinischen serm. Denis 7, 1 (MiscAgost 1, 32f; vgl. schon Aug. serm. 103, 5, 6; 179, 6, 6 [PL 38, 615f. 969f]).

β. Passio. Die nach Orig. pasch. 1 (154 G. / N.) allgemein verbreitete u. von diesem (wie noch von Greg. Naz. or. 45, 10 [PG 36, 635/8]) ausdrücklich korrigierte volksetymologische Erklärung von P. ἀπὸ τοῦ παθεῖν (Melito Sard. pasch. 46 [22 Hall]) dominiert das ältere christl. Verständnis u. ist außer von *Melito v. Sardes auch von Tert. adv. Iud. 10, 18; adv. Marc. 4, 40, 1 bezeugt, implizit von Iustin. dial. 40, 3; PsHippol. / PsJoh. Chrys. pasch. 11. 49 (SC 27, 139. 175; vgl. Chron. Pasch.: PG 92, 80C); PsCypr. pasch. 2 (CSEL 3, 3, 250), vielleicht auch von Apollinaris v. Hierapolis (nach Chron. Pasch.: PG 92, 81A) sowie Herakleon (nach Orig. in Joh. comm. 10, 117 [GCS Orig. 4, 190f]) vorausgesetzt. Später wird sie vor allem im lat. Westen tradiert (Lact. inst. 4, 26, 40; Greg. Ilib. tract. Orig. 9, 9. 20 [CCL 69, 72. 75]; Chromat. serm. 17A, 1 [ebd. 9A, 80]; Priscill. tract. 4 [CSEL 18, 57/61]; im Osten vgl. nur ganz vereinzelt Eutych. Cpol. pasch. 2 [PG 86, 2, 2393]) u. vom Ambrosiaster ausdrücklich verteidigt (quaest. test. 96; 116, 1 [CSEL 50, 170f. 349f]; comm. in 1 Cor. 5, 7 [ebd. 81, 2, 55f]; R. Cantalamessa, ,Ratio Paschae'. La controversia sul significato della Pasqua nell'Ambrosiaster, in Girolamo e in Agostino: Aevum 44 [1970] 219/41).

γ. Liberatio. Die von *Irenaeus v. Lyon (dem. praed. apost. 25 [SC 406, 120]; vgl. haer. 4, 20, 12) vertretene Übersetzung als ,Grund der Freiheit' ist auch in einigen Onomastica konserviert (Buchinger, Etymologie).

b. Bibl. Darstellung. P.feiern strukturieren auf narrativer Ebene Schlüsseletappen der bibl. Geschichte: Nach dem Auszugs-P. Ex. 12 u. der Institutionalisierung des ,zweiten P.' in Num. 9, 1/14 erzählt Jos. 5, 10/2 von einer P.feier in Gilgal nach dem Jordandurchzug. Die ,Restitution' des P. als Abschluss der Kultreform entsprechend der unter Joschija gefundenen Tora in 2 Reg. 23, 21/3 (vgl. 2 Chron. 35) ist der früheste historisch brauchbare Hinweis (das P. unter Hiskija ebd. 30 entspricht der Tendenz des chronistischen Geschichtswerks zur aufwertenden Stilisierung dieses früheren Königs); Esr. 6, 19/22 ist das P. der aus dem Exil Heimgekehrten die erste kultische Aktion nach der Einweihung des neuen Tempels. Die historische Interpretation vor allem des gesetzlichen Materials bleibt hypothetisch; umstritten sind besonders das Verhältnis von P. u. Mazzot (Woche der ungesäuerten Brote), der Ursprung der beiden Feste sowie ihr ältester Gehalt (agrarischer oder nomadischer Charakter hinter der heilsgeschichtlichen Deutung im kanonischen Kontext?), die historische Feiergestalt des ältesten P. u. deren Wandel. Die Annahme einer ursprünglichen Einbindung von Mazzot in einen Zyklus agrarisch geprägter Feste muss von der durchgängig heilsgeschichtlichen Begründung in den erhaltenen Texten abstrahieren; ein Verständnis als Erntefest (*Ernte) steht in Spannung zur Vorschrift von Lev. 23, 9/14, die Erstlingsgabe nach Mazzot darzubringen (vgl. Dtn. 16, 9; *Oblation II). Das ,Bundesbuch' Ex. 23, 14/7 spricht nicht vom P., sondern Mazzot im Monat Aviv als einem der drei Wallfahrtsfeste Israels u. begründet die sieben Tage der ungesäuerten Brote heilsgeschichtlich mit dem *Exodus, während die anderen beiden Feste als Ernte- u. Lesefest explizit agrarisch motiviert erscheinen; das in der anschließenden Bestimmung für die (Wallfahrts-)Festopfer genannte Schlachtopfer (ebd. 23, 18) wird nicht exklusiv als P. identifiziert. Der ,kultische Dekalog' 34, 18/25 kombiniert dagegen Bestimmungen für die drei Wallfahrtsfeste, von denen Mazzot zum Unterschied von den beiden Erntefesten ebenfalls mit dem Exodus begründet wird, (sekundär?) mit einer entsprechenden Vorschrift über das P.opfer sowie mit Bestimmungen über die Erstgeburt. Nach Dtn. 16 ist das mit der Festwoche von Mazzot verbundene P. als eines der drei Wallfahrtsfeste entsprechend der Kultzentralisation an den Jerusalemer Tempel gebunden, wo aufgrund

des Exodus im Monat (am Neumond?) des Aviv Klein- u. Großvieh als P.opfer darzubringen sind. Wie der Zeitpunkt des Opfers am Abend werden die ungesäuerten Brote explizit mimetisch als ‚Brot der Erniedrigung / Armut‘ während der Hast des Auszugs gedeutet; der siebte Tag ist durch Arbeitsruhe u. Festversammlung charakterisiert. Das entsprechend dem narrativen Kontext nicht am Tempel situierte Auszugs-P. Ex. 12 ist auf den 14. des ersten Monats angesetzt u. wird als Feier von in die Gesamtgemeinde eingebundenen Hausgemeinschaften mit apotropäischem Blutritus zur Abhaltung des Verderbers / JHWHs bei der zehnten Plage (Erschlagung der Erstgeburt), Schlachtung (nicht Opfer) u. Verzehr von im Ganzen gebratenem Kleinvieh dargestellt u. als ‚Nacht des Wachens für JHWH‘ beim Auszug sowie ‚für alle Kinder Israels in den Generationen‘ bezeichnet (ebd. 12, 42); das Fest als Ganzes ist ‚Gedächtnis‘ (12, 14; 13, 9). Für Männer ist die Voraussetzung für die Teilnahme Beschneidung (12, 44. 48; vgl. Jos. 5). Die sieben Tage der Mazzot mit Festversammlung u. Arbeitsruhe am ersten u. siebten Tag sind literarisch verbunden, aber deutlich unterschieden (Ex. 12, 15/20; 13, 3/10). Der Festkalender Lev. 23, 5/8 beginnt mit P. u. den Festversammlungen von Mazzot; Num. 28, 16/25 regelt ferner die entsprechenden Opfer. Nach dem Exil ist das P.fest mit der Festwoche von Mazzot verbunden u. zentrales Opferfest am Tempel mit Unmengen von Klein- u. Großvieh. Vereinzelt wird die Rolle von Leviten (Schlachten: 2 Chron. 30, 17; 35, 11; Esr. 6, 20) u. Priestern (Blutausschüttung am Altar: 2 Chron. 30, 16; 35, 11) hervorgehoben; ein Blutanstrich wird dagegen nach Ex. 12 nirgends erwähnt (Hes. 45, 18 gehört nicht zum P.). Das Motiv von Reinheit u. Sühne tritt hervor (2 Chron. 30. 35). Eine eschatologische Konnotation hat die Ankündigung der Sammlung Israels am P.fest in Jer. 31 (38), 8 LXX.

II. Außerbiblisch. a. Elephantine. Älteste nichtbiblische Belege für das P. sind Ostraka u. Papyri, insbesondere der Osterbrief Dareios' II (419 vC., P. 13464: E. Sachau, Aram. Papyrus u. Ostraka aus einer jüd. Militär-Kolonie zu Elephantine [1911] 36 nr. 6 Taf. 6; dt. Übers. ebd. 39f) aus dem Archiv der jüd. Militärkolonie, die auf der Nilinsel Elephantine einen 410 zerstörten u. klar im Widerspruch zur Kultzentralisation in Jerusalem stehenden Yahutempel unterhielt. P. (nur auf Ostrakon P. 10679 inn. 5 [Sachau aO. 237 nr. 77, 2 Taf. 64; dt. Übers. ebd.] erwähnt) u. Mazzot sind verbunden, aber sachlich u. terminlich unterschieden. Betont werden Reinheit u. die Enthaltung von Gesäuertem; von Opfern oder einem Blutritus ist nicht die Rede.

b. Qumran. Die Tempelrolle setzt, abgesehen von biblischen Elementen u. dem Verzehr des vor dem Abendopfer geschlachteten P. in den Tempelhöfen, eine Altersgrenze von 20 Jahren fest (11Q19 [11QT[a]] XVII, 6/8; vgl. Jub. 49, 17); 4Q265 (4QMiscRules) 3, 3 schließt auch Frauen aus (vgl. Jub. 49, 17; anders Joseph. ant. Iud. 11, 109f; b. Iud. 6, 426; vgl. Philo spec. leg. 146 u. ö.). Fragmentarisch erhaltene Festgebete (D. K. Falk, Daily, Sabbath, and festival prayers in the Dead Sea Scrolls [Leiden 1998] 173/8) erwähnen die bibl. Motive des ‚schonenden Vorübergehens‘ (ergänzt; zur Semantik s. o. Sp. 1035 zu Ex. 12, 27 u. Jes. 31, 5) u. der ‚Wachenacht‘ (vgl. Ex. 12, 42: 4Q505 [4QpapDibHam[b]] 125, 1f) u. sprechen von ‚Wundern‘ (ebd. 127, 2). Der 364-Tage-Kalender, dessen historische Befolgung umstritten ist, verhindert eine Kollision von Festen mit dem Sabbat: Der 15. Nisan fällt immer auf einen Mittwoch.

c. Jubiläenbuch. Jub. 49 bietet im Kontext einer fiktiven Gottesrede an *Mose eine kumulative Nacherzählung der bibl. Texte (Ex. 12; Dtn. 16), die zugleich präzisiert u. ergänzt werden, wobei sich die Akzente verschieben: Festmahl in Freude u. (erstmals eindeutig) Weingenuss; Erwähnung von Lob- u. Dankgebeten vor dem Exodus (vgl. Sap. 18, 9), nicht dagegen von Mazzot u. Bitterkräutern. Der anamnetische Charakter wird betont (Gedächtnis Israels / künftige Schonung durch Gott); indirekt wird die Bindung Isaaks auf P. datiert (Jub. 17f, anschließend siebentägiges Fest): exegetische Kumulation von Heilsereignissen.

d. Hellenist.-jüd. Quellen. 1. Philo. (J. Leonhardt, Jewish worship in Philo of Alex. [Tübingen 2001] 29/38.) Philo betont die Schlachtung unzähliger Opfertiere am Nachmittag des 14. Nisan als priesterliches Privileg des gewöhnlichen Israeliten u. die vorausgehende Reinigung mit ‚heiligem Sprengwasser‘; dass das anschließende Festmahl ausdrücklich vom Symposium mit Weinge-

nuss abgegrenzt wird, bestätigt vielleicht indirekt die äußere Ähnlichkeit mit diesem. Als Wortelemente werden Gebete u. Hymnen erwähnt; der Charakter ist von Gedächtnis u. Dank für den Exodus bestimmt (spec. leg. 2, 145/9). Durch die Allegorisierung der Etymologie (congr. erud. gr. 106; s. o. Sp. 1035) wird der Exodus, nicht die zehnte Plage, zum narrativen Haftpunkt einer anthropologischen Deutung (Seele, nicht Gott als Subjekt). Die Assoziation von (P.-)Mazzot mit der Schöpfung (spec. leg. 2, 150/2) entspricht dem apologetischen Anliegen u. der universalisierenden Tendenz der Auslegung, setzt aber wie schon Aristobul (bei Eus. h. e. 7, 32, 17f, nach Anatolius) die terminliche Bindung an die Frühjahrsäquinox voraus (vgl. decal. 161).

2. Josephus. (F. M. Colautti, Passover in the works of Josephus [Leiden 2002]; B. Siggelkow-Berner, Die jüd. Feste im Bellum Judaicum des Flavius Josephus [2011] 49/184.) Josephus paraphrasiert biblische Texte harmonisierend u. im Licht späterer Praxis, bietet historische Nachrichten aus nachbiblischer Zeit (zB. ant. Iud. 17, 213/8 [Aufstand gegen Archelaos am P., das als Exodusgedächtnis zum Kristallisationspunkt politischer Befreiungshoffnung wird]; 20, 106; b. Iud. 2, 224 [Unruhen am P.]) u. schildert zeitgenössische Ereignisse (bes. ebd. 6, 423/7). Das in enger Verbindung mit Mazzot stehende, häufig von diesem nicht zu unterscheidende P. erscheint dabei als großes Wallfahrtsfest, an dessen Gottesdienst (nicht aber Opfer) auch Nichtjuden teilnahmen; betont wird neben der Voraussetzung von Reinheit u. Heiligung die Unmenge der zwischen der neunten u. elften Stunde dargebrachten Opfer, der Verzehr in Mahlgemeinschaften (φατρίαι: vgl. ant. Iud. 2, 312; 3, 248f) u. der freudig-festliche Charakter; von einem Blutritus ist nur in der ätiologischen Paraphrase von Ex. 12 die Rede (ant. Iud. 2, 313).

3. Weitere Quellen. Eine Paraphrase des bibl. Textes bietet Ezechiel Tragicus (exag. 152/92 [TragGrFrg 1, 296/8]; 2. Jh. vC.?; bei Eus. praep. ev. 9, 28, nach Alexander Polyhistor; P. Lanfranchi, L'exagoge d'Ezéchiel le tragique [Leiden 2006] 236/45), wogegen PsPhilo lib. ant. bibl. 10 (SC 229, 114/8) ebenso wie fragmentarisch erhaltene hellenistisch-jüdische Historiker (gesammelt übersetzt in JüdSchrHRZ 1, 2; hier vor allem Artapanus [um 100 vC.; bei Eus. praep. ev. 9, 27, 34f, nach Alexander Polyhistor]) das P. im Kontext des Exodus nicht erwähnen; auch über andere Autoren (Aristobul; Datierung umstritten) existieren nur Berichte (Eus. h. e. 7, 32, 17f, nach Anatolius; J. Riaud, Pâque et sabbat dans les fragments I et V d'Aristobule: Ch. Grappe / J.-C. Ingelaere [Hrsg.], Le temps et les temps dans les littératures juives et chrétiennes au tournant de notre ère [Leiden 2006] 107/23).

III. Rabbinisch. Neben exegetischem Material (vor allem in der Mekhilta) konserviert die ältere rabbin. Literatur (vor allem Tos. Pesaḥim 4/9 [158/95 Lieberman]; Pesaḥim 5/8) zweifellos altes Wissen über das P. am Tempel, das freilich nur schwer von historisierender oder idealisierender Rekonstruktion zu unterscheiden ist. Auch die historische Reichweite der frühen rabbin. Bewegung selbst ist nicht mit Sicherheit festzustellen, wie überhaupt unabhängige Belege für das P. extrem selten sind (zB. die Erwähnung des Mazzot-Festes neben Kalenden u. *Pentekoste als Datum für die Bekränzung am Sarkophag des Glykon im phrygischen Hierapolis: W. Ameling [Hrsg.], Inscriptiones Judaicae Orientis 2 [2004] 414/22 nr. 196; nach 212 nC.) u. keine rituellen oder theologischen Details enthalten.

a. Pesach-Seder. 1. Tannaitische Zeit. Die Ordnung des P.mahls nach der Zerstörung des Tempels stellt sich als festliches Mahl (*Mahl V [Kultmahl]) dar, in das spezifische Erweiterungen integriert werden (S. Stein, The influence of symposia literature on the literary form of the Pesaḥ Haggadah: JournJewStud 8 [1957] 13/44; B. M. Bokser, The origins of the Seder [Berkeley 1984]). Tos. Pesaḥim 10, 12 (198f L.) lässt vermuten, dass der ursprüngliche strukturelle Ort dafür die Nachtischunterhaltung des Symposiums war, als deren Gegenstand die Bestimmungen des P. genannt werden (Studium der Opfergesetze als Ersatz für deren unmöglich gewordenen Vollzug? Leonhard, Pesach 104f); spätestens seit Pesaḥim 10 (unter liturgischem Einfluss im Detail instabil überliefert) wird der Kern der nachmaligen Haggada am Beginn des Mahles eingeordnet u. besteht in einer den Exodus aktualisierenden Exegese (Midrasch) von Dtn. 26, als deren essentielle Elemente unter Berufung auf Rabban Gamliel P., maṣṣā (ungesäuertes Brot) u. maror (Bitterkeit / -kraut) festge-

halten werden, deren literarische u. theologische Struktur ‚von der Schande zum Ruhm' führt u. die folglich in Lobgesang (Hallel-Psalmen) mündet, welcher nach Beendigung der Mahlzeit mit dem Nachtischgebet fortgesetzt wird. Vor dem Midrasch (an Stelle der üblichen Vorspeisen), später auch am Beginn der eigentlichen Mahlzeit, stehen anamnetisch gedeutete Speisen (maṣṣā, ḥazereṯ u. ḥaroseṯ). Die charakteristischen vier Becher ergeben sich aus dem an allen Festen vorgeschriebenen (Qidduš-)Becher am Beginn, einem zweiten zum Haggada-Kern, dem üblichen Becher zum Nachtischgebet u. einem anschließenden vierten zum zweiten Teil des Hallel (strukturell als Nachtischgesang des Symposiums zu identifizieren, der in der weiteren Geschichte entsprechend umfangreiche Erweiterungen erfährt). Die weitere rabbin. Literatur erörtert philologisch u. sachlich unklare oder ambivalente Elemente (ḥaroseṯ, 'apiqoman), gibt Einblick in die Diskussion ritueller Details u. die Verfestigung von Traditionen, zugleich aber in das Bemühen, einer bloßen Ritualisierung vorzubeugen u. die Intention der Tradition zu wahren (bPesaḥim 115b u. a.; Leonhard, Pesach 78/86).

2. Pesach-Haggada. Einen kategorialen Schritt in der Geschichte des P. stellt die Kodifikation der P.-Haggada zunächst des paläst. Ritus im MA dar (Mss. ab dem 10. Jh., erhalten vor allem in der Kairoer Geniza; Leonhard, Haggada), in welcher der metaliturgische Text der Mischna in erweiterter Gestalt als liturgischer Text rezitiert wird (Leonhard, Pesachfest 24), der seinerseits auf die Textgeschichte der Mischna zurückwirkt (zB. Eindringen von ‚In jeder Generation ist jeder Mensch verpflichtet' in Pesaḥim 10, 5; Stemberger). Der textlich zunehmend fixierte Haggada-Kern wird durch biblische Intertexte (Jos. 24, 2: bereits in jPesaḥim 10, 4f, 37d bezeugt) u. Paraphrasen (Plagenerzählung: erst nachtalmudisch bezeugt) erweitert, die einleitenden Fragen werden ritualisiert u. die anamnetischen Riten zu Beginn der Mahlzeit ausgeweitet. – Der babyl. Ritus (ältestes erhaltenes Zeugnis: Sa'adia Ga'on, Siddur [Oxford, Codex Hunt]; Gebetbuch aus dem 10. Jh.), der auch den textus receptus der P.-Haggada prägt, integriert weiteres metaliturgisches Material (Beispielgeschichte über Rabbi Elazar, vier Kategorien von Söhnen am Beginn, Reflexion über die Anzahl der Plagen sowie ‚Dayyenu' [‚Es wäre schon genug gewesen'] am Ende des Haggada-Kerns), Deuteworte (u. a. zur maṣṣā: ‚Dies ist das Brot des Elends') u. zusätzliche meist symbolistische Ritualelemente (Umgang mit der als 'apiqoman identifizierten maṣṣā: vgl. Yuval, Völker 240/8; ‚Hillel-Sandwich' als Erinnerung an den Tempel; aber auch Einladung an Bedürftige), außerdem einen nächtliche Heilsereignisse zusammenstellenden Hymnus (pijjuṭ) des Jannaj (Palästina, 7. Jh.: ‚Es war in der Mitte der Nacht'), der ursprünglich zur synagogalen Liturgie, nicht zur häuslichen Feier des P.-Seder gehörte (Leonhard, Pesach 365/72). – Spätere Erweiterungen umfassen Reaktionen auf Pogrome der Kreuzzugszeit (‚Gieße deinen Zorn aus' [Ps. 79 (78), 6 u. a.]; Yuval, Völker 133/7; C. Leonhard, Die Pesachhaggada als Spiegel religiöser Konflikte: A. Gerhards / S. Wahle [Hrsg.], Kontinuität u. Unterbrechung [2005] 143/71), den Ausdruck konkreter Heimkehrhoffnung ins Land Israel (‚Das kommende Jahr in Jerusalem') u. weitere Lieder.

b. Verhältnis zum christl. Pascha. Während die Geschichte der äußeren Bezeugung u. der inneren Entwicklung verbietet, die erst in nachtalmudischer Zeit zum liturgischen Text gewordene P.-Haggada als Hintergrund für neutestamentliche oder urkirchliche Traditionen heranzuziehen (Stemberger; C. Leonhard aO. 143/71; ders., Pesach), können gewisse Elemente der jüd. P.liturgie als Reaktion auf die älteste christl. Praxis u. Theologie verstanden werden (Yuval, Völker 81/102; ders., Easter; C. Leonhard aO. 143/71): Dtn. 26, wo vom P. nicht die Rede ist, könnte als Kern der Haggada herangezogen worden sein, weil Ex. 12 bereits (ab Mitte des 2. Jh.; s. u. Sp. 1053) als Grundtext christlicher P.theologie beansprucht war; die Betonung der Herausführung durch Gott selbst u. nicht einen Engel sowie (in ältesten Mss.) ein Wort (*Logos) in Anspielung auf Jes. 63, 9 könnte gegen die christologische Hermeneutik des P. formuliert sein, das Dayyenu (s. oben) auf Vorwürfe der Undankbarkeit (von Melito über die griech. Idiomela des Karfreitags bis zu den *Improperia) reagieren.

c. Synagoge. Nach Megillah 3, 5 wird an P. aus Lev. 23 gelesen; Tos. Megillah 4 (3), 5 (354 Lieberman) belegt eine umfangreichere Lektüre der nicht näher definierten P.be-

stimmungen in der Festwoche; bMegillah 31a diskutiert schließlich detaillierte Anweisungen (Ex. 12, 21; 22, 24; 34, 1; Num. 9, 1) einschließlich Haftarot für den ersten, zweiten u. letzten Tag (Jos. 5; 2 Reg. 23; 2 Sam. 22). Sammlungen rabbinischer Predigten enthalten reiches Material zu P. (zB. Pesiqta Rabbati 17. 49 [85a/90b. 195b/197b Friedmann; engl.: W. G. Braude, Pesikta Rabbati (New Haven 1968) 360/76. 829/41]; Pesiqta R. Kahana 7 [1, 122/34 Mandelbaum; engl.: W. G. Braude / I. J. Kapstein, Pesikta de-Rab Kahana (Philadelphia 1975) 138/52]), dessen historisches u. liturgisches Verhältnis zum Synagogengottesdienst der Spätantike im Detail noch zu erforschen ist; auch die liturgischen Hinweise in der synagogalen Poesie (pijjuṭ) sind noch nicht zusammenfassend ausgewertet.

d. Targum. Die paläst. Targumtradition kennt entsprechend der Tendenz rabbinischer Exegese zur Systematisierung biblischer Ereignisse u. Motive eine Erweiterung zu Ex. 12, 42, die das Hapaxlegomenon lēl šimmurīm (‚Nacht der Wachen / Aufbewahrungen') auf vier Nächte bezieht: Schöpfung, Abraham (u. [indirekt u. darum vielleicht sekundär?] Isaak einschließlich seiner Bindung), Exodus, eschatologische Erlösung (Targ. PsJonat. zu Ex. 12, 42; Targ. Neof. zu Ex. 12, 42; Targ. Neof. Frg.: M. L. Klein, The Fragment-Targums of the Pentateuch 1 [1980] 167; R. Le Déaut, La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode 12, 42 [Rome 1963]). Die Kombination dieser Motive ist früh sonst weder jüdisch noch christlich belegt (Leonhard, Pesach 317/423).

IV. Samaritaner. Angesichts der Zerstörung des Samaritanischen Tempels auf dem Berg Garizim im 2. Jh. vC. sowie der Errichtung eines Zeus-Tempels im 2. u. einer Kirche im 5. Jh. nC. kann die ab dem 16. Jh. bezeugte Form der P.feier der Samaritaner in Anlehnung an Ex. 12 (J. Jeremias, Die Passahfeier der Samaritaner u. ihre Bedeutung für das Verständnis der atl. Passahüberlieferung [1932]) keine rituelle Kontinuität zur Antike beanspruchen; numismatische Darstellungen u. der mutmaßliche Zusammenhang zum Zeugnis Iustin. dial. 40, 3 (J. Tabory, The crucifixion of the Paschal Lamb: JewQuartRev 86 [1996] 395/406) bleiben problematisch (Leonhard, Pesach 23. 39f). Einzelne der handschriftlich ab dem Ende des 17. Jh. bezeugten Texte werden Autoren des 4. Jh. (Marqa, Amram Dara) sowie des MA u. der Neuzeit zugeschrieben (A. E. Cowley, The Samaritan liturgy 1/2 [Oxford 1909]; I. Szuster, Marqa-Hymnen aus der samaritanischen Liturgie, Diss. Bonn [1936]; I. Lerner, A critical investigation and translation of the special liturgies of the Samaritans for their Passover and their Feast of unleavened bread, Diss. Leeds [1956]).

B. Christlich. I. Neutestamentlich. a. Feier. Wallfahrt (Lc. 2, 41/3; Joh. 2, 23; 11, 55) u. P.opfer werden als selbstverständlich vorausgesetzt, letztere aber nirgends beschrieben. Die Schilderung des Letzten Abendmahls als P.mahl bei den Synoptikern bietet keine neuen Informationen, bestätigt aber den festlichen Charakter (Mc. 14, 12/26 parr.: Polster, Weingenuss, Gebet u. Lobgesang), auch wenn charakteristische Elemente der bibl. Vorschriften (Opfer u. Essen des Lammes; Mazzot u. Bitterkräuter) unerwähnt bleiben. Joh. 11, 55; 18, 28 bestätigt die Voraussetzung ritueller Reinheit. 1 Cor. 5, 7f rekurriert auf den Brauch der Ausfegung von Gesäuertem u. belegt vielleicht erstmals (vor Pesaḥim 1) dessen Ritualisierung. Das Verhältnis von P. u. Mazzot ist so eng u. unentwirrbar wie in der zeitgenössischen jüd. Literatur (Lc. 22, 1 par. Mc. 14, 1; Act. 12, 3f; problematisch Mc. 14, 12 parr.).

b. Deutung. Als Theologumenon zur Deutung des Christusereignisses (Passion) zieht schon 1 Cor. 5, 7 (Rekurs auf eine vorpaulinische Tradition?) das P. heran (u. motiviert ebenso wie die Allegorese der Mazzot ethische Ansprüche, nicht kultische Praxis), ebenso Joh. 19 (explizit durch das Erfüllungszitat von Ex. 12, 10. 46 in Joh. 19, 36, implizit durch den Zeitpunkt der Kreuzigung); die komplexe Lamm-Symbolik neutestamentlicher Christologien (Joh. 1, 29; 1 Petr. 1, 19; Apc. 5 u. ö.; *Lamm Gottes) ist dagegen nicht pauschal auf das P. zu beziehen. Die synoptische Darstellung des Letzten Abendmahls als P.mahl bringt Tod Jesu, Eucharistie (*Mahl V [Kultmahl]) u. P. in einen wechselseitigen Interpretationszusammenhang, Lc. 22, 16 stellt Abendmahl u. P. zugleich in einen explizit eschatologischen Horizont. Ob Act. 12, 3/18 neben dem terminlichen auch einen typologischen Zusammenhang zwischen der Befreiung des Petrus u. dem P. herstellen will oder V. 12 gar bereits eine urkirchliche P.vigil voraussetzt (A.

Strobel, Passa-Symbolik u. Passa-Wunder in Act. 12, 3ff: NTStudies 4 [1957/58] 210/5; Ch. Grappe, Actes 12. Un récit de délivrance pascale?, Diss. Strasbourg [1983]; W. Radl, Befreiung aus dem Gefängnis. Die Darstellung eines bibl. Grundthemas in Apg 12: BiblZs NF 27 [1983] 81/96; J. Hintermaier, Die Befreiungswunder in der Apostelgesch. [2003]), muss hypothetisch bleiben (zur eindeutig paschalen Rezeption von Act. 12 in Ep. Apostol. 15 [26] [Hennecke / Schneem.[6] 1, 213] s. unten; s. u. Sp. 1051).

II. Anfänge der christl. Osterfeier. a. Feier. 1. Früheste Bezeugung. Nachdem das NT keine eindeutigen Hinweise auf eine christl. Osterfeier gibt u. auch die formgeschichtliche Interpretation etwa der Passions-Evv. als Teil einer christl. P.feier (Forschungsgesch. des 20. Jh. bei Auf der Maur, Osterfeier 39) methodisch, aber auch inhaltlich wegen der anachronistischen Voraussetzung der jüd. P.-Haggada unhaltbar geworden ist (Stemberger), bilden die Nachrichten über den Osterfeststreit des 2. Jh. die ältesten tragfähigen Hinweise auf eine frühchristl. P.feier, die (mit Ausnahme einzelner lokaler Märtyrergedenktage) bis ins 4. Jh. das einzige Jahresfest der Christen bleibt. Die frühesten Zeugnisse für Feste im Rhythmus des Jahres sind damit jünger als jene für die Wochenfeier des Herrentags (Sonntag: zB. Did. 14, 1; Ep. Barn. 15, 9; Ign. Magn. 9, 1; Iustin. apol. 67, 3; erst Orig. c. Cels. 8, 22 nennt neben Rüst- u. Herrentag, den Feiern im Rhythmus der Woche, die Jahresfeiern P. u. Pentekoste). Es ist nicht zu beweisen, dass die Jahresfeier des P. seit ältester Zeit allgemein begangen worden wäre; gegen die Selbstverständlichkeit der Feier spricht neben den unten erwähnten Argumenten zur röm. Situation vor allem die ausdrückliche Hinterfragung u. Affirmation der Notwendigkeit einer P.feier in Ep. Apostol. 15 (26) (Hennecke / Schneem.[6] 1, 213). Auch wenn rasch weite Verbreitung angenommen werden darf, sind die liturgiehistorischen Angaben der ersten drei Jhh. wenig ergiebig u. teilweise widersprüchlich; die Verbindung mit den anschließenden 50 Tagen der Pentekoste ist keineswegs universal u. wohl auch nicht ursprünglich, zumal sie die P.feier am Sonntag voraussetzt (Leonhard, Pesach 159/88; G. Rouwhorst, The origins and evolution of Early Christian Pentecost: StudPatr 35 [2001] 309/22). Die von *Eusebius v. Caesarea verarbeiteten Dokumente des Osterfeststreits (s. unten) gehen im letzten Drittel des 2. Jh. von einer Verbreitung des P. im gesamten griechischsprachigen Osten, in der mehrheitlich syrischsprachigen Osrhoëne, in Rom u. in Gallien aus; in Africa ist es seit den ersten Zeugnissen lateinischer Christenheit (Tertullian; Belege s. u. Sp. 1066) belegt, in Spanien allerdings erst um 300 (indirekt: Conc. Elib. cn. 43 [4, 256 Martínez Díez / Rodríguez] zur Pentekoste; direkt: Greg. Ilib. tract. Orig. 9 [CCL 69, 70/5]).

2. Termin. In seiner Schilderung des Osterfeststreits verarbeitet Eus. h. e. 5, 23/5 Dokumente des 2. Jh. (Bibliographie: Auf der Maur, Osterfeier 42f): Polykrates v. Ephesus als Wortführer der Gemeinden von Asien führt die Tradition ihrer quartodezimanischen Praxis, das P. zum jüd. Termin am 14. Nisan zu feiern, u. a. über Polykarp v. Smyrna u. Melito v. Sardes bis auf die Apostel Johannes u. Philippus zurück. Für die angeblich ,bei den anderen Kirchen auf dem ganzen Erdkreis' gehaltene dominikale Praxis, ,das Fasten am Tag der Auferstehung (Sonntag) zu brechen', wird zwar pauschal apostolische Überlieferung in Anspruch genommen, der entsprechenden ,kirchl. Auffassung' freilich vor allem durch Synoden in Palästina, Rom etc. Gewicht verliehen (*Fasten; *Fasttage). Dem Versuch Victors v. Rom (189/98), die unterschiedliche Praxis als heterodox darzustellen u. zum Grund der Aufkündigung kirchlicher Communio zu machen, tritt Irenäus v. Lyon im Namen gallischer Bischöfe mit dem Argument entgegen, der Unterschied nicht nur im Termin, sondern auch in der Länge des Fastens erweise die Einheit im Glauben; der Friede zwischen Kirchen unterschiedlicher Observanz sei ausdrücklich auch durch die exemplarische Eucharistiegemeinschaft beim Besuch des Polykarp v. Smyrna bei Anicet v. Rom (154/66?) erwiesen. Das notorisch fehlende Objekt in den Formulierungen Eus. h. e. 5, 24, 14/7, die röm. Presbyter (!) vor Soter (166/74), namentlich von Xystus bis Anicet, hätten allesamt ,nicht gehalten', erlaubt mehrere Interpretationen (Auf der Maur, Osterfeier 50f): Es könnte um das verschieden lange P.fasten, um den quartodezimanischen Termin des Fastenbrechens oder um die Feier des P. als solche gehen. Im letzteren Falle wäre das Osterfest in Rom über-

haupt erst im letzten Drittel des 2. Jh. rezipiert worden, eine Vermutung, die durch das schwache argumentum e silentio gestützt wird, dass Justin trotz entfalteter P.typologie (dial. 40; 111, 3f) über eine Jahresfeier des P. schweigt. Auch sonst spricht sowohl die Argumentationsstrategie im Osterfeststreit als auch allgemeine historische Plausibilität dafür, die quartodezimanische P.feier als ursprünglich u. die dominikale als sekundäre terminliche Verschiebung anzusehen, deren Ursprung vielleicht in der heidenchristl. Gemeinde Jerusalems zu suchen ist, die nach dem zweiten Jüd. Krieg nicht mehr in Kontinuität zur judenchristl. Urgemeinde zu denken ist (s. u. Sp. 1056). Explizite Differenzen im Verständnis des P. sind in der spärlichen Quellenlage nicht zu erkennen. Nachdem schon die Polemik des Hippolyt antinomistisch argumentiert (ref. 8, 18), akzentuiert der Bericht des Eusebius über die Reichssynode v. Nicäa (vit. Const. 3, 18 [GCS Eus. 1, 1, 90f]; vgl. pasch. 8/11 [PG 24, 701/6]) die antijüd. Dimension; als zweiten Grund für die Dekretierung einer einheitlichen Befolgung dominikaler Praxis stellt er die disziplinäre Problematik mangelnder Übereinstimmung in einer wichtigen Frage des Gottesdienstes dar. Völlige Unabhängigkeit vom jüd. P. ermöglicht erst die Durchsetzung christlicher Terminberechnungen (T. C. G. Thornton, Problematical Passovers. Difficulties for diaspora Jews and early Christians in determining Passover dates during the first three cent. A.D.: StudPatr 20 [Oxford 1989] 402/8; S. Stern, Calendar and community. A history of the Jewish calendar [ebd. 2001] 65/84), wie sie seit dem 3. Jh. bezeugt sind (Hippolyt zugeschriebene Ostertafeln auf den Lehnen einer Statue im Vatikan: M. Guarducci, Epigrafia greca 4 [Roma 1978] 538/42; Augustalis [verloren]; PsCypr. pasch.: CSEL 3, 3, 248/71; Anatolius v. Laodicaea bei Eus. h. e. 7, 32, 14/9) u. ein bis zum Ausgang der Spätantike gleichermaßen produktives wie kontroverses Genus darstellen, zuletzt vor allem auf den britischen Inseln (B. Krusch, Stud. zur christl.-mittelalterl. Chronologie. Der 84jährige Ostercyclus u. seine Quellen [1880]; ders., Stud. zur christl.-mittelalterl. Chronologie. Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung [1938]; E. Schwartz, Christl. u. jüd. Ostertafeln [1905]; Strobel, Ursprung; ders., Texte; Ph. Harnoncourt, Osterkomputation - Geschichtstheologie - Theologiegesch. Kalendarische Fragen u. ihre theolog. Bedeutung nach den Stud. von A. Strobel: ArchLiturgWiss 27 [1985] 263/72; A. A. Mosshammer, The Easter computus and the origins of the Christian era [Oxford 2008]; I. Warntjes / D. Ó Cróinín [Hrsg.], Computus and its cultural context in the Latin West, AD 300/1200 [Turnhout 2010]; dies. [Hrsg.], The Easter controversy of Late Antiquity and the early MA [ebd. 2011]). Die Existenz einer quartodezimanischen P.feier noch im späteren 4. Jh. behauptet Epiph. haer. 50, 1; 70 (GCS Epiph. 2, 244/6; 3², 232/49; letzteres zu den *Audianern, deren zitierte Diataxis vermutlich im Zusammenhang mit Didasc. apost. 21 [CSCO 407 / Syr. 179, 203/18; engl. Übers.: ebd. 408 / Syr. 180, 184/202] steht). Soz. h. e. 7, 18, 1 berichtet über eine quartodezimanische Abspaltung der Sabbatianer von den Novatianern (*Novatianus) unter Valens (364/78); Socr. h. e. 5, 22 bezeugt noch nach 439 Vielfalt u. erwähnt quartodezimanische Gemeinden sowohl um 404 nC. in Kpel (ebd. 6, 19, 7) als auch für 428 nC. in ganz Kleinasien (7, 29, 12). Für Syrien lässt sich aus Didasc. apost. 21 (CSCO 407 / Syr. 179, 203/18; engl. Übers.: ebd. 408 / Syr. 180, 184/202) der sukzessive Übergang von einer quartodezimanischen zur dominikalen P.feier erschließen (im Lauf des 4. Jh.?; Rouwhorst, Hymnes 1, 157/90). Daneben sind mehrfach Festdatierungen auf ein fixes Monatsdatum des solaren Kalenders bezeugt (meist den 25. III. als Termin des Äquinoctiums, auf den mehrere alte Traditionen seit Tert. adv. Iud. 8, 18; Hippol. in Dan. comm. 4, 23 [GCS Hippol. 1, 1², 244/6] die Passion datieren; vgl. Epiph. haer. 50, 1, 5f [GCS Epiph. 2, 245f]; Berufung auf die Pilatusakten [vgl. Prolog] bei PsJoh. Chrys. pasch. 6/10 [SC 48, 117/21]; V. Loi, Il 25 marzo data pasquale e la cronologia giovannea della passione in età patristica: EphLiturg 85 [1971] 48/69]), die in Anlehnung an den Bericht des Sozomenus über die Montanisten (h. e. 7, 18, 12/4; *Montanismus) als solarquartodezimanisch bezeichnet wurden (Strobel, Ursprung 368/74). Das historische Substrat weiterer Hinweise in häresiologischer Literatur (Filastr. haer. 58 [30]. 87 [59] [CCL 9, 241f. 255] u. ö.) muss offenbleiben.

3. Feiergestalt. Charakteristisches Feierelement des P. ist ursprünglich das Halten u. Brechen des Fastens: Haftet in der quarto-

dezimanischen Praxis das Fasten prinzipiell am Termin des jüd. P. (von den Gemeinden ganz Asiens nach Eus. h. e. 5, 23, 1 anachronistisch durch das Gebot der Opferung des Lammes, nach ebd. 5, 24, 6 aber durch die zeitgenössische Entfernung des Sauerteiges bestimmt, die freilich von Pesaḥim 1, 1. 3 am Vorabend des 14. Nisan angesetzt wird) u. damit implizit an dessen seit neutestamentlicher Zeit selbstverständlicher christologischer (Passions-)Typologie, betont die dominikale Praxis den Bezug des Fastenbrechens zum Wochentag der Auferstehung; Konsequenzen dieser unterschiedlichen Akzentuierung für Feiergestalt u. Theologie sind nicht zu erkennen, auch wenn nur für die dominikale Feier eine Vollvigil, welche am Morgen des ersten Wochentages endet, konstitutiv erscheint, während ein (ggf. polemisch oder antithetisch; s. unten) an das jüd. P. gebundenes Fasten nicht prinzipiell länger dauern muss als die abendliche Feier des jüd. P.mahles. Fundamental erscheint jedenfalls eine bipolare Struktur: Eine mit Fasten, Wachen u. Beten zugebrachte Trauerphase mündet im Laufe der P.vigil in eine Freudenphase (nach Ep. Apostol. 15 [26] [Hennecke / Schneem.[6] 1, 213] ‚zum Hahnenschrei'; nach Didasc. apost. 21 [CSCO 407 / Syr. 179, 203/18; engl. Übers.: ebd. 408 / Syr. 180, 184/202] ‚zur dritten Nachtwache'; Hieron. in Mt. comm. 4, 25, 6 [CCL 77, 236f] postuliert unter Hinweis auf eine angebliche jüd. Tradition über die Parusie des Messias in der P.nacht als apostolische Überlieferung, das Volk nicht vor Mitternacht zu entlassen); der Umschwung wird durch Fastenbrechen u. Eucharistiefeier markiert (signifikant für die Grundmomente der quartodezimanischen u. dominikalen Praxis ist das späte Zeugnis Soz. h. e. 7, 18, 5 über Sabbatius, der zum jüd. Termin durch Fasten ‚für sich entsprechend dem Gesetz das P. vollzieht', die Nacht zum Sonntag aber mit ‚Wachen' u. den ‚überkommenen Gebeten' verbringt u. ‚am nächsten Tag' an der gemeindlichen Eucharistiefeier teilnimmt). Dion. Alex. ep. 14, 1 (94/102 Feltoe) bezeugt angesichts des nicht näher bestimmbaren Zeitpunkts der Auferstehung unterschiedliche Traditionen sowie die Tendenz zur Vorverlegung, was Fragen über die konkrete Feiergestalt aufwirft. Die liturgische Gestaltung der Trauerphase mit Lesungen aus allen Teilen der Schrift u. Gebet belegt (vielleicht erst im 4. Jh.; Rouwhorst, Hymnes 1, 189) Didasc. apost. 21 (CSCO 407 / Syr. 179, 203/18; engl. Übers.: ebd. 408 / Syr. 180, 184/202), wo auch die terminliche Opposition des christl. Fastens zur P.feier der Juden artikuliert wird (Rouwhorst, Hymnes 1, 192. 197: ‚une sorte d'anti-Pâque'; vgl. die Epiph. haer. 70, 11, 3 [GCS Epiph. 3^2, 244] zitierte Diataxis der Apostel der Audianer; zu Melito s. unten). Wo eine Pentekoste anschließt (im 2./3. Jh. in Africa, Rom, Palästina u. Kleinasien bezeugt), wird diese Freudenzeit als ‚eigentliches Fest' (Tert. bapt. 19) ‚in Freude durchlaufen' (Tert. orat. 23, 2; ieiun. 14, 2) u. durch Unterlassung von Fasten u. Kniebeugung in Analogie zum Herrentag begangen. Die P.homilie des Melito lässt hingegen liturgiehistorisch nicht mehr erkennen, als dass der christologisch u. soteriologisch akzentuierten u. (vielleicht in polemischer Gegenüberstellung zu einer sympotischen P.feier zeitgenössischer Juden, pasch. 80 [42/4 Hall]) antijüdisch zugespitzten Auslegung von Ex. 12 eine Lesung des ‚hebr. Exodus' (scil. Exodus der Hebräer) vorausging (pasch. 1. 11 [2. 6 H.]; konkret wird nicht Ex. 14, sondern ebd. 12 ausgelegt; weitergehende sehr hypothetische Rekonstruktionen bei A. Stewart-Sykes, The lamb's high feast [Leiden 1998]). Auch wenn die älteste P.theologie zahlreiche initiationstheologische Bezüge aufweist (zu Origenes: H. Buchinger, Towards the origins of Paschal baptism: Studia Liturgica 35 [2005] 12/31), ist die Feier der Taufe in der P.vigil vor dem 4. Jh. nur in Africa (Tert. bapt. 19) u. Rom (Hippol. in Dan. comm. 1, 17 [GCS Hippol. 1, 1^2, 38/40]) bezeugt u. setzt sich erst in reichskirchlicher Zeit parallel zur Verbreitung von Rom. 6 als dominantem Motiv der Tauftheologie weitgehend durch (P. F. Bradshaw, ‚Diem baptismo sollemniorem'. Initiation and Easter in Christian antiquity: ΕΥΛΟΓΗΜΑ, Festschr. R. Taft [Roma 1993] 41/51). Während die Feier der Eucharistie seit frühester Zeit zum österlichen Fastenbrechen gehört, kommt die explizite typologische Identifikation von P. u. Eucharistie trotz früherer Ansätze (vor allem bei Origenes; Buchinger, P. 845/67) erst im 4. Jh. zum Durchbruch (Eus. pasch. 7 [PG 24, 701f]; indirekt Ephr. Syr. hymn. de azymis 21, 25 [CSCO 248 / Syr. 108, 41; dt. Übers.: ebd. 249 / Syr. 109, 33]; später weit verbreitet: zB. Greg. Naz. or. 45, 23 [PG 36, 653/6]; Joh. Chrys. adv. Iud. 3, 4 [ebd. 48,

866/8]; pent. 1, 1 [50, 454f]; PsJoh. Chrys. pasch. 39 [SC 48, 149/51]; Severian. Gabal. hom. armen. 5 [186 Aucher]; Aug. serm. Wilmart 4, 3 [MiscellAgost 1, 685]).

b. Deutung. Als einziges altes Jahresfest der Christen (spätestens ab Mitte des 2. Jh.) sowie (seit dem NT) als christologisches Interpretament ist die theologische Bedeutung des P. durch eine große Zahl von Texten universal belegt (Cantalamessa: beginnend u. a. mit Justin u. Irenäus sowie Tertullian u. Cyprian). Etliche vor allem im Prolog des Chron. Pasch. bezeugte u. zitierte Schriften zum Thema (PG 92, 70/81: Petrus v. Alex., Hippolyt, Apollinaris v. Hierapolis, Clemens v. Alex.) sind in direkter Überlieferung verloren. Zusammenhängend erhalten sind aus den ersten drei Jhh. nur die P.homilie des *Melito (A. Angerstorfer: o. Bd. 24, 639/52; ergänzend zur Bibliographie: Auf der Maur, Osterfeier 58/60) u. ein zweibändiger Traktat des Origenes über das P. (Buchinger, P.); alt ist vermutlich außerdem der exegetische Kern der P.homilie des Ps-Hippolyt / Ps-Joh. Chrysostomus (ClavisPG 4611; R. Cantalamessa, L'omelia ,In s. P.' dello Pseudo-Ippolito di Roma [Milano 1967]; G. Visonà, Pseudo Ippolito, In sanctum P. [ebd. 1988]), deren § 49 auch eine gewisse inhaltliche, wenngleich nicht wörtliche, Berührung mit dem Hippolyt-Zitat im Chron. Pasch.: PG 92, 80 aufweist, auch wenn der Rahmen eindeutig dem späteren 4./frühen 5. Jh. zuzuweisen ist. Gemeinsam ist diesen Quellen eine übertragene Auslegung von Ex. 12 im christologischen u. soteriologischen Sinn u. mit Anspielungen auf die Theologie, nicht aber auf die Feier der Taufe, die durch eine eher systematische Gesamtschau der Erhöhung des gefallenen Menschen durch das Christusereignis ergänzt wird (Abstieg in Inkarnation, Passion u. Tod u. Hadesfahrt sowie Aufstieg / Erhöhung, in den ältesten Quellen nicht eigentlich Auferstehung), woraus sich für Melito, Ps-Hippolyt u. Origenes eine zweiteilige Grobgliederung ergibt. Die von Orig. in Ex. hom. 5, 2 (GCS Orig. 6, 186) über den Exodus (Ex. 12, 37/14, 30) etablierte Deutung des ,Wegs von drei Tagen' (ebd. 5, 3) auf Passion, Hadesfahrt u. Auferstehung Christi wird später von Ambr. ep. extra coll. 13 (23), 13 (CSEL 82, 3, 227) rezipiert, ohne dass eine Realisation des Theologumenons in der Entfaltung liturgischer Feiern an entsprechenden Tagen erkennbar wäre; noch Augustinus, der diese Entwicklung voraussetzt (s. u. Sp. 1066), stellt in ep. 55, 14, 24 keine Verbindung zum Motiv des ,heiligsten Triduums des gekreuzigten, begrabenen u. auferweckten (Christus)' her (B. Studer, Zum Triduum Sacrum bei Augustinus v. Hippo: Scicolone 273/86, bes. 277f). Die rubrikale Abgrenzung eines liturgischen Triduums innerhalb der entfalteten Osterfeier ist eine Rekonstruktion des 20. Jh. (Buchinger, Triduum).

c. Verhältnis zum jüd. Pascha. (Leonhard, Pesach; Rouwhorst, Gottesdienst 539/45.) Obwohl die christl. P.feier direkt (quartodezimanisch) oder indirekt (solarquartodezimanisch, dominikal) in terminlicher Abhängigkeit vom jüd. P. steht, ist trotz heuristischer Parallelen keine nachweisbare rituelle Kontinuität festzustellen, auch wenn die quartodezimanische Feier als ,Anti-P.' (s. o. Sp. 1052) stilisiert wird. Theologisch ist die Polemik gegenüber dem häufig stereotyp oder fiktiv angesprochenen Judentum ein Erbe dieser Opposition (von der ältesten erhaltenen P.homilie des Melito v. Sardes bis zu den entfalteten Liturgien: A. Gerhards, Art. Improperia: o. Bd. 17, 1202/11). Typologische Deutungen des NT führen allerdings zu einer zunehmend exklusiven Aneignung des bibl. P. durch christliche Theologie (christologische Typologie des P. u. baptismale Typologie des Exodus). Heuristische Parallelen der theologischen Entfaltung (Lichtmotivik, paschatypologische Bibelstellen) beweisen keinen genetischen Zusammenhang. Der ,hocheschatologische' Charakter der quartodezimanischen P.feier erscheint als Konstrukt moderner Forschung (Rouwhorst, Liturgy).

III. Spätantike Entfaltung. a. Osterfestkreis. Nachdem das verschieden lang ausgedehnte P.fasten universal u. die 50-tägige Pentekoste vielerorts zum Grundbestand der Osterfeier gehören, erhält das P. bald nach der Konstantinischen Wende eine 40-tägige Vorbereitungszeit (,Quadragesima'), die etwa gleichzeitig in Palästina (Eus. pasch. 4f [PG 24, 697/700]; 325/37 nC.) u. Alexandrien (Athan. ep. fest. 6, 28f [6 Cureton; ital. Übers.: Camplani, Atanasio aO. (o. Sp. 1036) 295f]; 334 nC.) bezeugt ist u. das ältere P.fasten entweder überlagert (in Alexandrien u. Rom, vermutlich auch Norditalien u. Africa) oder vor dieses tritt (in Jerusalem u. später Byzanz; G. Bertonière, The sun-

days of lent in the tridion [Roma 1997]); deren Verbreitung ist vielleicht mit der Reichssynode v. Nicäa in Verbindung zu bringen u. hat jedenfalls in der unmittelbar darauffolgenden Zeit stattgefunden (die Theorie vom vornicänischen Ursprung in einer von Ostern unabhängigen 40-tägigen Fastenzeit nach Epiphanie in Nachahmung des Fastens Jesu nach seiner Taufe in der Frühzeit alexandrin. Liturgie [R.-G. Coquin, Les origines de l'Épiphanie en Égypte: Noël - Épiphanie - Retour du Christ, Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge (Paris 1967) 139/70; ders., Une réforme liturgique du Concile de Nicée (325)?: CRAcInscr 111 (1967) 178/92; Talley 163/230] bleibt höchst hypothetisch; umgekehrt ist die symbolische Zeit von 40 Tagen nicht aus der sukzessiven Verlängerung des P.fastens, von dem sie immer klar unterschieden wird, zu erklären, sondern erscheint als unableitbares Phänomen eigenen Charakters; Buchinger, History). Zur selben Zeit beginnt sich Ostern als Tauftermin fast überall durchzusetzen; ob ein Zusammenhang zwischen diesen Entwicklungen besteht, ist nicht klar, auch wenn die Quadragesima vielerorts rasch zur Intensivphase der Taufvorbereitung wird. – In der 2. H. des 4. Jh. erfährt die eine synthetische P.feier einen qualitativen Entwicklungsschritt: Angeregt von der Tendenz spätantiker Pilgerspiritualität, Ereignisse des Lebens Jesu ‚passend zu Zeit u. Ort' (Eger. peregr. 35, 4 u. ö.) zu feiern, wird in *Jerusalem entsprechend einer harmonisierten Chronologie der Evv. die Hohe Woche entfaltet; ob auch die Verselbständigung eines Himmelfahrtsfestes am 40. Tag aus der einen Freudenzeit der Pentekoste gemäß Act. 1, 3 ihren Ursprung in Jerusalem hat, wird aus den Quellen nicht eindeutig erkennbar, ebenso der Ursprung einer rasch weitverbreiteten Osteroktav als einer vor allem mystagogisch geprägten Festwoche. Bis zum Ausgang der Spätantike ist in allen Liturgien des Ostens u. Westens ein differenzierter Osterfestkreis etabliert, dessen einzelne Feiern sich regional in unterschiedlicher Geschwindigkeit verbreiten: Der Ostersonntag gewinnt mancherorts (Kappadokien, zT. Norditalien; s. u. Sp. 1064f. 1068) vor der Ausdifferenzierung des Passionsgedächtnisses Profil; häufig relativ spät rezipiert wird der Palmsonntag mit dem Gedächtnis des Einzugs Jesu nach Jerusalem. Die Osternachtfeier bleibt vielfach von einem synthetischen P.verständnis geprägt; das Leseprogramm kombiniert Referenztexte patristischer P.theologie mit initiationstypologisch verstandenen Perikopen. Ab dem ausgehenden 4. Jh. wird zudem die Auferstehungsthematik vielfach dominanter, was mit der Etablierung einer von der P.vigil unabhängigen Ostersonntagsfeier einhergeht u. die zuvor nur vereinzelt feststellbare semantische Erweiterung des Terminus P. als Bezeichnung auch des Ostertages festigt. Dass diesem vereinzelt (Jerusalem) der Gründonnerstag als ‚Tag des Alten P.' (scil. des Abendmahls nach der synoptischen Passionschronologie; s. unten) gegenübergestellt, der Karfreitag als Termin der Kreuzigung dagegen nie als P. bezeichnet wird, verdeutlicht, dass es sich bei der Entfaltung des Passionsgedächtnisses zu einer Hohen Woche um einen qualitativ neuen Entwicklungsschritt handelt. Die liturgiehistorische Interpretation des homiletischen Befundes steht vor zwei methodischen Problemen: Da P.homilien (sowohl für die Vigil als auch gelegentlich sogar für den Ostersonntag) auch nach Entfaltung der Hohen Woche häufig von einer aus alten Quellen gespeisten synthetischen Theologie bestimmt sind, haben einerseits argumenta e silentio gegen die Existenz anderer Feiern nur bedingt Gewicht; andererseits ist die Zuweisung mancher Predigten zu bestimmten Tagen der Hohen Woche mitunter nur hypothetisch möglich. Die lebensweltliche Bedeutung des P. als Fest der Erlösung wird ab 367 durch eine Osteramnestie verdeutlicht (Cod. Theod. 9, 38, 3; W. Waldstein, Unters. zum röm. Begnadigungsrecht [Innsbruck 1964] 188/94; *Indulgentia); gleichzeitig treten erste Belege für exzessives Feiern auf (Basil. hom. 14, 1. 8 [PG 31, 444f. 461]).

b. Jerusalem. Die Bindung der P.vigil (s. o. Sp. 1050/3) an den (Oster-)Sonntag als Auferstehungstag ist für Jerusalem seit dem Osterfeststreit des 2. Jh. bezeugt (u. ist vielleicht in der heidenchristl. Gemeinde nach dem zweiten Jüd. Krieg aufgekommen: Huber 49/55 im Anschluss an K. Holl, Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius: Festschr. A. Jülicher [1927] 176f; vgl. Epiph. haer. 70, 9, 9. 10, 4 [GCS Epiph. 3^2, 242f]); identifiziert man mit der synoptischen Tradition die am Vorabend der Passion am (Kar-)Freitag angesetzte

Abendmahlsfeier am (Grün-)Donnerstag mit dem ‚Alten (scil. jüd.) P.' (Lect. Hieros. arm. 38 [PO 36, 264/6]; vgl. Lc. 22, 15), ergibt sich aus der Zeitangabe von Joh. 12, 1 über die Salbung in Betanien ‚sechs Tage vor dem P.' eine Datierung des von ebd. 12, 12 auf den Folgetag angesetzten messianischen Einzugs Jesu nach Jerusalem auf den Sonntag vor Ostern, den ‚Tag der Palmen' (Lect. Hieros. arm. 34 [PO 36, 256]). Ausgehend von diesem chronologischen Gerüst einer harmonisierten Evangelienchronologie werden die im Kern schon von Eger. peregr. 27/43 (381/83 nC.), detailliert vom Lect. Hieros. arm. 33/58 (PO 36, 254/340; 417/39 nC.) dokumentierten Evangelienperikopen der Hauptgottesdienste der Hohen Woche u. des weiteren Osterfestkreises verteilt, wobei das Rückgrat von Lesungen aus Mt. durch charakteristische Stellen aus Joh. (Lazarus-Samstag: 11, 55/12, 11; Donnerstag nach der Abendmahlsfeier: Abschiedsreden 13, 16/18, 1; am Ostermorgen: 19, 38/20, 18; am Osterabend: 20, 19/25; am Abend des Oktavtages: 20, 26/31) u. Lc. (Pfingsten: Act. 2, 1/21; erst im Lect. Hieros. arm. 57 [PO 36, 336/8] auch Himmelfahrt am 40. Tag: Act. 1, 1/14) ergänzt wird. – Die Abfolge ‚passend zu Zeit u. Ort' wird durch bewusst nicht-mimetisch ausgewählte Orte (zB. zweite Eucharistiefeier am Donnerstag beim Kreuz, ohne eigenen Wortgottesdienst; Verzicht auf einen Gang zum Tempelberg im Anschluss an die Palmprozession; vor allem regelmäßige Feiern in der Gemeindekirche: erste Eucharistiefeier am Donnerstag, Osternachtfeier etc.), die Herstellung größerer Zusammenhänge (zB. zur Grablegung in der P.vigil u. am Ostersonntag) u. die vollständige Lektüre synoptischer Parallelen (zB. sämtliche Passionsevangelien in der Nacht von Donnerstag auf Freitag; Osterevangelien am Ostersonntag u. in der Oktav) durchbrochen u. zu einer theologischen Gesamtschau ergänzt (jenseits der Evangelienlesungen bes. umfassend am Karfreitagnachmittag u. in der P.vigil); auch die Zuordnung nichtevangelischer Lesungen folgt keineswegs nur dem von Eger. peregr. 37, 6 am Karfreitag wahrgenommenen Prinzip einer Hermeneutik von Verheißung u. Erfüllung (vgl. freilich auch die Verkündigung des Cyrill. Hieros. catech. 13, 8/37 [60/98 Reischl / Rupp]), auch wenn die Auswahl alttestamentlicher Texte weitgehend von typologischen Kriterien bestimmt scheint; häufig sind auch Assoziationen zu Stationsorten u. Resonanzen anderer Anlässe des Jahres prägend (Buchinger, Zeiten; nach Eger. peregr. 47, 5 erscheint eine nach dem Konvenienzprinzip komponierte Liturgie als Jerusalemer Innovation). – Die Aktualisierung des ‚unteilbaren Gottesdienstes' (Cyrill. Hieros. catech. 16, 4 [2, 208/10 R. / R.]) für die Gemeinde erfolgt durch die Einbettung der Lesungen in den liturgischen Zusammenhang von Psalmen u. (später auch) Troparien (B. Fischer, Der liturgische Gebrauch der Psalmen im altchristl. Gottesdienst: H. Becker / R. Kaczynski [Hrsg.], Liturgie u. Dichtung 1 [1983] 303/13; Ch. Renoux, L'hymnaire de saint-Sabas [V^e/VIIIe s.] [Turnhout 2008]), durch die Verkündigung (überliefert u. a. von Cyrill u. Hesychius), nicht erhaltene Orationen sowie non-verbale Feierelemente, vor allem die Sakramentsfeiern (Taufe in der P.vigil; Eucharistiefeiern mit ihrer umfassenden Anamnese; ab dem Georgischen Lektionar auch Rekonziliation am Donnerstag der Hohen Woche [626/31 (CSCO 188 / Iber. 9, 112; lat. Übers.: ebd. 189 / Iber. 10, 90)]). – Mimetische Sondergottesdienste jenseits der gewöhnlichen Feiern im Rhythmus der Zeit an Sonn- u. Fasttagen sind nach dem Gang zum Lazarium am Samstag vor der Hohen Woche die Prozession vom Ölberg am Palmsonntagnachmittag, die Lesung der Endzeitreden Mt. 24f am Ölberg am Dienstag (vgl. ebd. 26, 2), die Eucharistiefeiern sowie später auch die *Fußwaschung am Donnerstag, die (diachron zunehmend mimetisch partikularisierte) Vigil auf Freitag am Ölberg, der große Lesegottesdienst hinter dem Kreuz mit anschließender Statio am Grab Freitagnachmittag (die Verehrung der Passionsreliquien, vor allem des Kreuzesholzes, findet vor diesem Gottesdienst bereits am Freitagmorgen statt), die zweite Eucharistiefeier am Grab am Ende der Osternachtfeier, die Gottesdienste am Zion am Gründonnerstag (erst Lect. Hieros. arm. 39bis [PO 36, 268] bezeugt), am Osterabend u. am Abend der Osteroktav, sowie die zunehmend historisierende Gestaltung von Himmelfahrt u. Pfingsten (*Pentekoste). – Die vierteilige Gestalt der P.vigilfeier (Bertonière), deren alter bipolarer Kern von Lesevigil (für die erstmals eine detaillierte Leseordnung geboten wird, die Bibelstellen, die schon für ältere P.theologie konstitutiv waren, um in-

itiations- u. auferstehungstypologische Perikopen ergänzt u. jedenfalls älter ist als die Einführung der darauf zurückgreifenden Vigil von Epiphanie) u. Eucharistiefeier durch ein eröffnendes Luzernar (*Lucernarium; von Eus. h. e. 6, 9, 1/3 vielleicht schon für die Zeit des Narkissos [gest. nach 211] bezeugt) u. die parallel zur Lesevigil gefeierte Initiation ergänzt ist, entspricht dem allgemeinen Befund der Zeit (vgl. Eger. peregr. 38, 1), ebenso die täglichen Gottesdienste der (wie der ganze Festkreis [ebd. 27, 1]) als dies paschales bezeichneten Osteroktav (39, 1). – Die mit der Taufvorbereitung zusammenfallende Quadragesima (Einschreibung am ersten Tag) endet in Quellen der entfalteten Jerusalemer Liturgie ausdrücklich mit dem Freitag vor der Hohen Woche (Lect. Hieros. arm. 32 [PO 36, 252/4]; S. Janeras, Le vendredi avant le Dimanche des Palmes dans la tradition liturgique hagiopolite: Studi sull'Oriente Cristiano 4 [2000] 59/86); die sechs Wochentage vor Ostern sind als ,P.fasten' davon unterschieden (Lect. Hieros. arm. 35 [PO 36, 258/60]). Der ursprüngliche Ansatz der bereits um die Mitte des 4. Jh. u. damit vor dieser auch von Eger. peregr. 46 vorausgesetzten Entfaltung entstandenen präbaptismalen Katechesen des Cyrill im liturgischen Kalender bleibt problematisch (N. V. Russo, The distribution of Cyril's Baptismal Catecheses and the shape of the catechumenate in mid-fourth-cent. Jerusalem: A living tradition, Festschr. M. E. Johnson [Collegeville 2012] 75/100; die Liturgisierung der auch im Lect. Hieros. arm. 17 [PO 36, 232/6] bezeugten Perikopen im Lect. Hieros. iber. 478/559 [CSCO 188 / Iber. 9, 82/97; lat. Übers.: ebd. 189 / Iber. 10, 68/79] ist sekundär: R. Zerfaß, Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems [1968] 68/70). Während sich in der Quadragesima Elemente alttestamentlicher Bahnlesungen identifizieren lassen (M. Ferreira Lages, Étapes de l'évolution du Carême à Jérusalem avant le V[e] s.: RevÉtArm 6 [1969] 67/102; Buchinger, Origenes; ders., History), deutet die Leseordnung der außerdem als Zeit postbaptismaler *Mystagogie geprägten Osteroktav (Eger. peregr. 39. 47; Lect. Hieros. arm. 46/52 [PO 36, 312/24]) auf eine Bahnlesung von Act. u. Katholischen Briefen in der Pentekoste, ebenso Joh. 1, 1/17 am Oktavtag; das Lect. Hieros. iber. bezeugt nur (mehr?) Rudimente dieser Ordnung (744/896 [CSCO 188 / Iber. 9, 143/72; lat. Übers.: ebd. 189 / Iber. 10, 114/38]; B. Outtier, Un index inédit des lectures évangéliques du temps pascal selon le Lectionnaire géorgien de Jérusalem: Σύναξις καθολική, Festschr. H. Brakmann [2014] 583/90). – Die weitere, vor allem durch georgische Zeugnisse (Lektionar-Synaxare, Tropologion / Iadgari; H. Brakmann, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 706/9) dokumentierte Entwicklung ist von einer Anreicherung des liturgischen Materials (Stationssystem, Leseordnung, Gesangstexte), aber auch zunehmender Partikularisierung u. Materialisierung der Mimesis geprägt (Buchinger, Zeiten: Ausgestaltung der Palmprozession, Einführung einer Fußwaschung am Gründonnerstag, Ausdifferenzierung des Stationssystems des Leidensweges an Donnerstag u. Freitag in Wechselwirkung mit der Monumentalisierung des Hauses des Kaiaphas u. des Prätoriums des *Pilatus, Waschung u. Begräbnis des Kreuzes nach dem Hauptgottesdienst des Karfreitags).

c. Osten. 1. Alexandrien. Die alexandrin. Kirche spielte seit dem Osterfeststreit des 2. Jh. eine entscheidende Rolle für die Bestimmung des dominikalen Ostertermins, der durch Osterfestbriefe kommuniziert wurde (A. Külzer, Die ,Festbriefe': ByzZs 91 [1998] 379/90; P. Évieux, Introduction: SC 372 [Paris 1991] 11/118; Cassian. conl. 10, 2 [CSEL 13, 287]). Der historische Wert der Erzählung des Eutychius (10. Jh.) über Demetrius ist problematisch (ann. 172 [CSCO 471 / Arab. 44, 59f; dt. Übers.: ebd. 472 / Arab. 45, 50]). Osterfestbriefe des Dionysius waren noch Eusebius bekannt (h. e. 7, 11, 20/5; 7, 20/2); Frg. sind auch von Petrus u. Alexander erhalten (die Zuschreibung der von Melito abhängigen Predigt De anima et corpore [ClavisPG 2004] in der syr. Version an Alexander, in der kopt. dagegen an Athanasius, ist problematisch; T. Orlandi, Omelia De anima et corpore [Roma 2003]). Die Osterfestbriefe des Athanasius sind eine wichtige Quelle für eine aus den Quellen der alexandrin.-paläst. Tradition des Origenes u. Eusebius v. Caes. gespeisten P.theologie (R. P. Merendino, Paschale Sacramentum. Eine Unters. über die Osterkatechese des hl. Athanasius v. Alex. in ihrer Beziehung zu den frühchristl. exegetisch-theolog. Überlieferungen [1965]; A. Camplani, Le lettere festali di Atanasio di Alessandria [Roma 1989];

ders., Atanasio aO. [o. Sp. 1036]) sowie für die Frühgeschichte der Quadragesima, die ab 334 nC. vor das P. tritt u. deren letzte Woche das bereits etablierte einwöchige P.fasten überlagert (S. J. Voicu, Settimana Santa, digiuno e Quaresima nelle sottoscrizioni delle Lettere festali di Atanasio: Augustinianum 47 [2007] 283/97). Ein entfaltetes Passionsgedächtnis ist bei Athanasius noch nicht zu greifen u. auch die Verselbständigung des Ostersonntags noch nicht sehr profiliert; eine P.woche als ‚ebdomada maior' des verschärften Fastens nach der Quadragesima, aber kein entfaltetes Leidensgedächtnis, scheint noch 401 Theophilus zu bezeugen (Hieron. ep. 96, 20), u. selbst die Osterfestbriefe des Cyrill v. Alex. sprechen stereotyp nur von Quadragesima, P.woche, Fastenbrechen bei Anbruch des Sonntags sowie anschließender Pentekoste; dominant ist darin neben alter P.theologie u. dem Descensus-Motiv auch ausgeprägte Lichtthematik. Die Zuschreibung der mutmaßlichen Gründonnerstags- u. Karfreitagshomilien (ClavisPG 2617. 2622) an Theophilus steht in deutlicher Spannung zu diesem Befund; offen ist auch die Bewertung diverser (ps-)athanasianischer Homilien. Fragmente späterer Osterfestbriefe sind rar, bezeugen aber die Verlängerung der Quadragesima von sechs auf acht Wochen ab dem 7. Jh. (A. Camplani, La Quaresima egiziana nel VII sec.: Augustinianum 32 [1992] 423/32; ders., Coptic fragments from a Festal Letter of the late sixth cent.: M. Immerzeel / J. van der Vliet [Hrsg.], Coptic studies on the threshold of a new millennium 1 [Leuven 2004] 317/27; zum Leseprogramm A. Baumstark, Die quadragesimale atl. Schriftlesung des kopt. Ritus: OrChrist 25/26 [1930] 37/58). – Zum Problem der Tauftermine in Alexandrien: A. Baumstark, Literaturbericht. Orientalische Liturgie seit dem 4. Jh.: JbLiturgWiss 2 (1922) 168; ders., Liturgie comparée[3] (Chevetogne 1953) 187f; ders., Nocturna laus (1957) 30/2; P. F. Bradshaw, Baptismal practice in the Alexandrian tradition. Eastern or western?: ders. (Hrsg.), Essays in early eastern initiation (Bramcote 1988) 5/17; A. Camplani, Sull'origine della quaresima in Egitto: Acts of the 5[th] Intern. Congress of Coptic Studies 2 (Roma 1993) 107/21; S. Kh. Samir, Quelques remarques sur le myron dans l'église copte dans sa rélation à l'église syriaque: Le Génie de la Messe Syriaque. Patrimoine Syriaque. Actes du colloque 2 (Antelias 1995) 111/6; in Ägypten: E. Lanne, Catéchèse et initiation chrétienne dans la tradition pachômienne: A. M. Triacca / A. Pistoia (Hrsg.), Mystagogie. Pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conférences Saint-Serge. 39[e] semaine d'études liturgiques (Roma 1993) 145/62.

2. Syrien / Mesopotamien. Der im Sassanidenreich tätige **Aphrahat bezeugt eine dominikale P.vigil mit Fasten, Beten, Psalmen, Taufe u. Eucharistie (dem. 12, 13 [PSyr 1, 1, 537], ein frühes Zeugnis für die Integration der Tauffeier); die Betonung der Wochenchronologie mit dem Sonntag als Auferstehungsdatum u. dem Freitag als ‚unserem großen Tag' ist vermutlich eher ein Argument gegen die quartodezimanische Praxis als ein Hinweis auf eine eigene Karfreitagsfeier, auch wenn eine ganze Woche der Passion gewidmet ist (Rouwhorst, Hymnes 1, 150/2; Leonhard, Pesach 210/8; vgl. auch Didasc. apost. 21 [CSCO 407 / Syr. 179, 203/18; engl. Übers.: ebd. 408 / Syr. 180, 184/202]; vgl. Leonhard, Pesach 206/10 zur ‚Woche der Azyma' bei PsGeorg. Arbel. expos. off. eccl. 1, 13 [ebd. 64 / Syr. 25, 60/2; lat. Übers.: ebd. 71 / Syr. 28, 50/2]). Dass eine Pentekoste in Mesopotamien zunächst nicht bezeugt ist, mag als weiteres Indiz für die ursprünglich quartodezimanische Prägung der P.feier verstanden werden (deren Verdrängung durch die dominikale Praxis vermutlich auch von Didasc. apost. 21 [CSCO 407 / Syr. 179, 203/18; engl. Übers.: ebd. 408 / Syr. 180, 184/202] bezeugt wird; s. o. Sp. 1050). Innerhalb der Reichsgrenzen bietet *Ephraem wenig später ein ähnliches Bild der Osternachtfeier u. eine differenzierte P.theologie (Rouwhorst, Hymnes). Quadragesima u. Pentekoste (mit Gedächtnis der Himmelfahrt) bezeugen cn. 7 u. 9 der vielleicht im 2. Viertel des 4. Jh. entstandenen Doctrina apostolorum (R. Meßner, Die ‚Lehre der Apostel'. Eine syr. Kirchenordnung: Recht. Bürge der Freiheit, Festschr. J. Mühlsteiger [2006] 316/9; ‚Tag des Leidens' u. ‚Tag der Auferstehung' meinen vermutlich identisch das Sonntags-P. mit Reminiszenz an die quartodezimanische Geschichte), außerhalb des Reiches modifiziert rezipiert durch Maruta v. Maypherqaṭ (Brief an Mar Isaak: CSCO 439 / Syr. 191, 38; engl. Übers.: ebd. 440 / Syr. 192, 33f, mit Himmelfahrtsgedächtnis am 40. Tag) u. cn. 13 der Synode v.

Seleukia-Ktesiphon 410 nC. (27 Chabot; ohne Erwähnung der Pentekoste; *Persien I). Eine nach Jerusalemer Vorbild entfaltete Hohe Woche scheint sich in weiten Teilen Syriens überhaupt erst im 6. Jh. durchzusetzen begonnen zu haben (G. Rouwhorst, The celebration of Holy Week in early Syriac-speaking churches: B. Groen / S. Hawkes-Teeples / S. Alexopoulos [Hrsg.], Inquiries into Eastern Christian worship [Leuven 2012] 65/80: ältester Beleg für die Feier eines Gründonnerstags: Cyrus v. Edessa). Literarisch wurden abweichende Chronologien der Hohen Woche noch im MA auch in Ägypten rezipiert (R. van den Broek, Pseudo-Cyril of Jerusalem. On the life and the passion of Christ [Leiden 2013]); Spekulationen über kalendarische Verbindungen zu jüdischen Traditionen (Qumranschriften; *Jubiläenbuch: A. Jaubert, La date de la Cène [Paris 1957]; S. Saulnier, Calendrical variations in Second Temple Judaism [Leiden 2012]) bleiben hypothetisch.

3. Antiochien. Die georgische Überlieferung schreibt bereits Meletius Homilien zu Palmsonntag (Authentizität nach M. van Esbroeck, Les plus anciens homéliaires géorgiens [Louvain-la-Neuve 1975] 310 ungeklärt; kritisch Huber $203f_{108}$) sowie eine Serie von sechs Homilien vom Mittwoch (?) der Hohen Woche bis zum Ostersonntag zu, die bereits vor dem Bericht der Egeria über die Osterfeier in Jerusalem eine Entfaltung von Passions- u. Auferstehungsgedächtnis bezeugen, auch wenn die genaue Abgrenzung nicht original sein muss (van Esbroeck aO. 310/2; Huber 132f. 203/5; weitere Belege für eine Gründonnerstagsfeier: Beatrice 192f). Joh. Chrysostomus, bei dem sich zugleich deutliche Reste der alten synthetischen Theologie der P.vigil erhalten haben, in welcher auch Passion u. Auferstehung gelesen werden (in Mt. hom. 87, 1 [PG 58, 770]), kennt einen Osterfestkreis mit Quadragesima (mit Bahnlesung aus Genesis), einem auf Donnerstag u. Freitag (in einem Martyrion außerhalb der Stadt, offenbar mit voller Eucharistiefeier: coemet. 3 [PG 49, 397f]) entfalteten Leidensgedächtnis (die Zuweisung von hom. in Ps. 145 [ebd. 55, 472/5] über das Einzugsgedächtnis auf den Sonntag vor Ostern u. nach Antiochien ist umstritten), Himmelfahrt u. Pentekoste sowie die Verbindung von P.feier u. Initiation (Auf der Maur, Osterfeier 178/80; mit Einschreibung am Beginn der Quadragesima, redditio symboli vielleicht am Mittwoch u. Apotaxis am Freitag vor Ostern nachmittags sowie mystagogischer Osteroktav; R. Kaczynski, Joh. Chrysostomus. Catecheses baptismales [1992] 73/82. 90f). Dass die entwickelte Praxis im Umfeld nicht selbstverständlich war, demonstrieren vielleicht die Didasc. apost. 21 (CSCO 407 / Syr. 179, 203/18; engl. Übers.: ebd. 408 / Syr. 180, 184/202) fortschreibenden Const. apost. 5, 14. 17/20 (SC 329, 248/60. 266/84; vgl. ebd. 8, 33 [336, 240/2]), die zwar die Passionschronologie literarisch entfalten, aber nach sechs Tagen P.fastens nur der weiterentwickelten P.vigilfeier (Taufe, Lesungen, Wegfall der Agape) u. Pentekoste (Himmelfahrt am 40. Tag, Pfingsten) Rechnung tragen; auch Asterius, dessen Herkunft zuletzt im antiochen. Umfeld gesucht wurde (W. Kinzig, In search of Asterius [Göttingen 1990]), kennt zwar österliche Tauffeier u. mystagogisch geprägte Osteroktav, nicht aber eine entfaltete Hohe Woche (H. Auf der Maur, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Gesch. der Osterfeier [1967]). Im griechischsprachigen syr. Hinterland nennt noch gegen Mitte des 5. Jh. Theodoret v. Cyrus (affect. 9, 24 [SC 57, 2, 343]) Passion u. Auferstehung als Gegenstand des ‚Tags der Passion des Herrn'. Zu einem voll entfalteten Osterfestkreis mit Quadragesima (mit Bahnlesung aus Genesis), Palmsonntag, Passionswoche, Initiationsfeier, Ostern mit Oktav, Mesopentekoste, Himmelfahrt u. Pentekoste predigt dagegen Severus v. Ant. (A. Baumstark, Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 u. 518: RömQS 11 [1897] 31/66; 13 [1899] 305/23; G. J. Cuming, The liturgy of Antioch in the time of Severus [513/18]: Time and community, Festschr. Th. J. Talley [Washington, D.C. 1990] 83/103; über Donnerstag u. Freitag der Passionswoche ist nichts zu erfahren).

4. Kappadokien. Verschiedene Quellen legen nahe, dass sich in Kappadokien bis ins 4./5. Jh. quartodezimanisch inspirierte Ostertermine gehalten haben (s. o. Sp. 1050), die jedenfalls ein entfaltetes Passionsgedächtnis ausschließen. Noch aus den Schriften der Großen Kappadokier ist nicht auf eine nach Jerusalemer Vorbild entfaltete P.feier zu schließen. Greg. Naz. or. 1, 1 (SC 247, 72/4; 362 nC.) bezeugt im Gegenteil, dass Kreuzigung, Tod u. Bestattung Christi Inhalt der von Ex. 12 bestimmten, vermutlich bereits

am Samstagabend gefeierten P.vigil waren, während der Ostersonntag als ‚Auferstehungstag' eigenes Profil gewann; or. 45, 2 (PG 36, 623/5) dokumentiert zwei Jahrzehnte später die steigende Bedeutung des Ostersonntags gegenüber der mit Lichterprozession gefeierten P.vigil, ist ansonsten aber noch von den Topoi alter P.homiletik (mit Auslegung des wohl kaum am Ostersonntag gelesenen P.gesetzes Ex. 12) geprägt; or. 45, 19 (PG 36, 649) bezeugt vielleicht eine Passionslesung u. jedenfalls eine Eucharistiefeier (vgl. ebd. 45, 23 [653/6]). Ebd. 44 (607/21) gehört zur Osteroktav. Aus Greg. Nyss. res. 1 (GregNyssOp 9, 273/311) lassen sich eine Vollvigil mit Lichterprozession, wahrscheinlich Taufe u. sicher Eucharistiefeier sowie vielleicht Andeutungen auf eine liturgische Leseordnung erschließen (H. R. Drobner, Gregor v. Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod u. Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus [Leiden 1982]; J. Rexer, Die Festtheologie Gregors v. Nyssa [2002] 66/79), aber noch kein liturgisches Triduum; res. 3 (GregNyssOp 9, 245/70) illustriert die liturgische u. theologische Verselbständigung des Ostersonntags als Auferstehungsgedächtnis. Nach Basil. hom. 13, 1 (PG 31, 424f) ist das P. als Gedenktag der Auferstehung Tauftermin; nach ebd. 14, 1 (444f) wird der Auferstehungstag mit Ausgelassenheit u. Tänzen von Frauen in Martyrien vor der Stadt begangen; ob der Hinweis von ieiun. 1, 11 (ebd. 184), das Ende der siebenwöchigen Fastenzeit sei das Gedächtnis der Passion, auf eine Karfreitagsfeier oder auf die P.vigil zu beziehen ist, bleibt unklar. Aster. Amas. hom. 14, 2f. 8. 10f (206f. 211/3 Datema) bezeugt die Quadragesima, PsJoh. Chrys. pasch.: SC 48, 111/73 eine dominikale Osterfeier nach sieben Wochen des Fastens. Die Zuschreibung u. Interpretation von Predigten, die einerseits eine Karsamstags- (oder vorverlegte Osternachts-?) Feier, andererseits österliche Taufpraxis bezeugen, an Amphilochius v. Ikonium ist zweifelhaft. Eindeutig belegt ist eine auf Donnerstag, Freitag, P.vigil mit Initiation, Ostersonntag u. mystagogische Osteroktav, Himmelfahrt u. Pfingsten entfaltete Osterfeier erst Mitte des 5. Jh. in den Homilien des Basilius v. Seleukia.

5. Konstantinopel. Über die konstantinopolitanische Osterfeier ist zunächst wenig bekannt: Greg. Naz. or. 40, 20 (SC 358, 240/2) bezeugt die Taufe am P.; die konstantinopolitanischen Homilien des Joh. Chrysostomus sind noch genauso wenig umfassend ausgewertet wie jene des Severian v. Gabala, die jedenfalls einen voll entfalteten Osterfestkreis belegen (bes. wichtig die eindeutig dem Gründonnerstag zuzuweisende Predigt: A. Wenger, Une homélie inédite de Sévérien de Gabala sur le lavement des pieds: RevÉtByz 25 [1967] 219/34). Proclus predigt Anf. des 5. Jh. zu allen Tagen der Hohen Woche ab Palmsonntag (S. Janeras, La predicació pasqual i baptismal de Procle de Constantinoble: Revista catalana de teologia 5 [1980] 131/51; J. H. Barkhuizen, Proclus of Cple. Homilies on the life of Christ [Brisbane 2001]), Leontius u. Eutychius im 6. Jh. (P. Allen, Reconstructing pre-paschal liturgies in Cple: Philohistôr, Festschr. C. Laga [Leuven 1994] 217/28; dies. / C. Datema, Leontius, Presbyter of Cple, Fourteen homilies [Brisbane 1991]). Für das 6. Jh. sind Kreuzverehrung (Joh. Eph. h. e. 3, 2, 29) u. Taufkatechese (PsProcl. Cpol. bapt. [ClavisPG 5870; ed.: S. Parenti / E. Velkovska, L'Eucologio Barberini gr. 336[2] (Roma 2000) 146/9]; Constant. Porph. caer. aul. Byz. 1, 43 [34] [1, 167 Vogt]; vgl. H. Brakmann, Art. Katechese: o. Bd. 20, 454. 485; Janeras 311/55 mit Lit.) bezeugt; ebenso die Präsanktifikatenliturgie, die diesen Tag freilich nicht von anderen Tagen der Quadragesima unterscheidet.

d. Westen. 1. Africa. Seit Tertullian sind Fasten (ieiun. 13, 1) u. Unterlassung des *Kusses (orat. 18, 7), nächtliche Feier (uxor. 2, 4, 2) u. Taufe (bapt. 19, 1) als Momente des P. bezeugt, das von der Freudenzeit der Pentekoste deutlich unterschieden, wenn auch nicht getrennt wird (ieiun. 14, 2; vgl. cor. 3, 4); dominikale Feier scheint von Anfang an selbstverständlich gewesen zu sein, was wohl auch die semantische Erweiterung des Terminus P. auf den Oster(sonn)tag begünstigt hat (Cypr. ep. 21, 2, 1). – Komplett entfaltet tritt der Osterfestkreis mit Quadragesima, Donnerstag (Abendmahlsfeier, keine Fußwaschung), Freitag (Passionsgedächtnis mit Ps. 21 [22]), P.vigil als mater omnium sanctarum vigiliarum (Aug. serm. 219 [PL 38, 1087f]) mit Initiationsfeier (deren genaue rituelle Struktur unklar bleibt), Ostersonntag, mystagogischer Osteroktav, Himmelfahrtsgedächtnis am 40. Tag u. Pentekoste in den Schriften des Augustinus ans Licht (H. R. Drobner, Augustinus v. Hippo.

Predigten zum österlichen Triduum [Sermones 218/29D] [2006]), obwohl die vielfältigen Bezüge zu Lesungen der Annahme eines fixierten Lektionars widersprechen (M. Margoni-Kögler, Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus [Wien 2010] 81/142); gleichzeitig mit zunehmender Bedeutung der Auferstehung ist die nach zahlreichen Homilien wohl noch als Vollvigil gefeierte u. als Abschluss der Quadragesima betrachtete P.vigil nach serm. 210, 6 (PL 38, 1050) noch solemnitas dominicae passionis. Als wirkmächtig erwies sich auch die Synthese der älteren Deutungsstränge von P.-passio u. P.-transitus zum transitus per passionem (s. o. Sp. 1036f).

2. Rom. Nach der Erwähnung Roms im Osterfeststreit (s. o. Sp. 1048) u. bei Dionysius Alexandrinus (ep. 14, 1 [94f Feltoe]: Fastenbrechen erst zum Hahnenschrei) schweigen die Quellen über die röm. P.feier bis zum 5. Jh., auch wenn Hieronymus (ep. 41, 3, 2), wie vielleicht schon Athanasius (ep. fest. ad Serap. 1 [25f Cureton]; ital. Übers.: Camplani, Atanasio aO. [o. Sp. 1036] 376), die Beobachtung der Quadragesima bezeugt. Innozenz I erwähnt die Unterlassung von Sakramentsfeiern an den zwei Tagen (‚Biduum') des P.fastens sowie die Büßerrekonziliation am vorausgehenden Donnerstag, gibt aber keine Auskunft über die Gestalt der Osterfeier (ep. ad Decentium: 24. 28 Cabié). Die Predigten Leos d. Gr. (*Leo II) sind von einer synthetischen P.theologie geprägt u. bezeugen vielleicht eine Lesung von Passions- u. Auferstehungserzählung in der P.vigil (serm. 72 [CCL 138A, 441/8], Zuordnung zu Freitag oder P.vigil unklar). Passionsevangelien werden außerdem am Sonntag, Mittwoch u. Freitag (also den gewöhnlichen Stationstagen) vor Ostern gelesen, ohne dass daraus auf eine mimetisch entfaltete Feier einer Hohen Woche Jerusalemer Prägung zu schließen wäre; ebenso fehlen Hinweise auf eine verselbständigte Feier des Ostersonntags, die erst von Gregor d. Gr. (hom. in Ev. 21, 1 [CCL 141, 174]; dial. 4, 33, 1f [SC 265, 108/10]; *Gregor V) vorausgesetzt wird, u. auf ein Einzugsgedächtnis am erst im MA sog. Palmsonntag. Eine Abendmahlsfeier am (Grün-)Donnerstag bezeugt erstmals Gelasius I (tract. 1, 4 [514f Thiel]). Hypothetische Rückschlüsse erlaubt auch das Zeugnis der aus dem karolingischen Früh-MA erhaltenen Quellen (s. u. Sp. 1071/4).

3. Norditalien. Die Schriften etlicher Bischöfe des späten 4./frühen 5. Jh. dokumentieren eine differenzierte, nicht zuletzt aus östlichen Quellen (Origenes) gespeiste P.theologie (F. Trisoglio, Appunti per una ricerca delle fonti di S. Gaudenzio da Brescia: RivStudClass 24 [1976] 50/125; C. Truzzi, Zeno, Gaudenzio e Cromazio [Brescia 1985]; H. Buchinger, Zur Nachwirkung der P.theologie des Origenes: Adamantius 9 [2003] 128/69), lassen aber auch erkennen, dass sich die eine P.feier mancherorts lange gegen die Entfaltung einer Hohen Woche sperrte (M. Connell, The liturgical year in northern Italy, Diss. Notre Dame [Ann Arbor 1994] 54/128): Bei Ambrosius v. Mailand (J. Schmitz, Gottesdienst im altchristl. Mailand = Theophaneia 25 [1975]; A. Zerfaß, Mysterium mirabile. Poesie, Theologie u. Liturgie in den Hymnen des Ambrosius v. Mailand zu den Christusfesten des Kirchenjahres [2008] 246/50), dessen P.theologie sich offenbar ohne Vermittlung des Origenes aus Philo speist (R. Cantalamessa, La concezione teologica della Pasqua in sant'Ambrogio: Paradoxos politeia, Festschr. G. Lazzati [Milano 1979] 361/75), endet die Quadragesima mit der P.vigil, obwohl die Büßer bereits am Donnerstag rekonziliiert werden u. an der Eucharistie teilnehmen (ep. 76 [20], 25f [CSEL 82, 3, 123f]; hex. 5, 24, 90/2; H. Frank, Ambrosius u. die Büßeraussöhnung in Mailand: Hl. Überlieferung. Ausschnitte aus der Gesch. des Mönchtums u. des hl. Kultes, Festschr. I. Herwegen [1938] 136/73); am Sonntag vor Ostern fand die Traditio symboli statt. Wie weit das wiederholt greifbare Bewusstsein der Passionschronologie die Liturgie prägte, wird nicht deutlich (nach ep. extra coll. 13 [23], 12. 20 [CSEL 82, 3, 227. 232] wird der Tag der Passion durch Fasten begangen), zumal die in der Woche vor Ostern bezeugten Lesungen (Schmitz aO. 339) keinen erkennbaren Bezug aufweisen. – Bei Zeno v. Verona, aus dessen Sermones sich P.vigil u. Initiation recht vollständig erschließen lassen (G. P. Jeanes, The day has come! Easter and baptism in Zeno of Verona [Collegeville 1995]; M. S. Gros, La vigile pascale à Vérone dans les années 360/80: Ecclesia Orans 18 [2001] 11/23), u. Gaudentius v. Brescia gibt es keinerlei Hinweis auf die Feier einer Hohen Woche (G. Bruni, Pasqua primavera della storia. Teologia del tempo nei testi omiletici di Gaudenzio di Brescia

[Roma 2000]). Sein Vorgänger Filastrius nannte als Inhalt des P. explizit noch die Passion (haer. 140 [112], 2f [CCL 9, 304]), während Chromatius v. Aquileia bereits eine Karfreitagsfeier nach Jerusalemer Vorbild (mit zahlreichen Lesungen; serm. 19 [ebd. 9A, 89/93]), zugleich freilich eine passionszentrierte P.vigil bezeugt (ebd. 16f [72/81]); ein Zusammenhang von ebd. 15 (66/70) über die Fußwaschung zum Gründonnerstag wird trotz Bezügen zu Passion u. Initiation nicht mit letzter Deutlichkeit klar. Mit einem Himmelfahrtsfest am 40. Tag ist der Osterfestkreis im **Aquileia des Chromatius überhaupt recht früh differenziert entfaltet (D. Corgnali, Il mistero pasquale in Cromazio di Aquileia [Udine 1979]; V. Cian, L'anno liturgico nelle opere di S. Cromazio di Aquileia [Trieste 1996]; F. Placida, Aspetti catechistico-liturgici dell'opera di Cromazio di Aquileia [Soveria Mannelli 2005]). In den Homilien des Maximus v. Turin scheint ein selbständiges Himmelfahrtsfest dagegen noch nicht bezeugt, wohl aber (trotz Detailproblemen der liturgischen Zuordnung) eine Karfreitagsfeier (A. Merkt, Maximus I. v. Turin [Leiden 1997] 158). Die Predigten des Petrus Chrysologus sind für den Kern der Osterliturgie in Ravenna unergiebig (F. Sottocornola, L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo [Cesena 1973] 169/75), bieten aber ein Schlüsselzeugnis für das Mesopentekoste-Fest. Quadragesima, Pentekoste u. der österliche Tauftermin scheinen überall selbstverständlich; die Osteroktav erhält dementsprechend mystagogisches Gepräge (Gaudentius, Ambrosius, vermutlich auch Zeno u. Chromatius).

4. Gallien. Nachdem Gallien schon im Osterfeststreit des 2. Jh. für die dominikale Position reklamiert wird (s. o. Sp. 1048), mahnt das erste Konzil v. Arles vJ. 314 nC. einen einheitlichen Ostertermin an (cn. 1 [CCL 148, 9]). Erst **Caesarius v. Arles bietet detailliertere Hinweise auf Feiergestalt u. Deutung eines voll entfalteten Osterfestkreises mit Feier der Initiation (mit Traditio symboli am Sonntag vor Ostern [noch ohne Einzugsgedächtnis; vgl. Konzil v. Agde vJ. 506 nC. cn. 13 (ebd. 200)] u. Tauffußwaschung, auf welche sein Gründonnerstagssermo anspielt [serm. 202 (ebd. 104, 814f)]; K. Berg, Cäsarius v. Arles. Ein Bischof des 6. Jh. erschließt das liturgische Leben seiner Zeit [1994], bes. 76/111). Durch die Amalgamierung mit der röm. Liturgie in der karolingischen Liturgiereform wirken gallische Traditionen (s. u. Sp. 1074) nachhaltig auf das gesamte westl. MA: an prominentester Stelle das zuerst in gallischen Quellen bezeugte Praeconium paschale Exsultet (H. Zweck, Osterlobpreis u. Taufe [1986]; Th. F. Kelly, The Exultet in southern Italy [New York 1996]; A. Ward, An Exsultet bibliography: Notitiae 35 [1999] 374/97), möglicherweise auch das erst im merowingischen Früh-MA bezeugte Einzugsgedächtnis des Palmsonntags (Gräf); darüber hinaus werden im mittelalterl. Westen Gesänge aus dem nichtröm.-gallischen Repertoire tradiert (vor allem Prozessionsgesänge, aber auch zB. die Communio-Antiphon Venite populi).

5. Spanien. Die frühe Geschichte der span. Osterliturgie ist noch nicht erschöpfend erforscht. Quadragesima u. P.vigil sowie Bezüge zu Initiation u. Rekonziliation bezeugt Priscillian v. Avila (M. S. Gros i Pujol, El ,libellus paschae' de Priscillià d'Àvila dedicat a Amància: Revista catalana de teología 31 [2006] 337/46); eine synthetische P.theologie vertritt Gregor v. Elvira (tract. Orig. 9 [CCL 69, 70/5]). Nach dem 4. Konzil v. Toledo vJ. 633 nC. ist noch im 7. Jh. nicht überall eine Karfreitagsfeier selbstverständlich (cn. 7 [193 Vives]); als deren Element ist eine Passionslesung, aber keine Kreuzverehrung oder Kommunionspendung bezeugt. Ebd. 9 (194 V.) weiß, dass die in Spanien übliche Segnung von *Lampe u. Kerze in der P.vigil in anderen Kirchen nicht stattfindet (eine in mittelalterl. Quellen breit bezeugte u. detailliert geregelte Tradition). Die Gründonnerstagsfeier mit Fußwaschung wird vom 17. Konzil v. Toledo vJ. 694 nC. cn. 2f (528/30 V.) erwähnt.

6. Britische Inseln. Die Osterfeier auf den britischen Inseln ist vor allem für die Differenzen um den Ostertermin bekannt (s. o. Sp. 1049); Cummean scheint bei seinen irischen Adressaten noch im 7. Jh. ausschließlich die eine P.vigil vorauszusetzen (ep. de contr. pasch.: ed.: M. Walsh / D. O'Cróinín, Cummian's letter ,De controversia paschali' [Toronto 1988] 66/70; Strobel, Ursprung 243f). Im 8. Jh. ist in England eine Palmsonntagsfeier verbreitet (Aldhelm. virg. 1, 30 [MG AA 15, 268f]; Gräf 30f), was eindeutig auf eine entfaltete Feier der Hohen Woche hinweist.

IV. Mittelalterl. Kodifikation. a. Rom. Rückschlüsse auf den stadtröm. Gottesdienst der ausgehenden Spätantike erlauben auch frühmittelalterliche Quellen, die unterschiedlichen Liturgietypen entstammen u. deren erhaltene Zeugen ausnahmslos außerhalb Roms entstanden sind: Vom Papstgottesdienst (Gregorianisches Sakramentar, Antiphonalien, vor allem Ordo Romanus 23, weiters 24. 27. 28A. 30B [3, 269/73. 287/97. 347/72. 421/5. 467/77 Andrieu] u. ö.) deutlich unterschieden sind Traditionen anderer Quellen (Gelasianische Sakramentare, Ordines Romani 30A [3, 455/8 A.] sowie fränkisch-monastisch adaptiert 16f [3, 147/54. 175/93 A.] u. ö.), die demnach vielleicht presbyteral präsidierten Feiern entstammen, auch wenn die erhaltenen Zeugnisse nicht selten bischöfliche Funktionen (zB. Ölweihen am Gründonnerstag, Konsignation in der P.vigil) integrieren. – Das Altgelasianische Sakramentar bietet am Gründonnerstag drei eucharistische Formulare: je eines für die Büßerrekonziliation, für die Chrisammesse u. für das Abendmahlsgedächtnis, das keinen Wortgottesdienst kennt (nr. 349/74. 375/90. 391/4 [54/64 Mohlberg]; vgl. die älteste Evangeliartradition, Klausers Typ Π [Th. Klauser, Das röm. Capitulare Evangeliorum (1935) 1/46], sowie Ordines Romani 16, 31; 17, 92 [3, 151. 188 A.]). Die Gregorianische Tradition integriert dagegen die Ölweihen in die Abendmahlsmesse (P. Maier, Die Feier der Missa chrismatis [1990], bes. 35/124). – Kern der röm. Karfreitagsliturgie (G. Römer, Die Liturgie des Karfreitags: ZKTh 77 [1955] 39/93; Klöckener) ist ein reiner Wortgottesdienst mit archaischen Zügen (A. Baumstark, Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit: JbLiturgWiss 7 [1927] 1/23) u. feierlichem Fürbittgebet; möglicherweise erst im 7. Jh. tritt dazu die Verehrung der zuvor in mimetischer Prozession vom Papst zum Stationsort getragenen Kreuzreliquie (Ordo Romanus 23, 11 [3, 270f A.]); die instabile Integration sowohl der Kreuzverehrung (Frolow) als auch der Kommunionspendung erweist deutlich deren sekundären Charakter (H. Buchinger, Kommunionfeier am Karfreitag?: B. Leven / M. Stuflesser [Hrsg.], Ostern feiern [2013] 154/74). Die im Früh-MA kodifizierten Gesänge zur Kreuzverehrung greifen auf orientalische Traditionen zurück (*Improperia; R. Thoonen Dubowchik, A Jerusalem chant for the Holy Cross in the Byz., Latin and Eastern rites: Plainsong and Medieval Music 5 [1996] 113/29; C. W. Brockett, Antiphons for the adoration of the cross replica: ebd. 21 [2012] 85/111; A.-M. Plum, Adoratio Crucis in Ritus u. Gesang [2006]). – Die P.vigil (R. Amiet, La veillée pascale dans l'église latine 1 [Paris 1999]) besteht aus einer atl. Lesevigil unterschiedlichen Umfangs (Sacr. Gelas. vet. nr. 431/43 [70/2 M.]: 10 Lesungen u. 4 Cantica; Gregorianische Tradition: 4 Lesungen u. 4 Cantica [zB. Sacr. Gregor. 84 (51 Lietzmann)], nach B. Botte, Le choix des lectures de la veillée pascale: Questions liturgiques et paroissiales 33 [1952] 65/70, vermutlich eine sekundäre Kürzung, dafür nach Ordines Romani 23. 27. 30B. 41 [3, 269/73. 347/72. 467/77; 4, 339/47 A.] zweisprachig griech. / lat. [wohl seit den griechischsprachigen Päpsten des 7. Jh.]; in der röm.-fränkischen Mischliturgie später 12 Lesungen u. 4 + 1 Cantica; die Orationen akzentuieren vor allem die Initiationstheologie), Initiationsfeier (entfällt in manchen monastischen Traditionen: zB. Ordines Romani 16, 42f; 17, 108f [3, 152f. 191 A.]) u. Messe (mit eigenem ntl. Wortgottesdienst u., teils archaischen, zeremoniellen Besonderheiten), die trotz der zunehmenden Antizipation der P.vigilfeier auf den Nachmittag des Karsamstags (J. A. Jungmann, Die Vorverlegung der Ostervigil seit dem christl. Altertum: Liturg. Jb. 1 [1951] 48/54) bis ins Früh-MA eine nächtliche Feier bleibt. Während der Papstgottesdienst nur zwei vermutlich zum Personenzeremoniell gehörende, aber auch bei der Tauffeier verwendete Kerzen kennt, wird in der presbyteralen Feier (nach Lib. pontif. 43 [1, 225 Duchesne] seit Zosimus) die reiche bibl., baptismale u. christologische Lichtsymbolik non-verbal auf eine Osterkerze konzentriert u. verbal im Lichtlobpreis entfaltet (*Lucernarium; A. J. MacGregor, Fire and light in the western Triduum [Collegeville 1992]; H. Buchinger, Feuer u. Licht in der Osterliturgie des Früh-MA: E. Menestò [Hrsg.], Il fuoco nell'alto medioevo [Spoleto 2013] 277/318; das Exsultet dringt allerdings erst im Hoch-MA über die röm.-fränkische Mischliturgie ein u. verdrängt den in der Gelasianischen Sakramentartradition bezeugten röm. Text Deus mundi conditor; sekundär u. nicht-röm. ist auch die Hervorbringung neuen Feuers). Diese Lichtfeier steht wie in Jerusalem am Anfang der P.vigil (u. nur in einzelnen mit-

telalterl. Traditionen [Lyon, Benevent, Ordo Romanus 29, 47f (3, 444 A.)] zwischen Lesevigil u. Tauffeier). – Die Quadragesima endet in Rom vor den zwei Tagen des alten P.fastens am Gründonnerstag u. begann vermutlich ursprünglich, wie in Mailand, mit dem Quadragesima-Sonntag (noch Greg. M. hom. in ev. 16, 5 [CCL 141, 113f]), auch wenn sie vor dem 7. Jh. zu 40 effektiven Fasttagen bis zum (erst im MA mit Aschenritus ausgestatteten; K. W. Stevenson, Origins and development of Ash Wednesday: ders., Worship. Wonderful and sacred mystery [Washington, D.C. 1992] 159/87) vorausgehenden Mittwoch verlängert wurde (W. Böhne, Beginn u. Dauer der röm. Fastenzeit im 6. Jh.: ZKG 77 [1966] 224/37; die Angabe Socr. h. e. 5, 22, 32 über eine dreiwöchige Dauer bleibt erratisch u. ist zumindest anachronistisch, wenn nicht schlicht fehlgeleitet; die liturgische Entwicklung der röm. Quadragesima ist nur hypothetisch zu erschließen: J. A. Jungmann, Die Quadragesima in den Forsch. von Antoine Chavasse: ArchLiturgWiss 5, 1 [1957] 84/95; Buchinger, History); die genaue Entstehung der Vorfastenzeiten ist nicht klar zu verfolgen (J. Froger, Les anticipations du jeûne quadragésimal: MélScRel 3 [1946] 207/34; die hsl. Zuweisung von Greg. M. hom. in ev. 19 [CCL 141, 142/52] kann sekundär sein). Charakteristisch sind die täglichen Stationsgottesdienste (die Notiz Lib. pontif. 91, 9 [1, 402 D.] über die Einführung von Donnerstagsmessen unter Gregor II ist plausibel) sowie die Prägung durch die Skrutinienmessen, deren Zahl u. Geschichte im Wechselspiel mit dem Verfall der Erwachseneninitiation im Detail unklar bleibt (D. E. Serra, New observations about the Scrutinies of the Elect in early Roman practice: Worship 80 [2006] 511/27). – Der Sonntag vor Ostern heißt zwar schon in den ältesten erhaltenen Sakramentaren Palmsonntag (zB. Sacr. Gelas. vet. nr. 329 [53 M.]; Sacr. Greg. 73 [1, 167 Deshusses]; nicht jedoch in manchen frühen Lektionaren), doch ist ein Einzugsgedächtnis an dem durch die Passionslesung geprägten Tag erst in der röm.-fränkischen Mischliturgie des Hoch-MA bezeugt (Gräf; C. W. Brockett, Osanna! New light on the Palm Sunday processional antiphon series: Plainsong and Medieval Music 9 [2000] 95/129). – Innerhalb der Pentekoste ist die Osteroktav durch tägliche Messe mit Initiationsbezug (vor allem Introiten) besonders ausgezeichnet; einflussreich u. theologisch bedeutsam ist die Vesper des Ostersonntags u. der Oktav u. a. mit zweisprachigem Groß-Halleluja u. Prozession zum *Baptisterium u. seinen Annexen, vor allem ad crucem (J. K. Brooks-Leonard, Easter vespers in early medieval Rome, Diss. Notre Dame [Ann Arbor 1988]).

b. Nichtröm. Westen. Liturgische Traditionen des merowingischen Gallien, die nicht Eingang in die röm.-fränkische Mischliturgie finden, werden ab dem 8. Jh. von dieser verdrängt, sind aber von Quellen des 6./8. Jh. dokumentiert (G. Ramis, Il triduo sacro nella liturgia gallicana: Ecclesia Orans 11 [1994] 285/306; 13 [1996] 273/313; charakteristisch sind u. a. centonisierte Lesungen). In der Bezeichnung In biduana wirkt das alte Konzept des P.fastens fort. – Die mozarab. Liturgie Spaniens u. die ambrosianische Liturgie Mailands werden überhaupt erst im Hoch-MA (11. Jh.) kodifiziert (A. Ward, Holy Week in the Ambrosian liturgy: Kollamparampil 187/235; J. Pinell i Pons, La semana santa en el antiguo rito hispánico: ebd. 237/75); über das Alter ihres Traditionsguts kann nur spekuliert werden, soweit nicht vereinzelte Hinweise früher Einblick gewähren (s. o. Sp. 1048. 1068. 1070). Auch die Dokumentation der Liturgie von Benevent in derselben Epoche enthält älteres Material (R.-J. Hesbert, L'Antiphonale Missarum de l'ancien rite bénéventain: EphLiturg 53 [1939] 168/90; 59 [1945] 69/95; 60 [1946] 103/31; 61 [1947] 153/210).

c. Byzanz. Die hybride Liturgie von Kpel hat im Zuge der Amalgamierung mit Jerusalemer Traditionen unter monastischem Einfluss in der nachikonoklastischen Epoche nur zögerlich Elemente der Hohen Woche übernommen (R. F. Taft, Holy Week in the Byz. tradition: Kollamparampil 67/91); Besonderheiten sind neben der Verbindung mit der Initiation (mit Taufkatechese am Freitag) noch im 10. Jh. nur Lazarussamstag u. Prozession am Palmsonntag, Fußwaschung u. Chrisamweihe in der Messe am Donnerstag (deren atl. Lesungen die Bahnlesung der Quadragesima fortsetzen, während die Epistel den Einsetzungsbericht u. die Evangelienlesung eine Kombination bieten) u. die Vesper am Freitag sowie die nicht in die Liturgie integrierte Verehrung der hl. Lanze am Donnerstag u. Freitag. Die Präsanktifikatenliturgie am Freitag entspricht dagegen den Fasttagen der Quadragesima, u. die passionszentrierte Pannychis auf Freitag ist

erst sekundär bezeugt; weitere mimetische Elemente gehen auf späteren sabaitischen Einfluss zurück.

d. Nichtbyz. Osten. Wie weit Elemente der, mit historisch problematischen Ausnahmen wie dem syr. Lektionar des 6. Jh. (F. C. Burkitt, The early Syriac lectionary system: ProcBritAc 10 [1921/23] 301/38), erst durch mittelalterliche Quellen erschlossenen orientalischen Liturgien in die Spätantike zurückreichen, ist noch kaum erforscht worden (kopt.: M. Cramer, Stud. zu kopt. P.büchern. Der Ritus der Karwoche in der kopt. Kirche: OrChrist 47 [1963] 118/28; 49 [1965] 90/115; 50 [1966] 72/130; E. Lanne, Textes et rites de la liturgie pascale dans l'ancienne Église copte: L'Orient syrien 6 [1961] 279/300; D. Atanassova, Zu den sahidischen P.lektionaren: Immerzeel / van der Vliet aO. [o. Sp. 1061] 1, 607/20; äthiop.: K. Habtemichael, La celebrazione della Settimana Santa nella chiesa Etiopica: Kollamparampil 93/134; ostsyr.: A. G. Kollamparampil, Week of the victorious Paschal lamb: ebd. 135/63; westsyr.: B. Varghese, Holy Week celebrations in the west Syrian church: ebd. 165/86; armenisch: Ch. Renoux, La grande semaine dans les textes du rite arménien: ebd. 51/65).

H. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit 1. Herrenfeste in Woche u. Jahr = Gottesdienst der Kirche 5 (1983); Die Osterfeier in der alten Kirche = Liturgica Oenipontana 2 (2003). – P. F. BEATRICE, La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane = Bibliotheca EphLiturg Subs. 28 (Roma 1983). – G. BERTONIÈRE, The historical development of the Easter vigil and related services in the Greek church = OrChrAn 193 (Roma 1972). – P. F. BRADSHAW / M. E. JOHNSON, The origins of feasts, fasts and seasons in Early Christianity = Alcuin Club coll. 86 (London 2011). – H. BUCHINGER, Eine übersehene Etymologie des P. Irenäus v. Lyon u. die Onomastica Sacra: ZsAntChrist 12 (2008) 215/35; On the early history of Quadragesima. A new look at an old problem and some proposed solutions: H.-J. Feulner (Hrsg.), Liturgies in East and West. Ecumenical relevance of early liturgical development = Österreichische Stud. zur Liturgiewiss. u. Sakramententheologie 6 (2013) 99/117; ‚Hosanna dem Sohne Davids!' Zur Liturgie des Palmsonntags: Intern. Kath. Zs. Communio 38 (2009) 35/43; Origenes u. die Quadragesima in Jerusalem. Ein Diskussionsbeitrag: Adamantius 13 (2007) 174/217; P. bei Origenes = Innsbrucker Theol. Stud. 64 (Innsbruck 2005); Was there ever a liturgical Triduum in antiquity? Theological idea and liturgical reality: Ecclesia Orans 27 (2010) 257/70; Hl. Zeiten? Christl. Feste zwischen Mimesis u. Anamnesis am Bsp. der Jerusalemer Liturgie der Spätantike: P. Gemeinhardt / K. Heyden (Hrsg.), Heilige, Heiliges u. Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen = RGVV 61 (2012) 283/323. – R. CANTALAMESSA, Ostern in der Alten Kirche = Traditio christiana 4 (Bern 1981). – G. CHOURGAÏA, La tradizione liturgica del sabato di Lazzaro e della domenica delle palme nei manoscritti bizantini dei sec. XI/XII, Diss. Roma (1996). – A. J. CHUPUNGCO, Shaping the Easter feast = NPM stud. in church music and liturgy (Washington, D.C. 1992). – A. FROLOW, La relique de la vraie croix. Rech. sur le développement d'un culte = ArchOrChrét 7 (Paris 1961). – K. GERLACH, The antenicene P. A rhetorical history = Liturgia condenda 7 (Leuven 1998). – H. J. GRÄF, Palmenweihe u. Palmenprozession in der lat. Liturgie = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 5 (1959). – H. HAAG, Vom alten zum neuen P. Gesch. u. Theologie des Osterfestes = StuttgBibelstud 49 (1971). – W. HUBER, Passa u. Ostern. Unters. zur Osterfeier der alten Kirche = ZNW Beih. 35 (1969). – S. JANERAS, Le vendredi-saint dans la tradition liturgique byz. Structure et histoire de ses offices = StudAnselm 99 = Analecta Liturgica 13 (Roma 1988). – J. JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu⁴ (1967). – M. KLÖCKENER, Die ‚Feier vom Leiden u. Sterben Jesu Christi' am Karfreitag. Gewordene Liturgie vor dem Anspruch der Gegenwart: Liturg. Jb. 41 (1991) 210/51. – A. G. KOLLAMPARAMPIL (Hrsg.), Hebdomadae sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus. The celebration of Holy Week in ancient Jerusalem and its development in the rites of East and West = Bibliotheca EphLiturg Subs. 93 (Roma 1997). – J. KULP, The origins of the Seder and Haggadah: Currents in Biblical Research 4, 1 (2005) 109/34. – C. LEONHARD, Die älteste Haggada. Übers. der Pesachhaggada nach dem paläst. Ritus u. Vorschläge zu ihrem Ursprung u. ihrer Bedeutung für die Gesch. der christl. Liturgie: ArchLiturgWiss 45 (2003) 201/31; The Jewish Pesach and the origins of the Christian Easter. Open questions in current research = StudJud 35 (Berlin 2006); Das atl. u. das jüd. Pesachfest: Auf der Maur, Osterfeier 11/31. – M. M. MOROZOWICH, Holy Thursday in the Jerusalem and Constantinopolitan traditions. The liturgical celebrations from the 4th to the 14th cent., Diss. Roma (2002). – E. OTTO, Art. pāsaḥ / pæsaḥ: ThWbAT 6 (1989) 659/82. – P. REGAN, Paschal Lucernarium. Structure and symbolism: Worship 82 (2008) 98/118. – Paschatis sollemnia. Stud. zur Osterfeier u. Osterfrömmigkeit, Festschr. J. A. Jungmann (1959). – G. A. M. ROUWHORST, Christl. Gottesdienst u. der Got-

tesdienst Israels. Forschungsgesch., historische Interaktionen, Theologie: M. Klöckener / K.-H. Bieritz (Hrsg.), Theologie des Gottesdienstes = Gottesdienst der Kirche 2, 2 (2008) 491/572; Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques églises voisines au 4ᵉ s. 1/2 = VigChr Suppl. 7 (Leiden 1989); How eschatological was early Christian liturgy?: StudPatr 40 (Oxford 2006) 93/108. – CH. SCHLUND, ‚Kein Knochen soll gebrochen werden'. Stud. zu Bedeutung u. Funktion des Pesachfestes in Texten des frühen Judentums u. im Johannesev. = WissMonogrATNT 107 (2005). – H. A. P. SCHMIDT, Hebdomada Sancta 1/2 (Roma 1956/57). – I. SCICOLONE (Hrsg.), La celebrazione del triduo pasquale. Anamnesis e mimesis. Atti del III Congr. Intern. di Liturgia, Roma 1988 = StudAnselm 102 (Roma 1990). – G. STEMBERGER, Pesachhaggada u. Abendmahlsberichte des NT: Kairos 29 (1987) 147/58. – K. W. STEVENSON, The ceremonies of light. Their shape and function in the paschal vigil liturgy: EphLiturg 99 (1985) 170/85; Jerusalem revisited. The liturgical meaning of Holy Week (Washington, D.C. 1988). – A. STROBEL, Texte zur Gesch. des frühchristl. Osterkalenders = LiturgQuellForsch 64 (1984); Ursprung u. Gesch. des frühchristl. Osterkalenders = TU 121 (1977). – R. F. TAFT, Historicism revisited: ders., Beyond East and West. Problems in liturgical understanding[2] (Rome 2001) 31/49. – TH. J. TALLEY, The origins of the liturgical year[2] (Collegeville 1991). – G. VISONÀ, Art. Ostern / Osterfest / Osterpredigt: TRE 25 (1995) 517/30. – I. J. YUVAL, Easter and Passover as early Jewish-Christian dialogue: P. F. Bradshaw / L. Hoffman (Hrsg.), Passover and Easter. Origin and history to modern times = Two liturgical traditions 5 (Notre Dame 1999) 98/124; Pessach u. Ostern. Dialog u. Polemik in Spätantike u. MA = Kl. Schriften des Arye-Maimon-Instituts 1 (1999); Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden u. Christen in Spätantike u. MA = Jüd. Religion, Gesch. u. Kultur 4 (2007). – M. ZELZER, Zum Osterfestbrief des hl. Ambrosius u. zur röm. Osterfestberechnung des 4. Jh.: WienStud 91 (1978) 187/204.

Harald Buchinger.

Passio Perpetuae s. Perpetua u. Felicitas.

Pate.

A. Allgemein. I. Eingrenzung. Im antiken Christentum hat sich kein einheitliches P.institut entwickelt. P. sind hier getaufte Christen, die Aufgaben als Zeugen bzw. Bürgen bei der Aufnahme in den *Katechumenat, als Sprecher u. Taufgehilfen unmittelbar beim Sakramentenempfang (etwa bei der Kindertaufe) u. als postbaptismale Begleiter übernehmen können, die auch zunehmend über den Bereich der engeren *Initiation hinausgehen u. lebenslang fortbestehen (s. u. Sp. 1089). Die Funktionen u. Aufgaben des P. sind dabei noch nicht gesamtkirchlich festgelegt, sondern zeitlich u. regional unterschiedlich bestimmt u. zudem steten Veränderungen unterworfen.

II. Terminologie. Die Alte Kirche hat keinen speziellen Terminus zur Bezeichnung des P. ausgeprägt (Dick 10/2). Patrinus ist ein in dieser Bedeutung erst frühmittelalterliches Wort (Blaise, Dict. 601 s. v. patrinus; Leclercq 2236). Stattdessen stehen zur Benennung des P. verschiedene Substantive oder verbale Umschreibungen zur Verfügung. Trad. apost. 20 Botte sind P. ‚jene, die sie (scil. die Täuflinge zu Beginn des Photizomenats) herangeführt haben (illi qui adduxerunt eos)'. Die Apostolischen Konstitutionen (8, 32, 2 [SC 336, 236]) bezeichnen P. (hier wohl ‚Zeugen') als προσενεγκόντες; Conc. Trullan. vJ. 692 cn. 53 (1, 1, 190 Joannou) umschreibt sie als ‚diejenigen, die Kinder aus der hl. u. heilspendenden Taufe gehoben haben (ἀναδεχόμενοι)' (vgl. Joh. Chrys. catech. III 2, 15 [SC 50, 141]). Die Vorstellung, dass P. geistige Väter u. Mütter der Täuflinge sind, steht im Hintergrund ihrer Bezeichnung als patres u. matres (Eger. peregr. 45, 2 [CCL 175, 87]; vgl. Conc. Autis-

siod. vJ. 561/605 cn. 25 [ebd. 148A, 268]; Greg. M. ep. 4, 40 [ebd. 140, 261]: commatres; s. u. Sp. 1089f). Häufig ist auch der Begriff des ‚Bürgen' (Theod. Mops. hom. catech. 12, 14 [344f Tonneau / Devreesse]; Can. Hipp. 15 [PO 31, 370]). Tertullian etwa nennt den P. sponsor (bapt. 18, 4), **Caesarius v. Arles den Sprecher bei der Kindertaufe fideiussor (serm. 12, 3; 13, 2; 50, 3; 130, 5 [CCL 103, 60. 65. 226. 537] u. ö.; Dick 47; Paarhammer 86; vgl. CIL 6, 26660: patronus). – Ein Indiz dafür, dass sich altkirchlich noch keine feste Terminologie für den P. ausgeprägt hat, sind auch die innerhalb desselben Textes variierenden Bezeichnungen: Im Pilgerbericht der Egeria wechseln sie zwischen patres bzw. matres u. testimonia (45, 4 [CCL 175, 87]; vgl. Cyrill. Hieros. catech. 15, 18 [2, 178 Reischl / Rupp]), in den Canones des Hippolyt zwischen Zeuge (15 [PO 31, 370]) u. verbalen Umschreibungen (19 [376]: ‚der, der den [scil. Katechumenen] bringt').

B. Nichtchristlich. I. Allgemein. Nichtchristlich existiert keine präzise Entsprechung für den christl. P. Vielmehr lassen sich einzelne Parallelen, Anleihen u. Entlehnungen aus dem kultischen (antike *Mysterien u. jüd. Proselytentaufe), zivilen (Vereinswesen) u. rechtlichen (Bürgschaft) Bereich beobachten, die die Genese des christl. ‚P.amts' unterschiedlich stark geprägt u. beeinflusst haben.

II. Griechisch-Römisch. a. Mystagoge. Die Beziehungen der Initiationsriten antiker Mysterien zum Christentum, besonders im Hinblick auf den Katechumenat, sind detailliert aufgearbeitet worden (vgl. Turcan; Metzger / Drews / Brakmann; auch W. D. Berner, Initiationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus u. im antiken Judentum, Diss. Göttingen [1972]). Die Einführung eines Initianden durch einen oder mehrere bereits Initiierte ist von verschiedenen Mysterien her bekannt; sie zeigt äußere Analogien zur Funktion christlicher P. – Apul. met. 11 überliefert die Einführung in den Isis- u. Osiris-Kult (zur religionsgeschichtl. Aussagekraft des Berichts auch Burkert 40): Lucius wird im Rahmen eines umfangreichen, mehrstufigen Rituals initiiert (Berner aO. 69/116). Apul. met. 11, 23, 1 wird er vom Priester zur Reinigung in ein *Bad geführt (deducere); eine religiosa cohors begleitet ihn (A. Loisy, Les mystères païens et le mystère chrétien[2] [Paris 1930] 147; Turcan 113; vgl. Ch. Harrauer, Komm. zum Isisbuch des Apuleius, Diss. Wien [1973] 151; J. G. Griffiths [Hrsg.], Apuleius of Madauros. The Isis-Book [Leiden 1975] 240. 286 zSt.). Auch bei der eigentlichen Initiation in der *Nacht wird Lucius in das Adyton des Heiligtums geführt (met. 11, 23, 7). Der Priester, der ihn initiiert, ist nach der geistigen Wiedergeburt (ebd. 11, 21, 7. 24, 5) für ihn zum ‚Vater' geworden (11, 25, 7; zum siebten Mystengrad ‚pater' im Mithraskult R. Merkelbach, Mithras [1984] 77/84; *Mithras). Die Initiation wird so zu einer Art geistig-religiösen Adoption (A. Oepke, Art. Adoption: o. Bd. 1, 109f; A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[3] [1923] 146/9). – Aus anderen Mysterienkulten sind vergleichbare Initiationen bekannt, die mit Prozessionen verbunden sind. Am 19. Boedromion ziehen die Initianden mit den ἱερά in einer großen Prozession nach *Eleusis (Turcan 97); Mystagogen begleiten die zu Initiierenden (P. Foucart, Les mystères d'Éleusis [Paris 1914] 324/39; *Mystagogie). Bei den Mysterien des Dionysos nehmen Diod. Sic. 4, 3, 3 junge Mädchen unter der Leitung verheirateter *Frauen den Thyrsos. Der Ritus vollzieht sich alle zwei Jahre (H. Jeanmaire, Dionysos [Paris 1951] 173; Turcan 108; zur Initiation dreijähriger Kinder vgl. R. Merkelbach, Die Hirten des Dionysos [1988] 92/4).

b. Prüfer im Vereinswesen. Die Aufnahme neuer Mitglieder kennt im antiken Vereinswesen (für Differenzierungen vgl. E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen [1896]; M. San Nicolò, Ägypt. Vereinswesen zZt. der Ptolemäer u. Römer[2] 1/2 [1972]; F. M. Ausbüttel, Unters. zu den Vereinen im Westen des Röm. Reiches [1982]; U. Fellmeth, Die röm. Vereine u. die Politik [1987]) grundsätzlich drei Akte: 1) Anmeldung, 2) Dokimasie u. 3) Zahlung des Eintrittsgeldes. Die Prüfung neuer Mitglieder erfolgt vor der Mitgliederversammlung; sie bezieht sich auf Charakter u. Fähigkeiten des Bewerbers (San Nicolò aO. 2, 26): ‚Diejenigen, die sich auf der Stele (d. h. dem Mitgliederverzeichnis) einschreiben, sollen geprüft werden' (Frg. einer Vereinssatzung; Datierung unsicher, wahrscheinlich vor dem 4 Jh. vC.; Piräus; P. F. Foucart, Des associations religieuses chez les grecs [Paris 1873] 10. 190 nr. 2). Ein kaiserzeitl. Dokument gewährt Informationen über die Zusammensetzung der Prüfer. Zu ihnen gehören der Vorsitzende,

der Sekretär, der Kassenwart u. die Verwalter des Vereins (ebd. 10. 202 nr. 20). Zeugen u. Bürgen werden offenbar nicht zur Bestätigung der Angaben des Bewerbers hinzugezogen. – Cod. Iust. 11, 8, 16 verlangt bei der Aufnahme in für den Staat bedeutende Vereine zudem die Überprüfung der Fähigkeit des Bewerbers durch den ἄρχων der Provinz. Staatlicherseits wird also in manchen Fällen die Aufnahme neuer Mitglieder kontrolliert; die Bestimmung sieht gleichwohl nicht die Befragung von Zeugen vor (W. Liebenam, Zur Gesch. u. Organisation des röm. Vereinswesens [1890] 175; *Genossenschaft). Von besonderer Bedeutung für die Gewinnung neuer Mitglieder ist die Rekrutierung von Verwandten. Oft führen Väter ihre Söhne als Mitglieder in den Verein ein (Poland 276.... 299f: εἰσάγειν). Sie übernehmen dann die Funktion des geistigen *Lehrers, bevor der Sohn an die Stelle des Vaters tritt (San Nicolò aO. 2, 28f).

c. Patron. Spätantik ist von einem grundsätzlichen Verblassen des Patronatswesens auszugehen (unberücksichtigt bleibt hier das Patronat über Städte). Das ursprüngliche Nah- u. Treueverhältnis zwischen Patronus u. Klient wird auf eine ,Pflichtbindung des Freigelassenen zu Ehrerbietung u. Gehorsam u. zur Leistung der Dienste' reduziert (Kaser 2, 138; *Manumissio; *Patronage). Neben dieser rechtlichen Entwicklung erscheint der Patronus gleichwohl weiterhin in einer Schutzfunktion gegenüber dem Klienten. Er vertritt ihn vor Gericht (Gell. 5, 13, 6; Suet. vit. Aug. 56), erteilt Rat bei Rechtsgeschäften u. nimmt ihn in die Familiengemeinschaft auf (Marquardt, Priv.[2] 1, 202; vgl. W. Eck, Abhängigkeit als ambivalenter Begriff. Zum Verhältnis von Patronus u. Libertus: Memorias de Historia Antigua 2 [1978] 41/50 zum dauerhaften Verbleib von Freigelassenen im Hausverband ihrer ehemaligen Herren; J.-M. David, Le patronat judiciaire au dernier siècle de la République romaine [Rome 1992]). Die ursprüngliche Funktion des Schutzes lebt fort, die den Patronus als ,Vater' erscheinen lässt (vgl. Plaut. capt. 444; Cas. 738; Ter. ad. 456; Liv. 22, 34, 5: Der erfolgreiche Feldherr Marcus Minucius wird als Vater u. Patron bezeichnet; Gaius inst. 1, 175; A. Wallace-Hadrill, Patronage in Roman society: ders. [Hrsg.], Patronage in ancient society [London 1989] 63/87). – Dass diese Vorstellung auch spätantik verbreitet ist, zeigt u. a. die christl. Rezeption: Gott u. auch Christus können als Vater u. Patron interpretiert werden (Paulin. Nol. ep. 20, 3 [CSEL 29[2], 145f]; E. Baer, Art. Patronus: ThesLL 10, 1, 1 [1982/2010] 789).

d. Bürge. Das röm. Bürgschaftsrecht unterscheidet ursprünglich drei Hauptformen: 1) sponsio, 2) fidepromissio u. 3) fideiussio (Kaser 1, 660/6; W. Flume, Rechtsakt u. Rechtsverhältnis [1990] 29/38; Zimmermann 114/52). Der Bürge dient als Mittel der Vertragssicherung durch persönliche Haftung des Nebenschuldners für den Hauptschuldner (vgl. H. Honsell / Th. Mayer-Maly / W. Selb, Röm. Recht[4] [1987] 286). Die drei Formen unterscheiden sich nach den Trägern der Bürgschaft (die sponsio kann nur ein röm. Bürger übernehmen, die fidepromissio auch ein Peregrine) u. durch die Art u. Weise, auf die sie zustande kommen (u. a. Verbalobligation, Vertragsobligation; für Differenzierungen vgl. Kaser 1, 660/6; Zimmermann). In der Spätantike ist zu beobachten, dass die fideiussio als jüngste Form der Bürgschaft bald zu ihrer einzigen wird. In ihr ordnet der Bürge in einer ihn bindenden Weise an, ,die Verpflichtung des Hauptschuldners solle als auf seine Treue genommen gelten' (Kaser 1, 663; vgl. W. Flume, Stud. zur Akzessorietät der röm. Bürgschaftsstipulation [1932] 36/64). Die rechtliche Formel lautet: Idem fide tua esse iubes? (Fide)iubeo (Gaius inst. 3, 116; Ulp.: Dig. 45, 1, 75, 6; vgl. Honsell / Mayer-Maly / Selb aO. 287; Zimmermann 121).

III. Jüdisch. Für die Konversion zum Judentum schreibt das rabbin. Gesetz Proselyten die Beschneidung, das Tauchbad u. ein *Opfer vor (Sifre Num. 108 zu Num. 15, 14 [112 Horovitz; dt.: D. Börner-Klein, Der Midrasch Sifre zu Numeri (1997) 190; vgl. Gerim 2, 5 (engl.: A. Cohen [Hrsg.], The minor tractates of the Talmud 2[2] [London 1971] 606f)]; *Bekehrung; vgl. J. Morgenstern, Rites of birth, marriage, death, and kindred occasions among the Semites [Cincinnati 1966] 48/66). Es versucht damit, den ab dem 2. Jh. vC. zahlreicher werdenden Bekehrungen eine feste rituelle Form zu verleihen (Cohen 193/201; vgl. dies., Crossing the boundary and becoming a Jew: HarvTheolRev 82 [1989] 13/33). Vom Opfer sieht es nach der Zerstörung des zweiten Tempels ab (bKeritot 9a; vgl. bJebamot 46b/47a; R. Gol-

denberg, Art. Proselyten / Proselytentaufe: TRE 27 [1997] 523). Die Beteiligung von Zeugen, vergleichbar den christl. P., verlangt bJebamot 47a für den Fall, dass ein Proselyt angibt, bereits außerhalb Israels zum Judentum konvertiert u. beschnitten, aber nicht untergetaucht worden zu sein. Nach dem rabbin. Gesetz soll der Proselyt dafür drei Zeugen mitbringen u. erst dann als zum Judentum Bekehrter gelten, nachdem die Immersion nachgeholt wurde (bJebamot 47a). Kann der Bewerber hingegen keine Zeugen für seine Bekehrung aufbringen, gilt sie als nicht vollzogen (ebd.; Dujarier 1, 38/56). Die Proselyten selbst werden nach der Konversion als Kinder ihrer Bekehrer bezeichnet (Gen. Rabbah 84 zu Gen. 37, 1 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 408]; Strack / Billerb. 3, 340). – Der sog. Sandak, der im Rahmen der Beschneidung den Jungen hält u. in dem die Forschung einen Vorläufer des christl. P. erkannte (F. Stummer, Art. Beschneidung: o. Bd. 2, 163), ist erst ab dem 10. Jh. nachweisbar (F. Dexinger, Art. Beschneidung III: TRE 5 [1980] 723; vgl. A. Asher, The Jewish rite of circumcision [London 1873] 29f).

C. Christlich. I. Anfänge. Versuche, die Anfänge des christl. P.amts bereits in neutestamentlicher Zeit zu erkennen (Joh. 1, 42), sind erfolglos geblieben (vgl. mit einem Forschungsüberblick Paarhammer 81f). Als erstes Zeugnis gilt allgemein Tert. bapt. 18, 4 (Dujarier 2, 154; Ferguson 340). Did. 7, 4 (Dujarier 2, 198f; W. Rordorf, Le baptême selon la Didachè: Mélanges liturgiques, Festschr. B. Botte [Louvain 1972] 504) u. Iustin. apol. 1, 61, 2 lassen hingegen keine sicheren Kenntnisse zu. Tertullian warnt in De baptismo vor der zu schnellen Taufe Unbekannter u. mahnt zum Hinauszögern der von ihm bekämpften Kindertaufe (18, 4): ‚Denn wozu ist es nötig, wenn es nicht so notwendig ist (scil. etwa im Fall einer Nottaufe), auch die P. (sponsores) noch einer Gefahr auszusetzen, die auch selbst ihre Versprechungen (promissiones) wegen der Sterblichkeit nicht halten u. durch Hervortreten eines schlechten Wesens getäuscht werden können?' Die präzise Deutung der Stelle liegt im Dunkeln. Promissio könnte sich auf das Taufgelöbnis beziehen, das P. anstelle der noch kindlichen Täuflinge ablegen, oder auch auf deren postbaptismale Begleitung abstellen (J. Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jhh. [1958] 95f; Paarhammer 83). Zu Beginn des 3. Jh. bezeugt Trad. apost. 15 B. Aufnahmebestimmungen für den Katechumenat, die bereits verschiedene Aufgaben erkennen lassen (vgl. Dujarier 2, 132/6; C. Scholten, Art. Hippolytos II: o. Bd. 15, 526; Metzger / Drews / Brakmann 515/7): Die Taufbewerber müssen Personen benennen, die für sie Zeugnis ablegen u. im Rahmen einer Erstprüfung ihre Eignung bestätigen (vgl. Orig. c. Cels. 3, 51; zu *Origenes auch Dujarier 2, 180/94). Die folgende Vorbereitungszeit soll drei Jahre dauern (Trad. apost. 17 B.). In der letzten Prüfung vor der Taufe wird dann erneut das Zeugnis der P. eingeholt (20 B.). Sie haben die Bewährung der Bewerber in der Sorge um die Witwen u. Kranken zu bestätigen u. scheinen sie auch während des zurückliegenden Katechumenats begleitet zu haben. Die Kirchenordnung kennt also bereits Bürge- u. präbaptismale Begleitfunktion der P. (Kretschmar 70; vgl. P. F. Bradshaw / M. E. Johnson / L. E. Phillipps, The Apostolic Tradition [Minneapolis 2002] 109f zSt.). Bei der Kindertaufe selbst (sie soll in der Feier vor jener der Erwachsenen erfolgen) sind hingegen die Eltern oder andere Verwandte Sprecher der Täuflinge (Trad. apost. 82 B.; Dujarier 2, 138; H. A. Kelly, The devil at baptism [Ithaca 1985] 92; Ferguson 366f).

II. Weitere Entwicklung. Von der Wende vom 2. zum 3. Jh. an werden Konturen der P.schaft im antiken Christentum deutlicher sichtbar. Die Zeugnisse erlauben ab dieser Zeit eine differenziertere Kenntnis über die Personen, die eine P.schaft übernehmen, sowie über ihre spezifischen Aufgaben u. Funktionen.

a. Paten. 1. Eltern. Die gleichsam natürlichen P. noch im Kindesalter befindlicher Taufbewerber sind die *Eltern. Sie bringen ihre Kinder, sofern sie schon in frühen Jahren getauft werden, zur Taufe u. legen für sie das Taufgelübde ab (Trad. apost. 21 B.; ebd. auch das Zeugnis, dass außer den Eltern weitere Verwandte P. sein können). Den Brauch bezeugen auch Augustinus (ep. 166, 8; ep. Divj. 3, 3 [CSEL 88, 23f]; in Joh. tract. 38, 6 [CCL 36, 341]; Roetzer 170) u. Caesarius v. Arles (Berg 201). Die Eltern melden ihre Kinder zu Beginn der Fastenzeit zur Taufe an u. begleiten sie (Aug. ep. 98, 6f; Dick 47); ihr Glaube gilt als Garant für den Glauben ihrer Kinder (Caes. Arel. serm.

12, 3 [CCL 103, 60]: parentes ipsorum pro eis fideiussores existunt).

2. Weitere Personen. Neben den Eltern können auch nichtverwandte Personen das P.amt übernehmen. So überliefert Joh. Mosch. patr. 207 (PG 87, 3, 3097/100) im 6. Jh. die Geschichte einer *Dirne, die ihre Nachbarn bittet, für sie beim Bischof vorzusprechen u. die Zulassung zur Taufe zu erwirken (Dölger 268/70; Dick 13); Ildef. cog. bapt. 34. 132/5 (PL 96, 127. 166/8) schreibt zeitgleich im Westen vor, dass bei der redditio symboli am Gründonnerstag Kinder durch Eltern u. P. vertreten werden (Metzger / Drews / Brakmann 564; vgl. Caes. Arel. serm. 130, 5 [CCL 103, 537]). Die Übernahme der P.schaft durch andere Personen als die Eltern kann rechtliche oder auch praktische Gründe haben. Herren bringen die Kinder ihrer Sklaven zur Taufe (Aug. ep. 98, 6); sind die Kinder Waisen oder Findelkinder, können auch Jungfrauen P. sein (ebd.; E. Nagel, Kindertaufe u. Taufaufschub [1980] 133/44; vgl. P. Blomenkamp, Art. Erziehung: o. Bd. 6, 531). Joh. Mal. chron. 18, 6 (CorpFontHistByz 35, 356) ist der röm. Kaiser Justinian P. des Herulerkönigs Grepes. – Die Übernahme der P.schaft wird altkirchlich mit der *Adoption verglichen, das Verhältnis zwischen Täufling u. nichtverwandten P. als geistliche Verwandtschaft gedeutet. Die P. werden daher als Väter u. Mütter bezeichnet (Joh. Chrys. catech. III 2, 15f [SC 50, 141f]; Eger. peregr. 45, 2 [CCL 175, 87]; Metzger / Drews / Brakmann 525; s. o. Sp. 1078). Eine Einschränkung hinsichtlich des Geschlechts besteht nicht (vgl. Caes. Arel. serm. 204, 3 [CCL 104, 821]; Berg 231; Dick 14). Vorstellungen, die Vererbung geistiger u. körperlicher Fähigkeiten resultiere aus der P.schaft, sind erst im Früh-MA belegt; in der Spätantike begegnen sie nicht (Dieterich aO. [o. Sp. 1080] 154). Vereinzelt finden sich Stellen, die bestimmte Qualitäten auf Seiten der P. fordern. Nach Test. Dom. 2, 1 (110 Rahmani) sollen sie älter u. als Gläubige der Kirche bekannt sein. Paarhammer 86 schließt aus PsDion. Areop. eccl. hier. 11 (PTS 36, 130f), die P.schaft sei im 5. Jh. mehr u. mehr nichtverwandten Personen übertragen worden. Ob allerdings bereits in der Spätantike eine derart grundsätzliche Tendenz besteht, ist aufgrund der dürftigen Quellenlage schwer zu entscheiden.

b. Aufgaben u. Funktionen. 1. Zeugnis u. präbaptismale Katechese. Für *Jerusalem liegen durch den Reisebericht der Egeria (Ende des 4. Jh.; *Itinerarium) gute Kenntnisse über die Funktion der P. vor. Egeria berichtet ebd. 45, 1/3 (CCL 175, 87), dass sie für den Taufbewerber bei der Namensangabe bürgen u. ihn in der engeren Taufvorbereitungszeit, der Kompetentenzeit in der Quadragesima vor Ostern, begleiten (Dölger 267; Ferguson 487; *Competentes). Es soll verhindert werden, dass Taufbewerber ohne Zeugen in die Kirche gelangen (Eger. peregr. 45, 4 [CCL 175, 87]; vgl. PsClem. Rom. recogn. 3, 65, 3f [GCS PsClem. Rom. 2, 139f]). In der Woche vor Ostern begleiten sie dann offenbar die Kandidaten zur Rezitation des Symbolum vor dem auf der *Kathedra thronenden *Bischof (Eger. peregr. 46, 5 [CCL 175, 88]). Nach Theod. Mops. hom. catech. 12, 14/6 (342/9 T. / D.) erziehen sie ihre geistigen Kinder im Katechumenat (vgl. F. J. Dölger, Der Taufbürge nach Theodor v. Mops.: ders., ACh 4, 231f). Besonders Joh. Chrysostomus mahnt hierbei zur sorgfältigen Begleitung u. Unterweisung (catech. III 2, 16 [SC 50, 142]: διδασκαλία). Const. apost. 8, 32, 2 (ebd. 336, 236) dient die Zeit der Vorbereitung der genaueren Prüfung der Verhältnisse, in denen die Taufbewerber leben (Dick 19; vgl. Test. Dom. 2, 6 [118/20 R.]; Ferguson 579f). Nur würdige Kandidaten sollen zur Taufe zugelassen werden; ehemalige Dirnen u. Ehebrecher müssen bei der Aufnahme in den Katechumenat drei Zeugen vorbringen, die bestätigen, dass sie sich jetzt schimpflicher Handlungen enthalten (Can. Hipp. 15 [PO 31, 368/70]). Verschiedene syrische Texte des 5. Jh., die wahrscheinlich ursprünglich als Leitfaden für Katecheten dienten, lassen erkennen, dass P. die Taufbewerber während des Katechumenats betreuen (S. Brock, Some early Syriac baptismal commentaries: OrChrPer 46 [1980] 20/61, bes. 35. 53; ders., An early Syriac commentary on the liturgy: JournTheolStud NS 37 [1986] 387/403; Pasquato / Brakmann 455). – Im Westen liegen neben den Nachrichten der Traditio apostolica (s. o. Sp. 1084) ausführlichere Informationen über die präbaptismalen Aufgaben der P. bei Caesarius v. Arles vor. In seinen Sermones mahnt er sie, die Täuflinge in der Kompetentenzeit das Symbolum zu lehren (13, 5 [CCL 103, 537]; vgl. Aug. serm. Guelf. 1, 11 [449 Morin]). In der

Form von Hauskatechesen sollen sie diese unterrichten, nachdem sie zuvor selbst eine Unterweisung beim Bischof erhalten haben (Caes. Arel. serm. 200, 6; 204, 3 [CCL 104, 811. 821]; Pasquato / Brakmann 475). Bei Kindern, die an einem Festtag u. nicht an Ostern getauft werden, sollen P. stellvertretend für diese vor der Taufe sieben Tage fasten u. wachen (Caes. Arel. serm. 229, 6 [CCL 104, 910]; vgl. bereits Did. 7, 4). Können die Kinder zudem noch nicht selbst das Glaubensbekenntnis aufsagen, übernehmen die P. auch diese Aufgabe für sie (Caes. Arel. serm. 130, 5 [CCL 103, 537]). Nach C. P. Caspari, Martin v. Bragas Schrift De correctione rusticorum (Christianiae 1883) CXXIII/V liegt mit Martin. Brac. corr. rust. 15/9 (196/203 Barlow) eine Katechese für P. zu taufender Kinder vor (Pasquato / Brakmann 477). In diesem Fall hat sich ein Dokument erhalten, das über Form u. Inhalt der Katechese von P. wichtige Erkenntnisse zulässt (Erinnerung an die eigene Taufe u. Mahnung zu einem christl. Lebenswandel). – Das Sacramentarium Gelasianum vetus (stadtröm. Praxis des 6. Jh.) bietet ein umfangreiches Zeugnis über die Taufvorbereitung in der Fastenzeit. In den Messformularen für den dritten Fastensonntag enthält es die Aufforderung, die P. namentlich zu nennen (195 [33 Mohlberg]; O. Stegmüller, Art. Diptychon: o. Bd. 3, 1144; Metzger / Drews / Brakmann 565).

2. Taufe. Bei dem antiochen. Prediger Asterius (4./5. Jh.) hat sich ein frühes Zeugnis für Funktionen der P. unmittelbar bei der Taufe erhalten (H. auf der Maur, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Gesch. der Osterfeier [1967] 62). Vom Bischof wird der P. gefragt, ob der Täufling (hier ein Säugling) dem Satan widersage (Aster. hom. 27, 2 [215 Richard]). Bejaht er die Frage, ist er nicht nur Stellvertreter des zum Sprechen noch unfähigen Kindes, sondern auch sein Bürge, der die Wahrheit der Aussage garantiert (auf der Maur aO. 62; vgl. Narsai hom. 21 [R. H. Connolly, The liturgical homilies of Narsai (Cambridge 1909) 46/61]). Im 6. Jh. überliefert PsDion. Areop. eccl. hier. 7, 565D/568C (PTS 36, 130f) eine Taufvorbereitung von erwachsenen Katechumenen u. von Kindern in Syrien oder Palästina. Die leiblichen Eltern übergeben den noch unmündigen Täufling einem P., ‚einem guten Geleiter auf dem Weg zu den göttlichen Gaben' (τινι τῶν μεμυημένων ἀγαθῷ τὰ θεῖα παιδαγωγῷ). Sobald dieser die christl. Erziehung zugesagt hat, spricht er vor dem Bischof Ab- u. Zusage anstelle des Kindes. PsDionysius Areopagita betont wie zuvor Asterius, dass der P. Bürge ist. In diesem Sinn wird die Apo- u. Syntaxis-Formel (‚Das Kind sagt ab u. sagt zu') gedeutet: ‚Ich (scil. der P.) sage zu, das Kind (...) zu überreden, vollständig den entgegenstehenden Mächten abzusagen u. in Wort u. Tat sich zu Gott zu bekennen' (dt. Übers.: G. Heil; Blomenkamp aO. [o. Sp. 1085] 531; Ferguson 722f; s. o. Sp. 1082). Zulassung zur Taufe, Ab- u. Zusage sowie Taufspendung scheinen hier ohne große Verzögerung unmittelbar aufeinander zu folgen (Metzger / Drews / Brakmann 548). Eine ägypt. Taufliturgie (6. Jh.) kennt ebenfalls den Brauch, dass bei Kindern P. stellvertretend dem Satan abschwören (A. Baumstark, Eine ägypt. Mess- u. Taufliturgie: OrChr 1 [1901] 37). Theod. Mops. hom. catech. 13, 19 (399 T. / D.) bedeckt der P. dem Täufling, der während der Salbung mit *Chrisam vor dem Bischof kniet, mit einer Stola den Scheitel seines *Kopfes u. hilft ihm anschließend auf (P. W. Harkins, Pre-baptismal rites in Chrysostom's baptismal catecheses: StudPatr 8 [1966] 223). Die Assistenz bei der eigentlichen Taufspendung hingegen, wie sie in der Legende der Pelagia (5. Jh.) für die Diakonisse Romana belegt ist, dürfte für P. kaum üblich gewesen sein (8 [H. Usener, Die Legende der Pelagia (1879) 10f]). Romana hilft bei der Taufhandlung, weil sie Diakonisse ist, u. fungiert hier nur gleichzeitig als P. (A. Kalsbach, Art. Diakonisse: o. Bd. 3, 919. 921 u. ö.; vgl. Trad. apost. aeth. 34 [56 Duensing]: Handauflegung des P. bei der Taufe des Täuflings). – Die Absage an den Teufel ist auch im Westen der Kirche Aufgabe der P. (Aug. ep. 194, 10; ep. Divj. 5, 2, 3 [CSEL 88, 30]; pecc. mer. 1, 34, 63 [ebd. 60, 64]; Isid. Hisp. eccl. off. 2, 21, 3. 25, 7 [CCL 113, 96. 105]; Kretschmar 243). Caesarius v. Arles nennt sie daher fideiussores u. verwendet einen Terminus technicus des röm. Bürgschaftsrechts (s. o. Sp. 1079; vgl. Tert. bapt. 18, 4; Joh. Chrys. catech. III 2, 15 [SC 50, 141]; P. F. Bradshaw, The profession of faith in early Christian baptism: Evangelical Quarterly 78 [2002] 109f. 113). Möglich ist auch, dass P. diese Funktion nicht nur bei noch unmündigen Täuflingen, sondern auch bei Erwachsenen übernehmen (Berg 231).

Am Tauftag zieht der Bischof zudem in einer feierlichen Prozession mit Täuflingen u. P. von der Kirche zum Taufbrunnen (ebd. 218). Aug. ep. 98, 5 reichen sie förmlich die Täuflinge dem Bischof an (ab eis, quorum gestantur manibus) u. heben sie anschließend aus der Taufe (Roetzer 171).

3. Zeit nach der Taufe. Unmittelbar nach der Taufe, noch in der Osteroktav, nehmen P. gemeinsam mit den Neugetauften u. anderen Gläubigen an der postbaptismalen Katechese teil (Eger. peregr. 46, 1. 4; 47, 2 [CCL 175, 87. 89]; vgl. Cyrill. Hieros. catech. 4, 3 [1, 92 Reischl / Rupp]; Lect. Hieros. arm. 52[ter] [PO 36, 326/30]; Pasquato / Brakmann 444). Das Verständnis der Bürgschaft bringt dann die Tendenz zu einer lebenslangen P.schaft mit sich. Denn der Taufzeuge ist als Nebenschuldner für die Fortschritte, die der geistige Sohn oder die geistige Tochter macht, verantwortlich. Er soll ihm zeitlebens als Vorbild dienen (Joh. Chrys. catech. III 2, 16 [SC 50, 142]; PsDion. Areop. eccl. hier. 7, 565D/568C [PTS 36, 130f]; Harkins aO. 223f; vgl. Theod. Mops. hom. catech. 12, 16 [347 T. / D.]). Auf diese Verpflichtung macht auch Caesarius v. Arles aufmerksam: Der P. soll sein Kind züchtigen u. tadeln (serm. 13, 2 [CCL 103, 65]) u. es so zu einem Leben in *Gerechtigkeit anhalten (ebd. 130, 5 [538]: iustitiam diligere; 204, 3 [ebd. 104, 821]; Berg 227/9; vgl. B. Kötting, Fußwaschung: o. Bd. 8, 767). Er bürgt für die Einhaltung des bei der Taufe geleisteten Versprechens (s. o. Sp. 1082).

III. Kirchl. u. staatl. Gesetzgebung. Conc. Autissiod. vJ. 561/605 cn. 25 (CCL 148A, 268) trifft Bestimmungen gegenüber Mönchen. Dem Abt ist es hiernach untersagt, eine P.schaft zu übernehmen; der Mönch wiederum soll keine weibliche P. haben (Leclercq 2238). Die Regula monachorum des Caesarius v. Arles legt fest: ‚Keiner empfange aus der Taufe einen (scil. geistigen) Sohn‘ (10 [SC 398, 210]; Berg 231). Neben diesen Regelungen für Mönche lässt sich ein inhaltlicher Schwerpunkt der mit P. befassten Gesetzgebung im Bereich des Eherechts beobachten. Conc. Trull. vJ. 692 cn. 53 (1, 1, 189f Joannou) untersagt die Ehe zwischen P. u. der verwitweten Mutter des P.kindes, da beide als geistig verwandt gelten. Die kirchl. Gesetzgebung scheint hier der staatl. nachzufolgen u. sie gleichzeitig zu erweitern. Denn Cod. Iust. 5, 4, 26, 2 wendet sich iJ. 530 gegen Ehen zwischen einem weiblichen Täufling u. seinem P. (G. Delling, Art. Ehehindernisse: o. Bd. 4, 690; Paarhammer 87f). Während die staatl. Gesetzgebung also nur den ersten Grad der geistlichen Verwandtschaft erfasst, bezieht die kirchl. wenig später auch den zweiten Grad in das Eheverbot mit ein. Noch zZt. des Bonifatius kommt es zu Verstößen gegen diese Bestimmungen (vgl. Greg. M. dial. 4, 33 [SC 265, 108/12]): Die Ehe zwischen Taufzeuge u. der verwitweten Mutter des P.kindes wertet Bonifatius als capitale peccatum (ep. 32/4 [MG Ep. 3, 282/5]; R. Staats, Art. Hauptsünden: o. Bd. 13, 765f).

D. Schluss. Das christl. ‚P.amt‘ wird in der Spätantike über die einzelnen Jhh. hinweg immer stärker funktional u. formal weiterentwickelt. Seine ursprünglich weitgehend auf Katechumenat u. Initiation beschränkte Funktion wird mit der stärkeren Verbreitung der Kleinkindertaufe um postbaptismale Aufgaben erweitert, ohne allerdings zu einem festumrissenen Institut zu werden. Das Verhältnis (Analogie vs. Genealogie) zu nichtchristlich vergleichbaren Phänomenen ist dabei im Einzelnen schwer zu bestimmen. Eine geringe Beeinflussung scheint von den Initiationsformen in antiken Mysterien auszugehen, wichtig sind hingegen die röm.-rechtliche Kategorie des Bürgen (bei Caesarius v. Arles, PsDionysius Areopagita) u. die von der jüd. Proselytentaufe bekannte Funktion der Zeugenschaft (Dujarier 1, 56). Ohne Vorbild ist die später christlich bezeugte, lebenslange Begleitfunktion des P., die aus der Interpretation der P.schaft als Adoption (bereits von antiken Mysterien bekannt) u. der darin begründeten geistigen Verwandtschaft folgt.

K. Berg, Cäsarius v. Arles. Ein Bischof des 6. Jh. erschließt das liturgische Leben seiner Zeit = Frühes Christentum. Forsch. u. Perspektiven 1 (1994). – W. Burkert, Antike Mysterien. Funktionen u. Gehalt[4] (2003). – S. J. D. Cohen, The Rabbinic conversion ceremony: JournJewStud 41 (1990) 177/203. – E. Dick, Das P.institut im altchristl. Katechumenat: ZKTh 63 (1939) 1/49. – F. J. Dölger, Das Garantiewerk der Bekehrung als Bedingung u. Sicherung bei der Annahme zur Taufe. Die Zertrümmerung eines Mithras-Heiligtums durch den Stadtpräfekten Gracchus u. ähnliche Vorkommnisse in kultgeschichtl. Beleuchtung: ders., ACh 3, 260/77. – M. Dujarier, Le parrainage des

adultes aux trois premiers siècles de l'église. Recherche historique sur l'évolution des garanties et des étapes catéchuménales avant 313 1/2 = Parole et mission 4 (Paris 1962). – E. FERGUSON, Baptism in the early church. History, theology, and liturgy in the first five cent. (Grand Rapids 2009). – M. KASER, Das röm. Privatrecht² 1/2 = HdbAltWiss 10, 3, 3, 1f (1971/75). – G. KRETSCHMAR, Die Gesch. des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche: Leiturgia 5 (1970) 1/348. – H. LECLERCQ, Art. Parrain et marraine: DACL 13, 2, 2236/40. – M. METZGER / W. DREWS / H. BRAKMANN, Art. Katechumenat: o. Bd. 20, 497/574. – H. PAARHAMMER, Streiflichter der rechtsgeschichtl. Entwicklung des P.amtes von den Anfängen bis zum Konzil v. Trient: Österreich. Archiv für Kirchenrecht 42 (1993) 80/99. – O. PASQUATO / H. BRAKMANN, Art. Katechese (Katechismus): o. Bd. 20, 422/96. – F. POLAND, Gesch. des griech. Vereinswesens (1909). – W. ROETZER, Des Hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtl. Quelle (1930). – R. TURCAN, Art. Initiation: o. Bd. 18, 87/159. – R. ZIMMERMANN, The law of obligations. Roman foundations of the civilian tradition (Cape Town 1990).

Christian Hornung.

Pater s. Abt: o. Bd. 1, 45/55; Eltern: o. Bd. 4, 1190/219; Haustafel: o. Bd. 13, 1063/73.

Paternoster s. Gebet I: o. Bd. 8, 1173.

Pathos s. Affekt: o. Bd. 1, 160/73.

Patientia s. Geduld: o. Bd. 9, 243/94.

Patria s. Bürgerrecht: o. Bd. 2, 778/86; Euergetes: o. Bd. 6, 848/60; Fremder: o. Bd. 8, 306/47.

Patria Potestas s. Familie I: o. Bd. 7, 286/358; Haus II: o. Bd. 13, 801/905.

Patriarch.

Vorbemerkung. Die Bezeichnung ‚P.' (griech. πατριάρχης: Lampe, Lex. 1651f s. v.; lat. patriarcha: DuCange, Gloss. Lat. 6, 213f s. v. patriarchae) wurde als kirchlicher Amtstitel um die Mitte des 6. Jh. gebräuchlich. Das P.amt entwickelte sich aus dem Ansehen (zT. auf apostol. Status beruhend) u. der zivilen Bedeutung einzelner wichtiger Städte in der späten Kaiserzeit, nämlich Rom, Kpel, *Jerusalem, *Antiochia u. *Alexandria. Daneben lebte der Begriff aber auch in seiner ursprünglichen Bedeutung eines Ehrentitels fort. Dem P. kam die oberste kirchl. Autorität sowohl über die Laien als auch den Klerus innerhalb eines bestimmten Gebietes zu. Er stand in Austausch mit den anderen P., war ihnen gegenüber jedoch nicht verantwortlich. Der P. verkörperte die höchste Instanz in Fragen des Glaubens sowie der kirchl. Organisation u. Hierarchie innerhalb seines Sprengels, der gewöhnlich mehrere Metropolitandiözesen umfasste.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. In nichtchristlichen Quellen findet sich der Terminus ‚P.' nicht. Da das P.amt eine genuin christl. Schöpfung darstellt, gibt es keine Institution in der griech.-röm. Kulturgeschichte, die diesem kirchl. Amt entspräche. Verwandte Züge hinsichtlich der Autorität u. der umfassenden kultischen u. rechtlichen Befugnisse trägt im alten Rom der pater familias (J. Gaudemet, Art. Familie I [Familienrecht]: o. Bd. 7, 328/32), ohne dass jedoch eine konkrete Bezugnahme auf diese Institution bei der Schaffung des P.amtes in den Quellen nachvollziehbar wäre. Gleichwohl ist letztlich ein Ursprung in den patriarchalisch geprägten, familiensoziologischen Strukturen der Antike zu suchen (F. R. Gahbauer, Art. Patriarchat I: TRE 26 [1996] 86). Auch auf griechischer Seite ist nur ein indirekter Einfluss vorchristlicher, in Stellung u. Funktion vergleichbarer Amtsträger über das Amt des *Bischofs auf den P. zu vermerken (Beyer / Karpp 395/8).

II. Jüdisch. a. Terminologie. Die wichtigsten jüd. Entsprechungen des griech. Begriffs

πατριάρχης sind folgende: 1) ʾab (‚Vater‘, ‚Stammvater‘ [Gesenius, HebrAramHdWbAT[18] 1f; Levy, WbTalMidr 1, 2f]); 2) naśiʾ (‚Obrigkeitsperson‘ [Gesenius, HebrAramHdWbAT[18] 853; Levy, WbTalMidr 3, 448]); 3) roʾš (‚Oberhaupt‘, ‚das Erste‘ [Gesenius, HebrAramHdWbAT[18] 1207f; Levy, WbTalMidr 4, 407f]). Dabei scheint es sich nicht um festgelegte Amtsbezeichnungen, sondern um verschiedene, zT. deckungsgleiche (Ehren-)Titel zu handeln. – Mit ʾabot (‚Väter‘) werden in den jüd. Quellen Stammväter bzw. Ahnherren von Stämmen u. Völkern bezeichnet (zB. Gen. 10, 21 [Sem]; 19, 37 [Moab]; 36, 9. 43 [Esau] u. ö.; ausführlich H. Ringgren, Art. ʾāb: ThWbAT 1 [1973] 1/19), u. a. auch die Erzväter des jüd. Volkes (*Abraham, *Isaak u. Jakob [Dtn. 1, 8; 6, 10; 9, 5 u. ö.]; zu rabbin. Diskussionen über die Anzahl der Erzväter zB. bBerakot 16b: drei Erzväter: Job hätte mit den drei Erzvätern genannt werden können, hätte er nicht gegen sein Schicksal protestiert) sowie die Ahnen der bibl. Vorzeit (zB. Mekilta R. Jišmael zu Ex. 12, 1 [4 Horovitz; dt.: G. Stemberger, Mekhilta de-Rabbi Jishmaʿel (2010) 13]). ʾAbot können ferner auch *Gründer (zB. Gen. 4, 21: Jubal als ‚Vater‘ der Musikanten; *Musik III [Musikinstrumente]) sowie Vorsteher, Meister, Minister u. *Lehrer sein (Ringgren aO. 7f). In den sog. ‚sectarian‘ Qumranschriften ist gelegentlich die Rede von den ‚Vätern der Gemeinde‘ (4Q299 [4QMyst[a]] 76, 3): Die Verwendung von ʾab als Titel innerhalb der Gemeinde ist jedoch nicht sicher zu belegen (H.-J. Fabry, Art. ʾāb: ThWbQumran 1 [2011] 6f mit Belegliste). Besonders in der rabbin. Literatur kommt ʾab als (Ehren-)Titel vor: So sind die ‚Väter der Weisheit‘ namhafte Gelehrte, wie zB. Rabbi Joḥanan ben Zakkai (jNedarim 5, 7, 39b), deren Sprüche in einem zur Mischna gehörenden Traktat, Pirqē-ʾabot (‚Die Sprüche der Väter‘), überliefert sind. Der ‚Vater des Gerichtshofs‘ (ʾabot bēt din [zB. Ḥagigah 2, 2; vgl. Taʿanit 2, 1]) präsidierte nach dem naśiʾ dem Synedrium. – Das von der Wurzel n-ś-ʾ (‚heben, erheben‘) abgeleitete Substantiv naśiʾ bezeichnet eine Person als ‚erhaben‘, was auf ihre hervorgehobene Rolle innerhalb der Gemeinschaft deutet (H. Niehr, Art. nāśīʾ: ThWbAT 5 [1986] 647/57, bes. 648; sprachgeschichtl. zum Titel naśiʾ in den jüd. Quellen: Jacobs 18/99): In der hebr. Bibel bezieht sich die Bezeichnung naśiʾ auf die Vertreter der Gemeinde (Ex. 16, 22; 34, 31 u. ö.). Jeder Stamm hat einen eigenen naśiʾ bzw. ein Oberhaupt (Num. 7, 2. 10 u. ö.). Dem naśiʾ werden als Funktionen zB. eine leitende Rolle bei der Musterung der Kriegstauglichen (zB. ebd. 1, 2/19) u. richterliche Aufgaben (27, 1/5; 31, 13; Niehr aO. 651f; Jacobs 18f) zugeschrieben. Erst in den rabbin. Quellen scheint die Bezeichnung naśiʾ einem besonderen (Ehren-)Titel zu entsprechen, den die Oberhäupter der Akademie führten (Levy, WbTalMidr 3, 448; Jacobs 27/99) u. dessen religiöse u. politische Rolle umstritten ist (ebd. 27/9). Mit dem von naśiʾ abgeleiteten Abstractum neśiʾut wird die ‚Erhabenheit‘ bzw. das ‚Amt des naśiʾ‘ oder ‚Nasiat‘ bezeichnet (Levy, WbTalMidr 3, 449): Von Hillel an wurde das Nasiat auf seine Nachkommen vererbt, die zugleich den Ehrentitel rabban erhielten (bKetubbot 103b). Der Wille, auf das Nasiat zu verzichten, wird als Demut angesehen (jPesaḥim 6, 1, 33a). – In den bibl. u. nachbibl. Quellen kann mit dem Substantiv roʾš (‚Haupt‘) eine Obrigkeit bezeichnet werden. Besonders in den rabbin. Schriften scheint der Terminus einer Art Titel zu entsprechen, ohne jedoch mit einem bestimmten Amt verbunden zu sein (zB. ‚Oberhaupt der Akademie‘ [roʾš ješibā (bBerakot 57a)], ‚Oberhaupt bzw. Erster der Redner‘ [roʾš ha-medabbrīm (bŠabbat 33b)], ‚Oberhaupt der Synagoge‘ [roʾš ha-knesset (Joma 7, 1; Soṭah 7, 7); *Ordines minores], ‚Exiloberhaupt‘ [roʾš ha-golā (bSanhedrin 38b; bḤullin 92a)]; zum Verhältnis zwischen dem naśiʾ im Land Israel u. dem Exiloberhaupt in Babylonien Jacobs 225/31). Die Verbindung der Bezeichnungen ʾab mit roʾš liefert in der Wendung ‚Oberhäupter der Väter‘ (roʾšē ʾabot [Ex. 6, 25; Num. 31, 26; 1 Chron. 24, 3; Taʿanit 2, 1 u. ö.]) möglicherweise die Vorlage für die Übersetzung πατριάρχης.

b. Entwicklung bis zum 5. Jh. Hinsichtlich des Ursprungs, der Entwicklung u. der Befugnisse des jüd. Patriarchats in frühchristlicher Zeit besteht keine Einigkeit, obgleich das Amt seit jüngerer Zeit Gegenstand reicher Forschung ist (Forschungsüberblick bei L. I. Levine [Hrsg.], The synagogue in Late Antiquity [Philadelphia 1987]; Jacobs 1/9). Diskutiert wird, ob sich das Amt zZt. des Rabbi Judah I, d. h. zu Beginn des 3. Jh. nC. (Stern; Goodman, Society 116; etwas relativiert ders., Roman state 130), oder schon frü-

her, zZt. Hillels (30 vC./10 nC.), herausbildete (Stemberger 184; vgl. aber Jacobs 102/5, der zugunsten einer auf das 3. Jh. zurückgehenden, nachträglich konstruierten Genealogie der Nasi mit Hillel am Anfang argumentiert). Schließlich wird auch eine Entstehung des Amtes nach der Diaspora mit dem Ziel, den Bedürfnissen einer weit u. unregelmäßig verstreuten Gemeinschaft gerecht zu werden, angenommen (Schwartz; Goodman, Society 117). Auch S. J. D. Cohen (Pagan and Christian evidence on the ancient synagogue: Levine aO. 159/81) hebt die zunehmende Bedeutung des Patriarchats im 3. u. 4. Jh. hervor. Derzeit geht die Tendenz dahin, den Ursprung des Patriarchats in das späte 1./Anf. 2. Jh., in die Zeit Rabban Gamaliels II (ca. 80/117 nC.), zu datieren (Jacobs 106f mit kritischer Auswertung der Quellen). Dieser scheint regelmäßig Kontakt mit römischen Beamten gepflegt zu haben, wie Berichte über eine Anzahl von Reisen nach Rom u. Antiochia zeigen (zB. jSanhedrin 7, 19, 25d; ʿEdujjot 7, 7; dazu Goodblatt 217/31); auch rabbinische Quellen belegen gelegentlich seine Beziehungen zur kaiserl. Verwaltung (kritische Interpretation der Quellen bei Jacobs 106/11). Gamaliels Sohn Rabbi Simeon (140/61 oder 170; H. Graetz, Gesch. der Juden 4⁴ [1909] 445) wirkte nach dem Bar Kokhba-Aufstand (132/35), wobei er offenbar in einem Machtvakuum agierte. Es gibt bei ihm keinen Anhaltspunkt für irgendeinen Kontakt mit Rom, u. seine Autorität u. sein Einfluss in der jüd. Gesellschaft scheinen stark begrenzt (Jacobs 111. 113f). Sicher belegbar ist die Entwicklung u. zunehmende Bedeutung des Amtes erst vom 3. Jh. an (Levine, P.; Cohen aO.; Jacobs 115). Mit der Diaspora wurden die P. wichtiger u. das Patriarchat gewann mehr u. weiträumigeren Einfluss (Schwartz; zur Dynastie der jüd. P. bis ins 5. Jh. Jacobs 205/11). Dementsprechend legen auch nichtjüdische Quellen des 4. Jh. nahe, dass das jüd. Patriarchat Ansehen u. Anerkennung genoss: So sprechen im 4. Jh. die röm. Kaiser die ‚P. u. Ältesten der Juden' in kaiserlichen Edikten u. Reskripten an (ebd. 274/7 mit Quellenangaben) u. im Cod. Theod. etwa findet sich ein Dekret der Kaiser Arcadius u. Honorius vJ. 397, das dem jüd. P. von Jerusalem dieselben Rechte u. Sicherheiten garantiert wie den christl. Klerikern unter Bezugnahme auf frühere Dekrete vom Anf. 4. Jh. (Cod. Theod. 16, 8, 13 [dazu Jacobs 280/4]). Diese Zeugnisse sprechen von mehreren P., was darauf schließen lässt, dass dieser Titel auf den zivilen Anführer einer jeden Gemeinschaft in der Diaspora angewendet wurde. Während das Patriarchat von Jerusalem im 4. Jh. noch erheblichen Einfluss bei den Kaisern genoss, wurden seine Privilegien im frühen 5. Jh. beschränkt, bis es iJ. 429 durch Kaiser Theodosius II offiziell aufgehoben wurde (Levine, Status 1 mit Lit.). Unbestritten ist, dass der P. von Jerusalem als Oberhaupt der jüd. Gemeinschaft weltweit betrachtet wurde (ausführlich zur Rolle des jüd. P. als Repräsentant der Juden gegenüber der röm. Regierung Jacobs 124/54) u. sogar mit dem Recht ausgestattet war, Steuern jüdischer Gemeinschaften außerhalb Jerusalems zu erheben (jSanhedrin 2, 6 [5], 20d; zu innerjüd. Abgaben an den naśiʾ Jacobs 168/71; Levine, Status 6).

c. Patriarchenamt. Davon abgesehen, dass das jüd. Patriarchat in seinem Einfluss vor allem auf Jerusalem beschränkt war (Jacobs 225/31), während sich christliche Diözesen rasch im Reich ausbreiteten, scheint der jüd. P. teilweise dieselben Funktionen wie ein christl. Bischof ausgeübt zu haben. Nach Levine, Status 5/12 hat der jüd. P. dementsprechend folgende Hauptkompetenzen: 1) Repräsentation gegenüber kaiserlichen Autoritäten (jSanhedrin 7, 19, 25d; ʿEdujjot 7, 7; bʿAbodah Zarah 10ab; Gen. Rabbah 75 zu Gen. 32, 4 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 368]); 2) Leitung der jüd. Gemeinschaft, mit eingeschlossen den täglichen Empfang prominenter Familien (jTaʿanit 4, 2, 68a; jŠabbat 12, 3, 13c; vgl. auch bKetubbot 103b u. ö.); 3) Bekanntgabe allgemeiner Fastentage (jTaʿanit 2, 1, 65a); 4) Verhängen u. Aufheben eines Banns (bMoʿed Qaṭan 16a. 17a u. ö.); 5) Einsetzen von Richtern in die jüd. Gerichte in Palästina (zB. jSanhedrin 1, 3, 19a); 6) Festsetzen des Kalenders (bBerakot 63a; jSanhedrin 1, 2, 18c u. ö.); 7) Veröffentlichen von Erlassen u. Dekreten unter Berücksichtigung der Übereinstimmung mit oder Befreiung von gesetzlichen Vorgaben, die zB. den Umgang mit Erzeugnissen des Sabbatjahres u. die Anwendbarkeit von Vorschriften des Sabbatjahres betreffen (Šebiʿit 6, 4; Tos. Šebiʿit 4, 17/9 [67 Zuckermandel]); 8) Rückkauf oder Rücknahme von zuvor jüdischem Land von nichtjüdischen Besitzern (Giṭṭin 5, 6); 9) Zustandserhebung hellenis-

tischer Städte in Palästina (Reinheit, Abgaben, Sabbatjahr: Tos. 'Ohalot 18, 17f [617 Zuckermandel]); 10) Festlegen von Konditionen bei Scheidungsdokumenten (jGiṭṭin 7, 3, 48d); 11) Freistellung von Abgaben (jDemai 5, 9, 24d); 12) Erlaubnis zum Gebrauch von *Öl aus nichtjüdischer Produktion ('Abodah Zarah 2, 6 u. ö.); 13) Entsenden von Abgesandten in Diasporagemeinschaften (jḤagigah 1, 8, 76d u. ö.); 14) Berechtigung zur Steuererhebung u. die Aufsicht über die Verteilung von Steuern, die von der örtlichen Gerichtsbarkeit für lokale Zwecke erhoben wurden (zu den Rechten des jüd. P. vgl. auch Jacobs 124/204).

B. Christlich. I. Allgemein. a. Verwendung des Titels. 1. Bezeichnung nichtchristl. Autoritäten. Christliche Autoren betiteln oft Abraham, Isaak oder Jakob als ‚P.' (zB. Athan. incarn. 36, 2 [PG 25, 157C]; Joh. Chrys. adv. Iud.: PG 48, 923; Cyrill. Alex. expl. in Ps. 44, 17 [ebd. 69, 1045B]; glaph. Gen. 4, 1 [189]; Epiph. haer. 4, 1, 3; 30, 3, 5 [GCS Epiph. 1, 179. 337]; Pallad. vit. Joh. Chrys. 8, 120/2 [SC 341, 166]; Soz. h. e. 2, 4, 3; Hainthaler). Allerdings beschränkt sich für Christen die Zahl der atl. P. nicht ausschließlich auf Abraham, Isaak u. Jakob: Ebenso kann der Titel auch auf *Melchisedek (Tert. adv. Iud. 3, 1) oder aber allgemein auf alttestamentliche Väter bezogen sein (zB. Iren. haer. 3, 11, 8. 12, 10; Iustin. dial. 26, 1; zu ähnlichen jüd. Reflexionen s. o. Sp. 1093). Dabei ging es nicht um eine Gegenüberstellung von Bischöfen u. den Begründern des jüd. Glaubens, sondern vielmehr darum, eine Person von hohem religiösen Rang zu bezeichnen. Das deutet darauf hin, dass der Begriff für Christen bereits viel von seiner konkreten Bedeutung, die ihm im Judentum zukam, verloren hatte, auch wenn der Titel regelmäßig auf die bibl. Väter angewendet wird. – Hieron. ep. 41, 3 belegt, dass die Montanisten den Titel ‚P.' gebrauchten, um den höchsten Rang innerhalb ihrer Hierarchie zu bezeichnen, nachdem aus einer ursprünglich charismatischen eine ausgedehnte, streng strukturierte Bewegung geworden war (Ch. Markschies, Art. Montanismus: o. Bd. 24, 1197/220, bes. 1210f).

2. Ehrentitel für christl. Autoritäten. Erstmals innerhalb der christl. Literatur auf Christen angewandt findet sich der Terminus allerdings erst in der 2. H. des 4. Jh., wobei der Begriff in diesen frühen Zeugnissen eher eine rein ehrende als eine funktionale Bedeutung hat: Gregor v. Nyssa etwa verleiht, wenn er von den Mitgliedern des Konzils v. Kpel iJ. 381 als ‚P.' spricht, diesen schlicht einen Titel der Achtung (laud. Melet.: PG 46, 853), während Gregor v. Naz. ‚P.' für ältere Bischöfe gebraucht, ohne eine spezielle Funktion oder einen Rang, die mit dem Titel einhergehen, zu implizieren (or. 42, 23; 43, 37 [SC 384, 100. 208]: Gregor nennt seinen alten Vater einen ‚neuen Abraham u. unseren P.'). In derselben Zeit verwendet Basilius v. Caes. das Wort als Synonym für ‚Bischof' (ep. 169 [2, 104f Courtonne]). Ab dem 5. Jh. begegnet der Terminus gelegentlich als Ehrentitel oder als Kompliment: So verleiht Cyrill v. Alex. in einer für seine Zeit exzessiven Schmeichelei den Titel dem Bischof von Rom u. bezeichnet ihn zusätzlich noch als ‚Erzbischof der ganzen Welt' (hom. div. 11 [PG 77, 1040]). Sogar im 6. Jh. begegnet der Titel noch in rein ehrendem Sinne, so für Chelidonius v. Besançon u. Nicetius v. Lyon, beides Bischöfe kleinerer Bistümer (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 20 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 227]). – Allgemein lässt sich für spätere Autoren beobachten, dass sie den Titel Bischöfen zuordnen, die zu ihrer Zeit nicht als P. bezeichnet worden wären. So ist der Begriff in der kopt. ‚Geschichte der P. Alexandrias' (9. Jh.) einheitlich für jeden Bischof von der Zeit des hl. Markus an gebraucht.

3. In der Rechtssprache. Der Cod. Theod. kennt nur jüdische P., ihnen wird in der innerjüd. Jurisdiktion die höchste Rechtsinstanz zuerkannt (16, 8, 13 vJ. 397; s. o. Sp. 1095). In offiziellem Kontext begegnet der Titel auf Christen bezogen erstmals in den Akten des Konzils v. Chalkedon, die von den ‚heiligsten P. einer jeden Diözese' sprechen, was vielleicht darauf hinweist, dass der Begriff gleichbedeutend mit ‚Exarch' ist (Conc. Chalced. vJ. 451 act. 2, 94 [AConcOec 2, 1, 2, 28]). Selbst im 6. Jh. wird der Begriff nicht eindeutig verwendet: Der Historiker Evagrius scheint den Begriff synonym mit Exarch zu gebrauchen (zB. h. e. 3, 6), u. in der gesamten Gesetzgebung Justinians begegnet er zumeist in Kontexten, in denen eindeutig der frühere Titel ‚Exarch' gemeint ist (zB. Nov. Iust. 123, 10; dagegen verwendet Justinian, was ebenfalls die Ambiguität zeigt, den Terminus ‚Erzbischof', wo entweder Exarch oder P. zutreffender wäre [ebd.

137, 5]). Es ist also kaum möglich, dem Begriff ,P.' für die Zeit vor Justinian eine konkrete Bedeutung beizulegen.

b. Verhältnis zum jüd. Patriarchat. Trotz der Parallelen, die sich zwischen den Aufgabenfeldern des P. zeigen lassen, ist es strittig, ob das jüd. Patriarchat direkten Einfluss auf die Entwicklung der christl. Institution hatte. Beide Ämter entstanden einerseits aus den äußeren Erfordernissen von Gemeinschaften, die zwar innerhalb der röm. Welt, aber doch separat für sich lebten, andererseits aus Gründen der inneren Organisation. Die jüd. Institution hat wenig mit dem christl. Patriarchat zu tun, nicht zuletzt aufgrund der weitreichenden zivilrechtlichen Befugnisse, die dem jüd. P. zukamen, im Gegensatz zu dem hauptsächlich religiösen Einflussbereich des christl. Bischofs in den ersten vier Jhh. (Norton; *Audientia episcopalis). Die zivilen u. juristischen Funktionen der Bischöfe, die im Gegensatz zu dem sehr begrenzten Einflussgebiet des P. von Jerusalem im gesamten Röm. Reich vertreten waren, entwickelten sich erst von konstantinischer Zeit an. Das christl. Patriarchat verdankt seinen Ursprung vielmehr der Tendenz der christl. Kirche, ihre Organisationsstrukturen auf dem zivilrechtlichen System des Reiches aufzubauen, sowie dem Ansehen u. Einfluss, den einige Kirchen angesichts ihrer apostolischen Gründung erlangt hatten (zur Bedeutung der Apostolizität der einzelnen Städte de Vries 24/34), u. deren Rolle als Führungszentren in den ersten drei Jhh. (ders.; zum Streit um Conc. Chalced. cn. 28 vJ. 451 [1, 125f Beneševič, Syntagma], der kirchl. Rang habe sich nach dem politischen zu richten, u. dessen Ablehnung durch Papst Leo d. Gr. [Leo II] zugunsten der apostolisch legitimierten Sonderstellung Roms de Vries 16/20). Insofern handelt es sich beim Patriarchat um eine Ausweitung des Exarchats oder des frühen ,Obermetropoliten'-Amtes, das aE. des 4. Jh. aufkommt. Während die Pflichten eines P. vieles, was von jedem Bischof erwartet wurde, umfassten (zum Aufgabenfeld des Bischofs Beyer / Karpp 403/6), liegen die Hauptunterschiede zwischen Bischof u. P. neben Ansehen u. Autorität in einzelnen spezifischen Befugnissen (s. unten).

c. Abgrenzung. Hinsichtlich Autorität u. rechtlicher Befugnisse innerhalb ihrer Kirchen sind die autokephalen Bischöfe den P. vergleichbar. Ein prominentes Beispiel ist der Bischof von Zypern (E. Kirsten, Art. Cyprus: o. Bd. 3, 496), dessen Unabhängigkeit von Antiochia erstmals beim ersten Konzil v. Ephesus erklärt (AConcOec 1, 1, 7, 119) u. iJ. 480 von Kaiser Zeno bestätigt wurde. Im Zuge des lange währenden Streites zwischen Ephesus u. Smyrna über den Vorrang in der Provinz Asia verlieh Kaiser Justinian an Smyrna einen autokephalen Metropolitanstatus, wie eine undatierte Inschrift zeigt (P. R. Coleman-Norton, Roman state and Christian church 3 [London 1966] 1014). – Als ein weiterer Titel wurde in nachkonstantinischer Zeit die Bezeichnung ,Katholikos' gebräuchlich. Dieser wurde offenbar im Hinblick auf die besonderen Erfordernisse von Kirchen außerhalb der Grenzen des Röm. Reiches eingeführt, von denen einige in Rom feindlich gesinnten Ländern lagen. In praktischen Angelegenheiten wie der Berufung von Bischöfen war es für diese Kirchen schwierig, dauernden Kontakt zu weit entfernten kirchlichen Autoritäten innerhalb des Reiches aufrecht zu erhalten. Das erste sichere Beispiel hierfür liefert das Konzil v. Seleukia-Ktesiphon iJ. 410, das den Bischof dieser Stadt als ,Katholikos' oder Oberhaupt der Kirchen innerhalb des pers. Sassanidenreiches einsetzte (W. A. Wigram, An introduction to the history of the Assyrian Church or the church of the East in the Sassanid Persian Empire 100/640 A. D. [London 1910] 87/91; *Persien I). Für die Mitte des 5. Jh. ist nach einem Jh. der stetigen Zunahme an Christen im Gebiet des heutigen Georgien überliefert, dass der P. von Antiochia, Petros, den Titel ,Katholikos' oder ,Universalbischof' dem Bischof von Mzcheta verlieh (Rapp 141). Trotzdem scheint dies nicht zu einer Autonomie des dortigen Bischofs geführt zu haben, da seine Ernennung bis zum 8. Jh. dem P. von Antiochia vorbehalten blieb (H. Brakmann, Art. Iberia II [Georgien]: o. Bd. 17, 51/4). Praktisch entsprach ein regional eingesetzter Katholikos in seiner Bedeutung u. hinsichtlich all seiner Funktionen innerhalb seines Gebietes einem P. Im 5. u. 6. Jh. sind Katholikoi für die Kirchen von *Armenien, Georgien, *Albanien (in Kappadokien) u. Persien belegt. Die spätere Geschichte dieses Titels ist stark beeinflusst von der Zersplitterung der Ostkirchen nach dem Konzil v. Chalkedon, als verschiedene ,nationale' Kirchen ihre Unab-

hängigkeit von der chalkedonensischen Position durchsetzten; der Titel ist bis heute in den Ostkirchen verbreitet (zum Nachleben Gahbauer).

II. Patriarchenamt. Neben allgemeinen Vollmachten als Bischof (dazu Beyer / Karpp 403/7) u. Metropolit (etwa als oberste Gerichtsinstanz in mehreren Kirchenprovinzen) verfügten die P. über spezifische weitere Befugnisse. Sie lassen sich in Umrissen aus Kanones verschiedener spätantiker Konzilien sowie der staatl. Gesetzgebung (s. u. Sp. 1105f) rekonstruieren u. beziehen sich im Wesentlichen auf die Jurisdiktion in Glaubensfragen, die Kontrolle über die kirchl. Hierarchie u. die Kleriker- u. Gemeindedisziplin im jeweiligen Sprengel (Gahbauer 87f). Die ‚kirchenrechtlich' zugewiesenen Rechte des P. konnten zudem durch die individuelle Autorität des jeweiligen Amtsinhabers gesteigert werden.

a. Osten. 1. Konzil v. Nicaea vJ. 325. In den Konzilsakten wird zwar noch nicht von P. oder Patriarchaten gesprochen, das Konzil ist aber insofern wegweisend, als für vier der später zu Patriarchaten erhobenen Städte deren bis dahin informeller Sonderstatus schriftlich festgelegt wird: Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 6 (1, 86 Beneševič, Syntagma) bestätigt dem Bischof von Alexandria die ‚Gewalt' (ἐξουσία) über Ägypten, Libyen u. die Pentapolis; ebenso sollen Rom u. Antiochia in ihren Provinzen die Vorrechte erhalten bleiben. Hierzu zählen wahrscheinlich die Ordination u. Abberufung von Bischöfen, der Vorsitz auf Synoden u. die Entscheidung über Streit- u. Strafsachen; in cn. 7 (1, 86 Beneševič, Syntagma) wird zudem dem Bischof von Jerusalem seine bisherige Ehrenstellung explizit zugesprochen (Norton 119/22). Abgesehen von Jerusalem waren die übrigen genannten Städte innerhalb ihrer eigenen Provinzen Metropolitansitze u. hatten wohl bereits einen ‚Obermetropolitan'-Status inne, insofern sie an der Spitze mehrerer Kirchenprovinzen standen. Mit den Verordnungen von cn. 6 u. 7 ist die Bildung der späteren Patriarchate vorgezeichnet (I. Ortiz de Urbina, Nizäa u. Kpel [1964] 115/20). Dabei schuf die diokletianische Reichseinteilung in ‚Diözesen' unter Berücksichtigung der kulturellen Gegebenheiten mit die Grundlage für die Bildung der östl. Patriarchate, die ebenfalls die jeweiligen Kulturkreise (griechisch, syrisch, ägyptisch) umfassten (de Vries 15f; *Diözese [Dioikesis]).

2. Konzil v. Kpel vJ. 381. Die dogmatischen Wirren des 4. Jh. erschwerten weitere Entwicklungen in der kirchl. Organisation. Die Unruhen um den Presbyter Arius, der seinen Fall außerhalb Alexandrias vor eine größere Zahl von Bischöfen brachte (*Arianer), führten jedoch zu einer weiteren Entwicklungsphase: Das Konzil v. Kpel iJ. 381 versuchte, unterstützt durch Kaiser Theodosius I, der den Entschluss des Konzils bestätigte (Cod. Theod. 16, 1, 3), eine Organisationsstruktur einzuführen, die die Kirchendisziplin aufrecht erhalten u. die Ausbreitung von nichtorthodoxen Ansichten eindämmen sollte. In cn. 2 (1, 96f Beneševič, Syntagma), der die Bischöfe dazu anhält, ihr Wirken auf ihre eigenen Diözesen zu beschränken, sind nur Antiochia u. Alexandria namentlich hervorgehoben, denen die in den nicaenischen Kanones festgehaltenen Privilegien (s. oben) bestätigt werden. Überdies gibt es, während alle fünf zivilen Verwaltungsbezirke des Ostens erwähnt sind, keinen Hinweis auf einen kirchl. Rang, der dem vicarius eines solchen Verwaltungsbezirks entspräche. Der Historiker Sokrates war um 400 nC. der Ansicht, das Konzil setze ‚P.' ein (h. e. 5, 8), verwechselte dabei aber den Konzilskanon mit dem kaiserl. Edikt, das sich nur an einzelne, namentlich genannte Bischöfe in Teilen des Reichs wandte. Während sich das Konzil v. Kpel im Wesentlichen mit der Festlegung bzw. Bestätigung gegebener regionaler Kompetenzbereiche befasst, ist im Hinblick auf die spätere Patriarchatsstruktur u. Rangordnung der Patriarchate cn. 3 (1, 97 Beneševič, Syntagma) mit einer deutlichen Aufwertung Kpels zuungunsten Alexandrias grundlegend (A. M. Ritter, Das Konzil v. Kpel u. sein Symbol [1965] 85/96).

3. Konzil v. Chalkedon vJ. 451. Das kontinuierliche Residieren der östl. Herrscher in der Hauptstadt, das sich seit dem Konzil v. Kpel 381 etabliert hatte, vollendete den Aufstieg Kpels in politischer u. kirchlicher Hinsicht. So konnte der Hauptstadt auf dem Konzil v. Chalkedon formal eine Schlüsselrolle zugewiesen werden, außerdem erhielt sie die Kontrolle über die Verwaltungsdiözesen Pontus, Thrakien u. Asia (E. Herman, Der konstantinopolitanische Primat: A. Grillmeier / H. Bacht [Hrsg.], Das Konzil v. Chal-

kedon 2[5] [1979] 463/72). Auch die Stellung Jerusalems wurde durch die Übernahme der drei paläst. Provinzen auf Kosten Antiochias aufgewertet, während die Vorrangstellung Alexandrias in Ägypten unangefochten blieb (P.-Th. Camelot, Ephesus u. Chalcedon [1963] 170f). Die östl. Kirche war somit unter Oberaufsicht der vier bedeutenden Bischofssitze mit den folgenden Territorialgrenzen organisiert: a) Kpel kontrollierte Thrakien u. den größten Teil von Asia Minor; b) Antiochia beaufsichtigte ein Gebiet, das sich von Isauria bis Mesopotamien u. von der Südgrenze Armeniens bis nach Phönikien (Arabien mit eingeschlossen) erstreckte; c) Jerusalem gewann die Kontrolle über die paläst. Provinzen (s. oben); d) Ägypten (inklusive Libyen) blieb, wie in Nicaea festgelegt, unter der Oberaufsicht von Alexandria. – Allerdings entsprach diese Aufteilung nicht exakt der gleichzeitigen zivilen Ordnung, derzufolge Ägypten (u. Palästina) zur Diözese Oriens gehörte u. der Aufsicht ihres Präfekten unterstand. Auch Kpel übernahm einige Diözesen in Asia, die ihrer zivilrechtlichen Stellung nach zu Antiochia gehörten. Conc. Chalced. vJ. 451 cn. 9 (1, 116 Beneševič, Syntagma) bestimmt mit wahrscheinlich alleinigem Bezug auf die Kirchen von Asia u. Pontus den P. von Kpel zur obersten Gerichtsinstanz für Kleriker, die in Auseinandersetzungen mit ihrem Bischof oder Metropoliten verwickelt waren (vgl. ebd. cn. 17 [1, 120 Beneševič, Syntagma]). Bis zum Konzil v. Chalkedon war hingegen die Provinzsynode unter dem Vorsitz des Metropoliten als oberstes Jurisdiktionsorgan etabliert, um derartige Streitigkeiten beizulegen. Wenn auf der Ebene der Provinzsynode kein befriedigendes Ergebnis für den Angeklagten erreicht werden konnte, führte dies in der Praxis oft zu *Petitionen an höhere Instanzen (vgl. zB. die Absetzung des Apiarius durch nordafrikan. Bischöfe u. seine nachfolgende Appellation an den röm. Bischof Zosimus). Cn. 9 des Konzils v. Chalkedon wurde in der Forschung zudem als Jurisdiktionsvorrang Kpels gegenüber anderen Patriarchaten interpretiert, insbesondere dahingehend, dass Kpel das Recht verliehen worden sei, Berufungen von außerhalb seines Autoritätsgebiets anzunehmen (vgl. die Diskussion bei Herman aO. 474/7). Wird jedoch der Begriff ‚Exarch' so verstanden, wie er Conc. Cpel vJ. 381 cn. 3 (1, 97 Beneševič, Syntagma) gebraucht wurde, kann ein solcher Schluss nicht gezogen werden. Allenfalls de facto, nicht aber de iure wird der Bischof der Hauptstadt auch Berufungen von anderen Teilen des Ostens verhandelt haben. Cn. 4 des Konzils v. Chalkedon (1, 114 Beneševič, Syntagma) verdeutlicht, dass die Konzilsväter sehr daran interessiert waren, nicht nur auf den Klerus, der den Kirchen angeschlossen war u. formell unter bischöflicher Aufsicht stand, sondern auch auf Mönche u. Klöster Einfluss zu nehmen. Somit war der P. tatsächlich regional der Hauptschlichter in allen religiösen Angelegenheiten. – Es ist davon auszugehen, dass im gesamten Osten, also auch in Antiochia, Jerusalem u. Alexandria, ebenso regelmäßig Petitionen an den P. gestellt wurden. Was Alexandria betrifft, war die Konzentration der Macht auf den Bischof der Stadt sprichwörtlich, die übrigen ägypt. Metropoliten hatten offenbar größtenteils kein eigenes Profil u. standen ganz im Schatten Alexandriens (W. Schubart, Art. Alexandria: o. Bd. 1, 282). In Antiochia tritt der sehr umtriebige Severus (512/18) damit hervor, Angelegenheiten in ganz Syrien zu klären (Norton 173f mit Belegen).

b. Westen. Das einzige westl. Bistum, das in die Liste der Patriarchate aufgenommen wurde, ist Rom. Im Unterschied zu den östl. P., deren Gebiete auf den Konzilien v. Kpel iJ. 381 u. Chalkedon iJ. 451 festgelegt worden waren (s. o. Sp. 1102), blieb das rechtliche Einflussgebiet Roms stets relativ unbestimmt. Der Bischof von Rom gebrauchte den Titel ‚P.' selten, wohl auch, um seine besondere Stellung gegenüber anderen Patriarchaten u. besonders gegenüber Kpel zu betonen. Als erster röm. Bischof, der den Titel auf sich bezogen hat, gilt Theodor I (642/49). Allerdings ist der Brief Theodors, in dem dieser erstmals den Titel P. als Selbstbezeichnung verwendete (Schreiben an Kaiser Konstans II vJ. 642/43), erst in einer späten syr. Übers. erhalten u. in seinem historischen Wert umstritten (Cod. Vat. Syr. 130, fol. 82b/84a; Hainthaler 74f; vgl. G. Schwaiger, Art. Theodor I: LexMA 8 [1997] 629). – Zur Zt. des Konzils v. Nicaea vJ. 325 erstreckte sich das Einflussgebiet der röm. Bischöfe über Italien (*Italia I), die heutige Toskana, Umbrien u. sämtliche südlich davon gelegenen Provinzen (cn. 6 [1, 86 Beneševič, Syntagma] nennt nur sehr allgemein

eine besondere Gewalt [ἐξουσία] Roms; das Gebiet, das der Gewalt unterworfen ist, wird nicht genauer spezifiziert; vgl. M. Wojtowytsch, Papsttum u. Konzile von den Anfängen bis zu Leo I [440/61] [1981] 83f; s. unten). Sie wurden im Rang dem Vicarius urbis gleichgestellt (E. Pack, Art. Italia I: o. Bd. 18, 1168/70). Das röm. Ansehen war auch in Gallien, Hispanien u. Griechenland groß (zum sog. thessalischen Vikariat vgl. Norton 134/8. 154/60); in kirchendisziplinären Auseinandersetzungen fungierten sie zunehmend als allgemeine Berufungsinstanz (Sir. ep. 1 [82/117 Zechiel-Eckes]; Ch. Hornung, Directa ad decessorem. Ein kirchenhistorisch-philologischer Komm. zur ersten Dekretale des Siricius v. Rom = JbAC ErgBd. Kl. Reihe 8 [2011]). – Zur Einrichtung weiterer Patriarchate kam es im Westen im 6. Jh. Im Zusammenhang des Dreikapitelstreits u. des Schismas einiger nordital. Bischöfe nach dem Konzil v. Aquileia iJ. 558 beanspruchte der Bischof von Aquileia, gegen den erklärten Willen Roms, den P.titel für sich. Bischof Paulinus (557/71) gebrauchte ihn als erster (E. Klebel, Zur Gesch. der P. von Aquileja: Beitr. zur älteren europ. Kulturgesch. 1, Festschr. R. Egger [Klagenfurt 1952] 396/422, bes. 417; zur Beziehung von Aquileia u. Rom Ch. Piétri, Rome et Aquilée. Deux églises du IV[e] au VI[e] s.: AntAltoAdr 30 [1987] 225/53). Wahrscheinlich stützte die Kirche von Aquileia ihren Vorrangsanspruch auf die legendarische Gründung des hl. Markus (S. Tavano, Art. Aquileia: RAC Suppl. 1, 538f). Im Zuge einer weiteren Spaltung wurde in Grado ein zweites Patriarchat geschaffen; beide Patriarchate bestanden bis zur Versöhnung mit Rom im 8. Jh. (G. Cuscito, Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria [Trieste 1977]; W. Meyer, Die Spaltung des Patriarchats Aquileja [1898] = AbhGöttingen NF 2, 6 [1970]; den Titel des P. führte der Bischof von Aquileia noch bis ins 18. Jh.).

c. Staatl. Recht. Im staatl. Recht werden die Befugnisse des P. vor allem ab justinianischer Zeit deutlicher beschrieben. *Iustinianus betrachtete den P. als oberste Berufungsinstanz für Kleriker (Cod. Iust. 1, 4, 29 vJ. 530; Nov. Iust. 123, 22). P. hatten bei Bedarf auch über die Metropoliten zu Gericht zu sitzen (ebd. 123, 22f); zudem sollten sie über die Berufung der Metropolitanbischöfe Einfluss auf die Suffraganbischöfe nehmen u. sicherstellen, dass diese nicht in Gegensatz zur kaiserl. Politik traten (Conc. Chalced. vJ. 451 cn. 28 [1, 125f Beneševič, Syntagma] übertrug bereits Kpel die Weihe der Metropoliten in Pontus, Asien u. Thrakien). Ein großer Teil der justinianischen Gesetzgebung betrifft das Vermögen der Kirche u. versucht, der Kirche Eigentum zu entziehen; P. hatten oft selbst Eigentumsfragen gerichtlich zu entscheiden, insbesondere da die Besitztümer der Kirche zu dieser Zeit ausgedehnt u. zunehmend kompliziert waren, vor allem in den Metropolitanstädten, die direkt unter die Aufsicht der P. gestellt wurden (vgl. zB. Nov. Iust. 123, 22f). – Die P. fungierten als Schlüsselfiguren in der Schaffung u. Verbreitung der ‚Orthodoxie', ein Begriff, der abhängig vom individuellen Glauben des Einzelnen deutlich variierte, jedoch im 5. u. 6. Jh. zunehmend von den Glaubensvorstellungen des jeweiligen Kaisers bestimmt wurde. Daher wurden von der nachchalkedonischen Zeit an die Kaiser stärker in die Ernennung der P. miteinbezogen. Man erwartete von den P., dass sie ihre Machtstellung nutzten u. jedwede abweichende Sichtweise beobachteten bzw. ausmerzten, wie Flavian v. Kpel es mit dem Mönch Eutyches iJ. 448 erfolglos versuchte (A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1 [1979] 731/3; zu zivilrechtlichen Aufgaben u. Funktionen des P. Rapp 274/9).

d. Berufung. Die wachsende Bedeutung der Patriarchate für die Aufrechterhaltung der kirchl. Integrität u. für die Umsetzung der (kaiserl.) Kirchenpolitik führte dazu, dass die Kaiser auf die Bischofswahlen, besonders auf die Sitze der P., Einfluss zu nehmen versuchten. Dieser Prozess begann unter der Herrschaft von **Constantius II, der als Kaiser reges Interesse am Bischofssitz der neuen Hauptstadt Kpel zeigte (A. Berger, Art. Konstantinopel [stadtgeschichtlich]: o. Bd. 21, 461f). Innerhalb der nächsten zwei Jhh. intensivierte sich dieser Prozess mit lokalen Differenzen (Norton 81/104). In Kpel scheint der Einfluss des Kaisers besonders groß gewesen zu sein, während sich Jerusalem der Beeinflussung durch den Kaiser bis zum 5. Jh. entzog. Ein weiterer Grund für das zunehmende Interesse der Kaiser an der Besetzung des P.amtes waren die wachsenden offiziellen, administrativen u. sogar diplomatischen Aufgaben, die das Amt für die Kaiser wichtig machten (vgl. etwa die Rolle

des alexandrin. P. in der Verwaltung des byz. Ägypten oder die Karriere des Domitian v. Melitene [um 566/600] als Diplomat unter Kaiser Mauricius). – Trotz der Bedeutung des P.amts befasste sich die kirchl. u. staatl. Gesetzgebung nicht speziell mit der Berufung der P. Das Konzil v. Nicaea vJ. 325 trifft lediglich Bestimmungen über allgemeine Bischofsbestellungen (cn. 4. 6 [1, 84/6 Beneševič, Syntagma]). Die gesetzlichen Regelungen Justinians versuchen, grundsätzlich den Ablauf der Bischofswahlen zu formalisieren; seine Vorschriften brachten jedoch keine weitere Klarheit in den Wahlprozess eines Metropoliten, das Ziel seiner Gesetzgebung lag allein darin, sicherzustellen, dass ohne Korruption die richtigen Kandidaten gewählt wurden (Nov. Iust. 137, 2). Als einziges lässt sich ein Hinweis auf die üblichen Gebühren, die im Fall einer Ordination an den Klerus gezahlt wurden, feststellen: Im Falle der fünf Patriarchate, nämlich Rom, Kpel, Alexandria, Theopolis (Antiochia) u. Jerusalem, begrenzte Justinian diese Summe auf 20 Goldpfund (ebd. 123, 6).

III. Pentarchie. Die Entwicklung des Systems der fünf Patriarchate fand im byz. Kirchenmodell der Pentarchie ihren Höhepunkt, ein Modell, das die fünf führenden Bistümer als die Säulen der Kirche ansah (zur Entwicklung dieser Vorstellung u. ihrer Relevanz im östl. Denken des MA F. Dvorník, The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew [Cambridge, Mass. 1958]; ders., Byzanz u. der röm. Primat [1966] 115/44; Gahbauer). Die Anfänge des Modells liegen in der Antike, wobei der Beginn der Pentarchietheorie in der Forschung umstritten ist u. in die Zeit Justinians (Konidaris; abweichend Peri [Konzil v. Kpel 381], widerlegt von Gahbauer 32) oder später datiert wird (Forschungsüberblick ebd. 32/5). Wahrscheinlich etablierte sich das Konzept unter der Herrschaft Justinians, der, während diplomatisch der Vorrang Roms herausgestellt wurde, sehr daran interessiert war, die Patriarchate zu fördern. Insbesondere Nov. Iust. 109 praef., die die fünf P. als Wächter der apostolischen Lehre beschreibt, gibt Zeugnis von einer bereits entwickelten Pentarchieidee, die sich mindestens bis in die Zeit des Chalkedonense zurückverfolgen lässt (Gahbauer 72/4). Literarisch fassbar wird die Pentarchieidee Soz. h. e. 8, 1, der die fünf Patriarchate in klassischer Rangordnung mit Rom an erster u. Jerusalem an letzter Stelle benennt. Die erste kirchl. Versammlung mit dem Ziel, das Pentarchiekonzept offiziell zu machen, war kurz darauf das Konzil v. Chalkedon iJ. 451, das die fünf Bistümer in die klass. Rangfolge brachte (cn. 36 [1, 168 Beneševič, Syntagma]; zu den verschiedenen Fassungen: Gahbauer 69/71). Die Fünfzahl wird explizit erst auf dem Konzil v. Kpel iJ. 680 hervorgehoben (11, 681D. 907A Mansi; Gahbauer 92f). Im Zuge des Dreikapitelstreites u. der Auseinandersetzung mit dem Monotheletismus kam den fünf führenden Patriarchaten neben der obersten Leitung der Kirche auch eine zunehmende gemeinsame Verantwortung für den Glauben zu. Damit war der Weg für eine endgültige Entwicklung der Pentarchietheorie im Zeitalter des Ikonoklasmus bereitet (ebd. 94/134). Späteres byzantinisches Denken legte großes Gewicht auf die Einheit dieser fünf Bistümer u. hielt u. a. daran fest, dass alle fünf in einem Gegenstand der Glaubenslehre oder -diziplin nicht gleichzeitig im Irrtum sein konnten (Konidaris passim). Obwohl die Pentarchie zu einem wichtigen Bestandteil der Kirchendoktrin in den Ostkirchen wurde, hatte der Untergang des Reiches im Osten zur Folge, dass sie nie verwaltungstechnisch zum Tragen kam.

H. W. Beyer / H. Karpp, Art. Bischof: o. Bd. 2, 394/407. – F. R. Gahbauer, Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart = Frankfurter theol. Stud. 42 (1993). – D. Goodblatt, The monarchic principle. Studies in Jewish selfgovernment in Antiquity (Tübingen 1994). – M. Goodman, The Roman state and the Jewish P. in the 3rd cent.: L. I. Levine (Hrsg.), The Galilee in Late Antiquity (New York 1992) 127/39; State and society in Roman Galilee A. D. 132/212 (Totowa 1983). – Th. Hainthaler, Einige Überlegungen zum Titel ‚P. des Westens': dies. / F. Mali / G. Emmenegger (Hrsg.), Einheit u. Katholizität der Kirche. Forscher aus dem Osten u. Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens (Innsbruck 2007) 59/77. – M. Jacobs, Die Institution des jüd. P. Eine quellen- u. traditionskritische Stud. zur Gesch. der Juden in der Spätantike = TextStudAntJud 52 (1995). – G. I. Konidaris, Η Θεωρία της Πενταρχίας των Πατριαρχῶν και του Πρωτείου τιμῆς αυτῶν εκ της ‚Notitiae Episcopatuum': Les Paralipomènes = Publications de l'Institut d'études orientales de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie 3 (Alexandrie

1954) 121/40. – L. I. LEVINE, The Jewish P. (Nasi) in 3rd cent. Palestine: ANRW 2, 19, 2 (1979) 649/88; The status of the p. in the 3rd and 4rth cent. Sources and methodology: JournJewStud 47 (1996) 1/32. – P. NORTON, Episcopal elections 250/600. Hierarchy and popular will in Late Antiquity (Oxford 2007). – V. PERI, La pentarchia. Istituzione ecclesiale (IV/VII sec.) e teoria canonico-teologica: Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo = SettimStudAltoMedioevo 34, 1 (Spoleto 1988) 209/311. – C. RAPP, Holy bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition = The transformation of the classical heritage 37 (Berkeley 2005). – S. SCHWARTZ, The patriarchs and the Diaspora: JournJewStud 50 (1999) 208/22. – G. STEMBERGER, Juden u. Christen im Hl. Land (1987). – S. STERN, Rabbi and the origins of the patriarchate: JournJewStud 54 (2003) 193/215. – W. DE VRIES, Die Patriarchate des Ostens. Bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung: I patriarcati orientali nel primo millennio. Relazioni del congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27/30 Dicembre 1967 = OrChrAn 181 (Roma 1968) 13/36.

Peter Norton
(Übers. Mechthild Siede).

Patricius (Hl. Patrick) s. Hibernia: o. Bd. 15, 10.

Patrimonium s. Domäne: o. Bd. 4, 49/91.

Patronage (Patronus, Patronat).

A. Allgemein. Das lateinisch als patrocinium oder clientela bezeichnete Abhängigkeitsverhältnis zwischen patroni u. clientes mit deren Rechten u. Pflichten war in der röm. Gesellschaft relativ klar bestimmt. Das röm. P.system kann als Besonderheit der Antike betrachtet werden, wobei die moderne Forschung zur P. sich grundlegend an die lat. Begrifflichkeiten aus dem Umfeld des röm. Patronatswesens anlehnt. Es ist daher an dieser Stelle auf die nicht zu umgehende Schwierigkeit des vorliegenden Beitrags hinzuweisen, dass quellensprachliche Begriffe u. die von der Quellensprache beeinflusste Terminologie der Forschung zwangsläufig nebeneinander verwendet werden. – Die für das Patronatswesen typischen Merkmale lassen sich in allen Phasen der röm. Geschichte u. in vielen anderen, auch modernen Gesellschaften nachweisen (E. Gellner / J. Waterbury [Hrsg.], Patrons and clients in mediterranean societies [London 1977]; S. N. Eisenstadt / L. Roninger, Patrons, clients and friends [Cambridge 1984]). Die moderne Forschung versteht P. als reziproke Tauschbeziehung zwischen zwei Parteien, die sich in Bezug auf ihren Status u. ihre Ressourcen voneinander unterscheiden (P. Garnsey / R. P. Saller, The Roman empire [Berkeley 1987] 152f). 1982 hat Saller (Personal p. 1) drei wichtige Charakteristika formuliert, die eine P.beziehung kennzeichnen: 1) Reziprozität des Tauschens; 2) Dauerhaftigkeit der notwendigerweise persönlichen Beziehung; 3) soziale Asymmetrie u. Asymmetrie, was Art u. Qualität der zum Tausch gebotenen Güter u. Dienstleistungen betrifft. Letzteres ist nach Saller das ausschlaggebende Kriterium, das P. von der *Freundschaft (amicitia) zwischen Gleichen unterscheidet (ebd.). – P. bedeutet also eine Beziehung zwischen zwei Parteien, die sich hinsichtlich ihres Status u. der ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen voneinander unterscheiden, die jedoch beide von der Beziehung profitieren. In der Regel ist die Beziehung auf Dauerhaftigkeit angelegt: Das Verhältnis beinhaltet den Tausch von Gütern, Dienstleistungen oder Gefälligkeiten. Charakteristisch ist deren ‚Konvertierbarkeit' (Winterling, Freundschaft 299): Die für eine Leistung erbrachte Gegengabe muss nicht zur selben Kategorie gehören, nicht einmal dem materiellen Wert entsprechen. Sie wird auch nicht unmittelbar erwartet (ebd.). Zu betonen ist, dass P.bezie-

hungen u. die Praxis ihrer Ausübung auf der Freiwilligkeit der involvierten Parteien beruhen u. keiner juristischen Regulierung unterworfen sind (T. Johnson / Ch. Dandeker, P. Relation and system: Wallace-Hadrill [Hrsg.] 224).

B. Griechisch-römisch. I. Griechisch. Zwar ist anzunehmen, dass, wie in jeder Gesellschaft, auch im klass. Griechenland patronatsähnliche Beziehungen bestanden, jedoch scheint das griech. Sozialgefüge nicht im gleichen Maße von ihnen geprägt worden zu sein wie das röm. (P. Millet, P. and its avoidance in classical Athens: ebd. 16). Entsprechend fehlt dem Griech. zur Beschreibung dieser Verhältnisse eine eigene Terminologie, wie wir sie aus dem Lat. kennen (ebd. 15f). Erst in römischer Zeit finden sich in den griech. Quellen Begriffe, die unmittelbar als Fremdwörter aus dem Lat. übernommen wurden (Diod. Sic. 2, 577, 17; Epict. diss. 3, 9, 18 u. ö.: πάτρων; Dion. Hal. ant. 2, 9, 2; Plut. vit. Rom. 13, 2: πατρωνεία [= lat. patronatus, patrocinium]), bzw. ist eine entsprechende Bedeutungsverschiebung der griech. Begriffe προστάτης (für patronus; ebd. 13, 5; vgl. Plut. vit. Mar. 5, 4 u. ö.) u. προστασία (für πατρωνεία; Plut. vit. Rom. 13, 2; Liban. or. 47, 7 [3, 407 Foerster] u. ö.) feststellbar.

II. Römisch. a. Terminologie. Patronus (fem. patrona; für die Vielzahl lat. Belege in verschiedensten Kontexten E. Baer, Art. patronus: ThesLL 10, 1, 1 [1982/2010] 781/9; P. Gatti, Art. patrona: ebd. 789/91) ist als Begriff des frühen röm. Rechts (XII tab. 8, 21 [Bruns, Fontes^7 33]) von dem lat. Wort pater abgeleitet u. korreliert eng mit dem Begriff cliens (ebd.; v. Premerstein), der einen freien, aber gemessen an Status, Ansehen u. personalen Ressourcen weniger vermögenden Abhängigen der als Patron fungierenden Person bezeichnet (Procul.: Dig. 49, 15, 7, 1: clientes nostros intellegimus liberos esse, etiamsi neque auctoritate neque dignitate neque viri boni nobis praesunt). Auch ein freigelassener Sklave (libertus) wird durch die *Manumissio dem patrocinium seines ehemaligen Herrn unterstellt. Beide Termini, patronus u. cliens, bezeichnen Personen, die in einem wie o. beschriebenen hierarchischen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen. In diesem gewährt der Patron als die ranghöhere Person dem Klienten Schutz u. Unterstützung (Isid. Hisp. orig. 10, 206: patroni a patribus dicti sunt, quod huiusmodi affectum clientibus exhibeant, ut quasi patres illos regeant; vgl. Plut. vit. Rom. 13, 2f) u. erfährt im Austausch durch seinen Klienten obsequium (*Gehorsam). Die Beziehung zwischen Patron u. Klienten ist durch fides geprägt, womit in diesem Kontext Schutz wie auch wechselseitige Loyalität u. Treue zu verstehen sind (C. Becker, Art. Fides: o. Bd. 7, 807/9). So besteht auf Seiten des Klienten die Verpflichtung, seine Dankbarkeit für die durch den Patron empfangenen Hilfeleistungen oder Wohltaten zum Ausdruck zu bringen u. ggf. publik zu machen (Sen. benef. 2, 23; vgl. P. Veyne, Le pain et le cirque [Paris 1976] 698). Nicht belegt ist, ob die Beziehung zwischen einem Patron u. seinem Klienten durch einen formalen Akt beschlossen wird, jedoch wird das Abhängigkeitsverhältnis an die Nachkommen der beteiligten Parteien vererbt (Plut. vit. Mar. 5; vgl. CIL 1^2, 583). – Die Tatsache, dass das Lat. über die Begriffe patronus u. cliens (u. davon abgeleitet patrocinium, patronatus, clientela) verfügte, um das Verhältnis zwischen zwei statusverschiedenen Parteien zu beschreiben, bedeutet nicht, dass diese auch regelmäßig verwendet wurden: In den literarischen Quellen besonders der Kaiserzeit, die in der Regel von Angehörigen der Oberschicht verfasst wurden, kommt der Begriff patronus selten u. ausschließlich zur Bezeichnung von Advokaten, Städtepatronen u. den vormaligen Herren von Freigelassenen vor (Saller, Personal p. 9). Bisweilen wurde daraus geschlossen, dass persönliche P. in der Kaiserzeit an Bedeutung verloren oder sogar gänzlich aufgehört habe zu existieren (L. Harmand, Le patronat sur les collectivités publiques des origines au Bas-Empire [Paris 1957] 476f). Saller (Personal p. 10) hingegen sieht darin einen Beleg für die soziale Sensibilität, die es den Patronen verbot, sich selbst gegenüber ihren Klienten als sozial Höhergestellte zu präsentieren u. diese so an ihre relative Schwäche zu erinnern (vgl. Cic. off. 2, 69). Wohlhabende, die selbst jemandes Dienste in Anspruch genommen oder beneficia erhalten hatten, betrachteten es als tödliche Schande, ein patrocinium genossen zu haben oder gar als cliens bezeichnet zu werden (ebd.: patrocinio vero se usos aut clientes appellari mortis instar putant). – In den epigraphischen Quellen sind die Termini patronus u. cliens dagegen vielfach belegt (CIL 1^2, 1599; 2,

1343; 3, 6126; 5, 4920; AnnÉpigr 1892, 13; 1908, 76; 1988, 243 u. ö.). Inschriftliche Widmungen, die Klienten (Einzelpersonen, Interessengruppen oder munizipale Gemeinden) zum Zeichen des Dankes aufstellten, zielten gerade darauf, die soziale Stellung des Patrons hervorzuheben u. öffentlich an dessen Wohltaten zu erinnern, um so sein Ansehen zu stärken. Sie waren Ausdruck der vom Klienten seinem Patron entgegenzubringenden, wenn auch von diesem nicht einklagbaren, Ehrerbietung u. Hörigkeit (obsequium). – Zur Vermeidung der Begriffe patronus u. cliens sprechen literarische Quellen in der Regel von amici bzw. amicitia, um entsprechende Sozialbeziehungen dennoch zu beschreiben, wenngleich diese ein Ideal von Gleichrangigkeit implizieren (Saller, Personal p. 11f). Eine soziale Hierarchisierung ist aber auch hier feststellbar, da sich echte Freundschaft unter Gleichen nicht durch Eigennutz, sondern durch gemeinsame Interessen u. Werte auszeichnet (Plin. ep. 7, 12, 1 u. ö.), während hier begrifflich zwischen amicitiae superiores u. minores (ebd. 7, 3, 2) u. dem Verhältnis zur plebejischen Klientel differenziert werden kann. Auch der Empfang (salutatio) u. die Behandlung im Hause des Gastgebers können sich nach Grad der Freundschaft bzw. Beziehung zu diesem für den einzelnen amicus oder cliens unterschiedlich gestalten (Sen. benef. 6, 33, 3/34, 3; ep. 94, 14; Plin. ep. 2, 6, 2; 7, 3, 2 u. ö.). – Wie Saller (Personal p. 13/5) zeigt, waren auch Freundschaften römischer Aristokraten entgegen dem philosophischen Ideal von amicitia in der Realität meist utilitaristisch geprägt u. zielten auf den Austausch wechselseitiger Gefälligkeiten. Selbst Seneca erkennt gegenseitigen Austausch von officia u. beneficia als wichtigen Aspekt von Freundschaft an (benef. 1, 1, 9/12). Officium, beneficium u. meritum als grundlegende Elemente römischer Sozialbeziehungen definieren sich wie fides durch Dauerhaftigkeit u. Reziprozität, da von demjenigen, der eine wie auch immer geartete Gefälligkeit erhalten hat, eine Gegenleistung erwartet wird (vgl. ebd. 1, 1, 8; Cic. off. 1, 59). Da die Gegenleistung ihrerseits eine erneute Gefälligkeit der anderen Partei einfordert, bleibt die reziproke Tauschbeziehung dauerhaft bestehen (Saller, Personal p. 15/21). – Zur Klientel eines Patrons zählen auch die von ihm Freigelassenen (liberti, libertae): Nach der Freilassung verbleibt ein ehemaliger Sklave im Familienverband seines Herrn u. wird durch den Akt der manumissio zu dessen Klienten. Dabei werden mündliche Vereinbarungen getroffen, die die liberti zu bestimmten Diensten oder Sachleistungen gegenüber ihrem Freilasser verpflichten, dessen Schutz u. Fürsorge sie im Gegenzug genießen (Ulp.: Dig. 50, 16, 195, 1; E. Hermann-Otto, Art. Manumissio: o. Bd. 24, 63). Häufig bezahlen liberti auch ein Freilassungsgeld, das sie über die Zeit ihrer Unfreiheit angespart haben (ebd.). Wie die anderen Klienten sind auch sie ihrem Freilasser u. Patron obsequium u. entsprechende Gesten schuldig (so eine Konstitution Gordians vJ. 204: Cod. Iust. 6, 6, 5; vgl. W. Waldstein, Operae libertorum. Unters. zur Dienstpflicht freigelassener Sklaven [1986] 69/80). Anders als bei den übrigen Klienten beruht das P.verhältnis zu ihrem ehemaligen Herrn aber nicht auf Freiwilligkeit, sondern ergibt sich obligatorisch aus der manumissio (v. Premerstein 32f). In der Forschung wurde daher bisweilen in Frage gestellt, dass es sich bei dem Verhältnis zwischen patroni u. liberti um echte P.beziehungen handelte (P. Garnsey, Roman p.: From the Tetrarchs to the Theodosians, Festschr. J. Matthews [Cambridge 2010] 37). – Das röm. P.system beschränkt sich aber nicht nur auf interpersonale Beziehungen in Rom selbst, sondern weitet sich mit der Ausdehnung des röm. Imperiums auch auf andere Städte aus: Römische Kolonien sowie befreundete oder eroberte Städte haben Patrone, die in Rom ansässig sind u. ihre Interessen vor Ort vertreten (Dion. Hal. ant. 2, 11), oder unterstellen sich unmittelbar der P. der Stadt Rom (E. Badian, Foreign clientelae[2] [Oxford 1984] 6f; Liv. 36, 28, 1; 52, 7, 5f u. ö.: in fidem populi romani permittere [auch: dedere]).

b. Patronage als soziale u. politische Institution. Zu Beginn des 20. Jh. hat Gelzer für die Zeit der Republik nachgewiesen, welch umfassenden Einfluss (politische) Freundschaften innerhalb der röm. Nobilität u. P.beziehungen zwischen Aristokraten u. ihren Klienten im sozialen u. politischen System der Republik hatten. Die vielfältigen Beziehungsmuster der röm. Gesellschaft werden bei Gelzer 115 kurz unter der Formulierung ‚Treu- u. Nahverhältnisse' gefasst: In dieser Phase der röm. Geschichte wurde die politische Macht des einzelnen

Aristokraten durch seine Sozialbeziehungen bestimmt. Sie konnten ihm im konkreten Fall, zB. bei Magistratswahlen, die ausschlaggebende Mehrheit verschaffen, ihm aber auch vor Gericht oder in wirtschaftlichen Notlagen dienlich sein. Dennoch ist P. keine vorrangig politische Institution (vgl. Saller, Personal p. 2/4): Klienten, die nicht in Rom ansässig waren oder zur überwiegenden Mehrheit der armen Stadtbevölkerung der späten Republik zählten, waren als Stimmgeber unbrauchbar bzw. fielen politisch zu wenig ins Gewicht, als dass sich aristokratische Patrone in besonderem Maße um ihre Stimmen bemüht hätten (Wallace-Hadrill 69). Auch im spätrepublikanischen Gesetzgebungsverfahren spielte P. eine eher untergeordnete Rolle, bzw. wurden von den Popularen nicht selten Gesetze erlassen, die dem röm. Patronatswesen zuwiderliefen: Die Einführung geheimer Wahlen in den 130er Jahren vC. (zB. lex Papiria tabellaria vJ. 131: Cic. leg. 3, 35) ermöglichte es den Wahlberechtigten, unabhängig von ihren Patronen abzustimmen. Die ebenfalls unter den Gracchen erlassenen Frumentar- u. Agrargesetze hatten die wirtschaftliche Unabhängigkeit der röm. plebs von ihren Patronen zur Folge (Wallace-Hadrill 70). – In den literarischen Quellen der späten Republik u. frühen Kaiserzeit wird häufig die Ansicht vertreten, Romulus selbst habe das röm. Patronatswesen bei der Gründung der Stadt Rom eingeführt, indem er einige zu Patriziern ernannt u. ihnen die Plebejer als clientes zugeteilt habe (Cic. rep. 2, 16; Dion. Hal. ant. 2, 9; Plut. vit. Rom. 13). Dion. Hal. ant. 2, 9, 2 erklärt, dass sich in dieser Gründungsphase Roms jeder Plebejer selbst einen Patrizier als Beschützer (προστάτης [s. o. Sp. 1111]) gewählt u. Romulus dieses Schutzverhältnis P. (πατρωνεία) genannt habe (zum frühröm. Patronatswesen: A. Drummond, Early Roman clientes: Wallace-Hadrill [Hrsg.] 89/115). In dieser idealisierenden Darstellung, wonach die generationenüberdauernde Bindung zwischen Patron u. Klient der Blutsverwandtschaft gleiche (Dion. Hal. ant. 2, 10, 4), klingt die Bedeutung der P. im gesellschaftlichen Kontext der röm. Antike an: Der Patron ist väterlicher Beschützer u. Berater oder Vermittler in vertraglichen u. gerichtlichen Angelegenheiten (ebd. 2, 10, 1; vgl. Plut. vit. Rom. 13, 5f), während er seinerseits von seinen Klienten in Zeiten der Not als Zeichen der Dankbarkeit finanzielle Unterstützung erwarten konnte (Dion. Hal. ant. 2, 10, 2). Nach Plut. vit. Rom. 13, 6 ist es jedoch später als beschämend empfunden worden, von Untergebenen Geld anzunehmen, u. diese Praxis verworfen worden. Wechselseitige Loyalität u. Treue (fides) wurden auch vor Gericht erwartet, ein Verstoß dagegen galt als Verrat u. der Verräter konnte von jedem hingerichtet u. als Opfer dem Jupiter der Unterwelt dargebracht werden (ebd. 13, 6; Dion. Hal. ant. 2, 10, 3). Darauf nimmt auch die lex Acilia repetundarum vJ. 123 vC. Bezug (CIL 1^2, 583, 10. 33). *Gellius erklärt, moralisch verpflichtet sei der Patron zuerst den eigenen Eltern, seinen Klienten aber noch vor seinen Gästen (*Gastfreundschaft) u. (Bluts-)Verwandten, wenn auch nach den seiner Obhut übergebenen Mündeln, die wie die Klienten unter seinem Schutz stehen (5, 13, 2). Umgekehrt gebührt dem Patron die Verehrung durch seinen Klienten gleich an zweiter Stelle nach dessen Vater (ebd. 5, 13, 4). – Eine rechtliche Regelung des P.verhältnisses ist bereits für die Frühzeit der röm. Republik nachgewiesen, die unter Strafandrohung den Klienten vor dem Betrug durch seinen Patron schützt (XII tab. 8, 21 [Bruns, Fontes^7 33]). Schon in der späten Republik aber ging die von Dionysius aufgestellte, verallgemeinernde Formel patroni = Patrizier, clientes = Plebejer längst nicht mehr auf (Wallace-Hadrill 66; Drummond aO. 92). Der nach Dionysius durch P. begründete innere soziale Frieden entspricht kaum der historischen Realität (man denke nur an die fast zwei Jhh. währenden Ständekämpfe in der Frühzeit der Republik). Die Beziehung zwischen Patron u. Klient erscheint bei Dionysius zudem exklusiv u. verbindlich. Tatsächlich handelt es sich bei P.beziehungen häufig um eher flüchtige u. aus opportunistischen Motiven eingegangene Beziehungen: Klienten nehmen oft mehrere Verbindungen auf, um, je nachdem wofür sie der P. eines Höheren bedürfen, einen geeigneten Patron wählen zu können (zB. Cic. S. Rosc. 106; Wallace-Hadrill 66f). Was Dionysius als Ideal beschreibt, widerspricht auch der politischen Realität seiner Zeit am Übergang von Republik zu Prinzipat. Vielmehr reflektiert seine Darstellung die in der Bildungselite der Augusteischen Ära vorherrschende Auffassung von der Vergangenheit u. ihrer Vorstellung davon, wie die röm. Gesellschaft der

Zukunft zu gestalten sei (vgl. J. Nicols, Civic p. in the Roman empire [Leiden 2014] 91f): In der neuen Ordnung des Prinzipats konnte die Harmonie, die nach Dionysius durch wechselseitige Abhängigkeit garantiert wurde, nur gesichert werden, wenn der Status respektiert wurde u. Individuen u. Kollektive ihre gegenseitigen Pflichten kannten. Dies gilt umso mehr, wenn die neue gesellschaftliche Ordnung wie bei Dionysius durch den Verweis auf die Sitten der Vorväter, den mos maiorum, legitimiert wurde (Wallace-Hadrill 67f).

c. Patronatsformen in Republik u. Kaiserzeit. P. kann in verschiedenen Varianten auftreten, die auf der persönlichen P., den vielfältigen u. auf verschiedenen Formen von Abhängigkeit basiernden interpersonalen Beziehungen, die die röm. Gesellschaft durchzogen (Gelzer 115), beruhen. P.beziehungen erforderten wechselseitige Loyalität u. Treue zwischen den beteiligten Parteien, wobei die Rolle des Patrons am ehesten mit der eines Schutzherrn zu umschreiben ist, der seinem Klienten in wirtschaftlichen Notlagen oder vor Gericht Unterstützung gewährt, der aber auch in die Rolle des Gönners u. Förderers treten kann, wenn seine P.dienste etwa darin bestehen, seinem Klienten zu sozialem Aufstieg zu verhelfen oder er die Funktion eines Mäzens übernimmt. Das Verhältnis u. die Art u. Ausübung ihrer Tauschbeziehung unterlag keiner juristischen Regelung. – Eine Sonderform persönlicher P. war literarische P. (P. White, The friends of Martial, Statius, and Pliny, and the dispersal of p.: HarvStudClassPhilol 79 [1975] 265/300; ders., Amicitia and the profession of poetry of early imperial Rome: JournRomStud 68 [1978] 74/92; D. Konstan, Patrons and friends: ClassPhilol 90 [1995] 328/42; R. R. Nauta, Poetry for patrons [Leiden 2002], bes. 26/34), wie sie zB. Maecenas für einige Dichter augusteischer Zeit (zB. Vergil [georg. 2, 39/41; 3, 40/2 u. ö.] u. *Horaz [carm. 1, 1; 2, 17; 3, 29 u. ö.]) oder Plinius d. J. zur Unterstützung des Dichters Martial ausübte (ep. 3, 21). – Eine andere wichtige Variante persönlicher P. stellte die Beziehung zwischen dem Patron u. seinem freigelassenen Sklaven dar (s. o. Sp. 1111), die besonders in epigraphischen Quellen häufig bezeugt ist (CIL 6, 2179 = Dessau nr. 5010; CIL 6, 9222. 11027. 22915 u. ö.). Plinius d. J. förderte manumissiones inter amicos (ep. 10, 104; Manumissio inter amicos: Bruns, Fontes[7] 369f), eine Möglichkeit für Freigelassene, die röm. Bürgerschaft zu erlangen. Einige dieser Freigelassenen, wie Tiberius Claudius Classicus, hatten einen Posten im kaiserl. Haushalt (AnnÉpigr 1972, 574); andere, wie P. Decimius Eros Merula (Arzt u. Chirurg), waren freiberuflich tätig u. Wohltäter ihrer Gemeinde (CIL 11, 5400 = Dessau nr. 7812). – Da der Patron selbst seinen Klienten nicht nur in rechtlichen Fragen berät, sondern ihn auch als Redner vor Gericht vertreten kann, kann der Begriff patronus (causae) auch für den professionellen Advokaten verwendet werden, der seinen Dienst unentgeltlich oder gegen *Honorar anbietet (zur näheren Differenzierung: W. Kubitschek, Art. Advocatus: PW 1, 1 [1893] 436/8; P. A. Brunt [Clientela: ders. (Hrsg.), The fall of the Roman republic and related essays (Oxford 1988) 405] erklärt, dass ein Patron, wenn er Bittsteller ist, nicht als cliens bezeichnet werde, u. bezweifelt, dass das Wort gebraucht wurde, um damit allgemein die Person zu bezeichnen, die sich vor Gericht vertreten lässt, wie es im modernen Sprachgebrauch [zB. dt. ‚Klient'; engl. ‚client'] der Fall ist). Die Bestellung eines Patrons durch Provinziale zu dem Zweck, sie vor dem Repetundengericht zu vertreten (wie Cicero in seinen Reden gegen Caelius u. Verres erklärt), ist durch eine Reihe von Gesetzen seit der späten Republik bis ins Prinzipat definiert u. geregelt; so auch das Honorar, das die Advokaten für ihre Dienste verlangen können (Tac. ann. 11, 4/7; Plin. ep. 3, 4; 7, 33). – Hinzu kommt das Patronat über Städte u. Gemeinden: Dabei handelt es sich um ein P.verhältnis zwischen einem Individuum u. einer Gemeinde, die dem Reich zugehörig oder peregrin sein konnte. Die Munizipalgesetze der späten röm. Republik u. des frühen Prinzipats definieren die Art u. Weise, wie der Patron gewählt wurde. Erhalten sind zwei Stadtrechte auf Bronzetafeln, die die Erwählung eines Patrons erwähnen, die julische lex Ursonensis (CIL 2, 5439 = Dessau nr. 6087, 97. 130) u. die flavische lex Malacitana (CIL 2, 1964 = Dessau nr. 6089, 61 mit übereinstimmenden Frg. aus anderen röm. Städten). – Die hier angesprochenen Patronatsformen werden von antiken Autoren beschrieben: Pompeius wurde von seinen hispanischen clientes unterstützt (Caes. b. civ. 2, 18: magnas clientelas in citeriore pro-

vincia sciebat; vgl. ebd. 1, 29. 61); Cicero u. Plinius dienten als patroni causae (Details zur Beauftragung eines patronus causae finden sich in Cic. Cael. 1/9; Plin. ep. 3, 4); liberti ehrten ihre Patrone durch Inschriften (s. oben). Wohltäter wurden Patrone von Städten, u. Städte baten um die Aufnahme in die clientela des Patrons (vgl. die genannten Inschriften; Nicols aO. 9/12). In der Forschung wird der Begriff (Gemeinde-)P. auch allgemein für gemeinnützige Taten verwendet, um etwa die Stiftung öffentlicher Brunnen an eine Gemeinde zu beschreiben (zB. B. Longfellow, Roman imperialism and civic p. [Cambridge 2011]).

d. Verhältnis zwischen Klient u. Patron. (Friedlaender, Sittengesch.[10] 1, 223/5; v. Premerstein.) Begrifflich wird nicht zwischen Individuen oder Gemeinden, die der clientela eines Patrons unterstehen, unterschieden. Die clientes waren ihrem Patron obsequium schuldig, das sich im Kontext persönlicher P. durch ostentative Ehrerbietung an den Patron, zB. durch Inschriften oder Statuenehrungen, äußert (Plin. n. h. 34, 17; CIL 6, 1390 = Dessau nr. 920). Sie deutet sich aber auch in der Anrede des Patrons als dominus (Suet. vit. Aug. 53; vit. Tib. 27; Dio Cass. 55, 12, 2: δεσπότης u. ö.) u. rex (Martial. 1, 112, 1: dominus rexque; 2, 68, 2: rex et dominus; vgl. Hor. ep. 1, 7, 37: rexque paterque) an. – Zu den Aufgaben von Individuen, die zur Klientel eines Höherrangigen zählten, gehörte die morgendliche Aufwartung im Haus ihres Patrons (Plin. ep. 3, 12: salutatio matutina; A. Hug, Art. Salutatio: PW 1A, 2 [1920] 2060/72; F. Goldbeck, Salutationes [2010], bes. 59/187), bei der sie in der Toga zu erscheinen hatten (Iuvenal. 3, 126/30), um neben den sportulae (wörtl. ‚Körbchen‘: Geldbeträge oder Speisen), die der Patron bei dieser Gelegenheit an seine Klienten zu verteilen pflegte (ebd. 1, 95f; Petron. sat. 40 u. ö.; A. Hug, Art. Sportula: PW 3A, 2 [1929] 1884/6), juristischen Rat wie überhaupt Empfehlungen für alle möglichen geschäftlichen Belange oder sozialen Verpflichtungen (Cic. de orat. 3, 133), ggf. auch eine Einladung zu einem Gastmahl (Sen. tranqu. an. 6, 8; Iuvenal. 5, 12/8), zu erhalten. Vielfach finden sich in den literarischen Quellen Hinweise dafür, dass diese morgendliche Praxis als mühselig u. bisweilen entwürdigend empfunden wurde (ebd. 3, 126f; 5, 19; Martial. 1, 92; 5, 22; 10, 70. 82; Fronto ad Marc. Caes. 1, 3 [2/5 van den Hout] u. ö.), umso mehr, als viele Klienten mehreren Patronen verpflichtet waren (s. o. Sp. 1116) u. in den Morgenstunden entsprechend viele Pflichtbesuche zu erledigen hatten. Bei der salutatio offenbarte u. bestätigte sich allmorgendlich die soziale Hierarchie (Sen. benef. 6, 34, 2f; Martial. 10, 70. 74; Goldbeck aO. 147/61): Die salutatores (Q. Cic. pet. 9) stellten sich in der Reihenfolge auf, in der der Patron sie einlassen u. zu sich rufen würde (Sen. benef. 6, 34, 1), der mitunter der Hilfe eines Sklaven bedurfte, um seine Besucher angemessen willkommen zu heißen bzw. sich überhaupt an ihre *Namen zu erinnern (E. Bernert, Art. Nomenclator: PW 17, 1 [1936] 817/20). Anzahl u. sozialer Rang der Klienten bezeugten die Bedeutung des Patrons (Tac. dial. 9. 11), wodurch dessen gesellschaftliches Ansehen weiter gesteigert wurde (Saller, Friendship 57). Einige Klienten folgten ihrem Patron im Anschluss an die morgendliche Begrüßung beim täglichen Gang auf das Forum (deductores; Q. Cic. pet. 9; vgl. Liv. 38, 51, 6; Goldbeck aO. 117f). Nicht selten umgaben sich Patrone auch mit einem Gefolge aus Klienten (assectatores; Q. Cic. pet. 9), das sie bei ihren täglichen Geschäften wie auf Reisen begleitete oder sie bei Bewerbungen um ein Amt unterstützte (adsectatio: Cic. Mur. 70; P. Habel, Art. Adsectator: PW 1, 1 [1893] 422; *Geleit) u. dessen Größe u. Zusammensetzung ihren Stand u. ihr Ansehen betonte (Friedlaender, Sittengesch.[10] 1, 224). Für Pompeji ist inschriftlich belegt, dass adsectatores ihren Patronen bei der Wahl zu munizipalen Ämtern halfen (CIL 4, 593. 822. 933 u. ö.). Maßnahmen, die das Adsectatorenwesen einschränken sollten, wie etwa die lex Fabia de numero sectatorum vJ. 66 vC. oder das senatus consultum vJ. 64 vC. (Cic. Mur. 71), erzielten anscheinend keine Erfolge, ebenso wie später ein an die Soldaten gerichtetes Verbot des Kaisers Claudius, Senatoren zur salutatio aufzuwarten (Suet. vit. Claud. 25).

e. Der Kaiser als Patron. (F. Millar, The emperor in the Roman world[2] [London 1992]; Saller, Personal p. 41/78; Forschungsüberblick bei A. Winterling, ‚Staat‘ u. ‚Gesellschaft‘ in der röm. Kaiserzeit: ZiF-Mitteilungen 3 [1998] 1/15 sowie ders., Freundschaft; vgl. E. Hartmann, ‚Euer Purpur hat unsere Togen aus dem Dienst entlassen‘. Zum Wandel des städtischen Klientelwesens im Rom

der frühen Kaiserzeit: Millennium 6 [2009] 1/38.) In den ersten beiden Jhh. kann für einige Kaiser bzw. Angehörige der kaiserl. Familie eine Klientel nachgewiesen werden, die sich besonders aus Angehörigen der plebs urbana rekrutiert zu haben scheint, die vermutlich bereits vor der Thronbesteigung des Kaisers dessen Klienten waren (Saller, Personal p. 68; Krause 9). Der röm. Kaiser bzw. Princeps ist aufgrund seiner gesellschaftlichen u. politischen Stellung der oberste Patron, auf den hin letztlich alle Klientelverhältnisse zulaufen (A. v. Premerstein, Vom Werden u. Wesen des Prinzipats [1937] 113). Saller (Personal p. 41f) zeigt, dass die Termini des spätrepublikanischen Patronatswesens sämtlich auf die neu bestimmte Rolle des einen Princeps übertragen wurden, von dem als oberstem Patron beneficia erwartet wurden. Bei den vom Kaiser vergebenen beneficia handelt es sich besonders häufig um Ämter oder Posten im kaiserl. Haushalt (Plin. paneg. 91; Sen. benef. 1, 11, 5; 2, 9, 1; Suet. vit. Vesp. 14; CIL 6, 2131). Sie beinhalten aber ebenso die Vergabe von Bürgerrechten (Plin. paneg. 37, 3f; ep. 10, 5, 1f. 6, 1f; Sen. benef. 3, 9, 2; CIL 8, 20682 = Dessau nr. 6875), steuerlicher Immunität (Plin. paneg. 39, 3) u. viele weitere Privilegien oder Gefälligkeiten, konnten aber auch monetäre Geschenke oder dingliche Gaben umfassen, zB. Bauten, die der Allgemeinheit zugute kamen (Frontin. aq. 72; Vitr. 1, praef. 3). – Zur Klientel des Kaisers gehörten alle seine Freigelassenen, die Soldaten u. die plebs urbana, wie Angehörige provinzialer Eliten, während die Mitglieder der stadtröm. Aristokratie sich als amici (s. o. Sp. 1113) des Kaisers verstanden u. nach wie vor über eine eigene Klientel verfügten (Winterling, Freundschaft 309/14). Sie dienten neben den Angehörigen der kaiserl. Familie (Saller, Personal p. 58/60; vgl. Krause 11 für die Spätantike) nicht zuletzt als Mittler, die ihrer eigenen Klientel dabei behilflich sein konnten, beneficia des Kaisers zu erlangen (Plin. ep. 10, 26, 3). – Nach Seneca befand sich der Kaiser in einer Position, die es ihm ermöglichte, besonders viele Gefälligkeiten zu erweisen, selbst aber nur selten u. kaum adäquate Geschenke zurückzuerhalten (benef. 5, 4, 2; vgl. Saller, Personal p. 41/3). Insbesondere durch offen zum Ausdruck gebrachte Loyalität konnten die Untertanen ihre Dankbarkeit erweisen (Suet. vit. Vesp. 14; Plin. ep. 10, 51f; vgl. R. Saller, Status and p.: CambrAncHist 11[2] [Cambridge 2000] 842). – Salutationes am kaiserl. Hof fanden täglich statt (Suet. vit. Aug. 60: cotidiana officia; vgl. Plut. garr. 11, 508B; vit. Galb. 8, 4; Plin. ep. 3, 5, 9). Cassius Dio erwähnt als Besonderheit, dass Hadrian manchmal keine Morgenbegrüßungen abhielt (69, 7, 2). Unter den salutatores befanden sich alle Senatoren, die in Rom anwesend waren u. wohl auch Ritter sowie vereinzelt Mitglieder der plebs (Winterling, Aula 122/38), die dem Kaiser als Klienten ihre Aufwartung machten (darunter Männer, Frauen, Jungen u. Mädchen sowie auch verbündete Monarchen, falls sie sich in der Nähe befanden; ebd. 124f). Der durch den Kaiser ausgesprochene Ausschluss von der salutatio bedeutete für den Ausgeschlossenen seinen politischen u. gesellschaftlichen Ruin, weswegen mancher Betroffene den Suizid wählte (Plut. garr. 11, 508AB; selbiges gilt für Senatoren, die die kaiserl. Gunst verloren hatten: Tac. ann. 15, 35. 61/3 u. ö.).

f. Fortbestehen des röm. Patronatswesens in der Spätantike. Obwohl es für das 3. Jh. zu wenige Quellen gibt, um eine systematische Erforschung des Patronats- bzw. Klientelwesens in diesem Zeitraum zu ermöglichen, lassen diese doch zumindest auf deren grundsätzliches Fortbestehen während der Phase des Übergangs von Kaiserzeit zu Spätantike schließen (Krause 6f). So sind für das 3. Jh. verschiedentlich persönliche P.beziehungen belegt (Dio Cass. 76, 5, 3f; Herodian. Hist. 4, 13, 1; 5, 3, 9; Tert. pat. 16, 3; adv. Marc. 2, 22, 3f; Cypr. ad Donat. 3 u. ö.), die auf Seiten des Klienten salutatio u. adsectatio (s. o. Sp. 1119), auf Seiten des Patrons materielle u. juristische Unterstützung, Einladung der Klienten zu Gastmählern u. Ämter-P. enthalten, so dass hierin kein prinzipieller Unterschied zu den ersten beiden nachchristl. Jhh. zu erkennen ist (Krause 8). – Was die Spätantike betrifft, hat Krause in seiner Studie zum Patronat im weström. Reich maßgeblich auf das weitere Fortbestehen traditioneller Patronatsformen hingewiesen (ebd. 6/72): Es wurden dieselben Praktiken gepflegt, die bereits aus Republik u. Kaiserzeit bekannt sind. Für die Klienten bestand nach wie vor die Pflicht zum obsequium (Eus. Gallic. hom. 41, 32 [CCL 101A, 488f]; Paulin. Pell. euch. 437 [SC 209, 88] u. ö.), das sie ihrem Patron für geleistete be-

neficia entgegenbrachten (Petr. Chrys. serm. 142, 113f; 147, 72 [CCL 24B, 868. 912]; vgl. Serv. Verg. Aen. 12, 520 [2, 621 Thilo / Hagen]). – Ähnlich wie bei den kaiserzeitl. Autoren (bes. Martial u. Juvenal) fällt auch die Kritik spätantiker Autoren aus, wenn sie die Willfährigkeit der Klienten einerseits u. andererseits Geiz u. Empathielosigkeit der Patrone sowie die Demütigungen, die sie ihre Klientel erdulden ließen, rügen (Krause 20/8. 67 mit Quellen). Auch die mit dem Empfang der salutatores beauftragten Bediensteten trifft die Kritik spätantiker Autoren (ebd. 21/3): Sie nutzten ihre Position aus, zB. um sich von den Klienten bestechen zu lassen, die hofften, sich auf diese Weise einen schnelleren Zugang zu ihrem Patron erkaufen zu können, ohne dass ihnen dadurch tatsächliche Vorteile garantiert gewesen wären (Aug. en. in Ps. 137, 11 [CCL 40, 1985]; Amm. Marc. 14, 2, 12/4; 28, 4, 10; Cypr. ad Donat. 11f). – *Libanios' Rede Περὶ τῶν προστασιῶν (or. 47 [3, 404/22 Foerster]) kritisiert, vermutlich vorrangig aufgrund eigener Erfahrung des Autors u. seiner Vorbehalte gegen das Militär, das patrocinium durch Militärangehörige, das im ländlichen Raum Syriens einige Kleinbauern zum Schutz vor Steuereintreibern oder Kolonen zum Schutz vor Grundbesitzern genossen. Entgegen der implizierten Botschaft des Libanios unterschied sich dieses patrocinium jedoch nicht von entsprechenden Patronatsformen durch Zivilisten (J.-M. Carrié, P. et propriété militaires au 4ᵉ s.: BullCorrHell 100 [1976] 159/76; Krause 83/7; ebd. 73/83 zur Gesetzgebung, mit der die kaiserl. Verwaltung der damit verbundenen Steuerhinterziehung zu begegnen versuchte). – Für den Patron blieb die Zahl seiner Klienten, die ihm nach außen sichtbar Reichtum u. Ansehen attestierten, noch in der Spätantike ein gewisser Machtfaktor, auch wenn sie anders als während der Republik u. der Kaiserzeit bei Wahlen auch auf munizipaler Ebene keine Rolle mehr spielten (ebd. 25; eine Ausnahme waren Bischofswahlen, an denen die Gemeindemitglieder beteiligt waren; s. u. Sp. 1133). Nicht selten als Nichtstuer (zB. Aug. civ. D. 2, 20) u. Schmeichler (zB. Joh. Chrys. kal. 3 [PG 48, 957]) diffamiert, dienten die Klienten auch in der Spätantike der ostentativen Zurschaustellung von Ansehen u. Reichtum ihres Patrons (Ambr. vid. 28 [PL 16, 256]; Aug. en. in Ps. 26, 2, 16 [CCL 38, 163] u. ö.). Deutlich klingt dies bei Augustinus (civ. D. 2, 20) an: Die Armen folgen den Reichen zur Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse u. frönen dank des ihnen gewährten patrocinium der Untätigkeit, die Reichen aber missbrauchen ihre Klienten zur Befriedigung ihres *Hochmutes (obsequantur divitibus pauperes causa saturitatis atque ut eorum patrociniis quieta inertia perfruantur, divites pauperibus ad clientelas et ad ministerium sui fastus abutantur). Tatsächlich verrichteten die Klienten weiterhin Dienstleistungen für ihren Patron u. waren ihm auch zu materiellen Abgaben verpflichtet, ohne dass diesen seitens des Patrons auch zwingend beneficia vorausgegangen sein mussten (Krause 26f). – Zum Neujahrsfest, nicht mehr anlässlich der Saturnalien wie in früheren Zeiten, tauschten Patrone u. Klienten *Geschenke aus (Liban. descr. 5 [8, 472/7 F.]; Krause 26f; M. Wallraff, Art. Neujahr [Neujahrsfest]: o. Bd. 25, 881/3). Auch gegen diese Praxis polemisieren besonders christliche Autoren: Die Armen verschuldeten sich, um ihren reichen Patronen Geschenke machen zu können, während diese wiederum nur ihre eigenen, reicheren u. mächtigeren Patrone, nicht aber ihre Klienten mit Geschenken bedächten (Max. Taur. serm. 98, 2 [CCL 23, 390f]), mitunter gar die Geschenke, die sie selbst erst von ihren Abhängigen erhalten hätten, an ihre reicheren u. höherrangigen Patrone weitergäben (Aster. Amas. hom. 4 [39/43 Datema]). – Die häufige Gleichsetzung von patroni u. clientes mit divites u. pauperes (Hieron. in Hes. comm. 6, 18, 5/9 [CCL 75, 238]; Drac. Romul. 5, 53/5 u. ö.) deutet darauf hin, dass P.beziehungen noch in der Spätantike nicht zuletzt durch wirtschaftliche Aspekte geprägt waren (vgl. Krause 29f): So gehörte zu den Aufgaben des Patrons neben juristischer Beratung u. Karriereförderung nach wie vor die wirtschaftliche Unterstützung seiner Klienten (Firm. Mat. math. 5, 1, 24. 3, 55; Claud. paneg. Protr. et Ol. 43/5; Hieron. ep. 100, 14 u. ö.), auch wenn die Verteilung von sportulae (s. o. Sp. 1119) nicht mehr täglich, sondern zu bestimmten Anlässen, wie dem o. genannten Neujahrsfest, stattfand (Amm. Marc. 14, 6, 14f). Ebenso konnten die Klienten bisweilen darauf hoffen, zu einem von ihrem Patron ausgerichteten Gastmahl eingeladen zu werden (ebd. 14, 6, 15; Krause 30f). – In der Frühzeit des Christentums stellten wohlhabende Christen ihre Privathäuser für Got-

tesdienste (E. Dassmann / G. Schöllgen, Art. Haus II [Hausgemeinschaft]: o. Bd 13, 897/901; S. de Blaauw, Art. Kultgebäude [Kirchenbau]: o. Bd. 22, 282/6) u. das Feiern der cena dominica (*Mahl V [Kultmahl]) zur Verfügung, die, wie Trad. apost. 28 Botte andeutet, ebenfalls von den wohlhabenden Mitgliedern der Gemeinde bereitgestellt wurde, was als patronale Dienstleistung gedeutet werden kann (Ch. A. Bobertz, The role of patron in the cena dominica of Hippolytus' Apostolic Tradition: JournTheolStud NS 44 [1993] 170/84).

C. Jüdisch. I. Terminologie. In den jüd. Quellen finden sich einzelne Begriffe, die ab der 2. H. des 3. Jh. nC. auf eine gewisse Vertrautheit des antiken Judentums mit dem Phänomen der P. hindeuten: a) Nennenswert ist zunächst das Lehnwort paṭron, das, samt der weiblichen Form paṭronā, erst in den Talmudim u. in den späteren jüd. Auslegungswerken bezeugt ist (S. Krauss, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud, Midrasch u. Targum [1899] 2, 438f; Levy, WbTalMidr 4, 33f). Als paṭron kann sowohl ein Mensch als auch, metaphorisch, Gott bezeichnet werden; b) eine weitere, abwertende Bezeichnung für patron-ähnliche Figuren dürfte die rabbin. Wendung ba'alē zeroa' (,Herren der Gewalt') sein (zur Verwendung dieser Formel u. deren Verbindung mit der P.: Sperber 229/34. 236f): Mit diesem Namen werden Spekulanten bezeichnet, die von der Verarmung der kleinen Landbesitzer profitierten, indem sie diese, gegen das Versprechen von Schutz, zum Verkauf der Grundstücke nötigten (ebd. 232/4); c) mögliche rabbinische Bezeichnung für den Klienten ist die häufig zusammen mit paṭron vorkommende Wendung ben habbaijt (,Sohn des Hauses' [vgl. zB. jBerakot 9, 1, 13a; Dtn. Rabbah 2, 27 zu Dtn. 3, 41 (dt.: Wünsche, BR 3, 2, 35f)]); d) zuletzt ist auf die allgemeineren Begriffe rabbi (,Lehrer') u. talmiḏ (,Schüler') hinzuweisen, denn man kann in der jüd. Lehrer-Schüler-Beziehung eine Form von P. beobachten, wobei der *Lehrer die Rolle des Patrons u. der Schüler die des Klienten annimmt (s. unten).

II. Funktion der Patronage. Die rabbin. Quellen scheinen klare u. plausible Vorstellungen über die Rolle u. Funktion eines Patrons zu haben. So sorgt der paṭron für den allgemeinen Schutz seines Haussohnes: Dies gilt einerseits bei Prozessen bzw. vor dem Richter (jBerakot 9, 1, 13a; Dtn. Rabbah 2, 27 zu Dtn. 3, 41 [dt.: Wünsche, BR 3, 2, 35f]; Tanḥuma zu Ex. 20, 2 [2, 1, 39b Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 1 (Bern 1982) 372]) u. beim Strafvollzug (jBerakot 9, 1, 13a) sowie, andererseits, im Fall von Unruhen (Ex. Rabbah 11, 3 zu Ex. 8, 22 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 89]) u. zum Schutz vor bewaffneten Feinden (jBerakot 9, 1, 13b). Dem paṭron wird ferner politische Macht zugesprochen (j'Abodah Zarah 3, 1, 42c; jBerakot 9, 1, 13b). – Über die Aufgaben der Klienten bzw. die Gegenleistungen, die ihrerseits für den Patron zu erbringen sind, liefern die Quellen keine brauchbaren Informationen: Sie werden ausschließlich bei ihrem, für den Patron als sehr lästig empfundenen, ständigen Bitten dargestellt (ebd. 9, 1, 13b). – Nach C. Hezser (The social structure of the Rabbinic movement in Roman Palestine [Tübingen 1997] 329/495) dreht sich eine weitere, jüdischerseits wohl akzeptierte Form der P. um die Figur des Rabbis: Diese etwas implizitere Art der P. spiegelt sich a) im allgemeinen Verhältnis zwischen dem Rabbi u. seinen Schülern (ebd. bes. 329/46); b) in der Rolle des Rabbis innerhalb seiner Gemeinschaft (354/70); sowie c) in den Beziehungen zwischen den Rabbis u. dem jüd. *Patriarchen wider, zu dessen Klienten auch die Rabbis u. deren Schüler zählen (von der täglichen salutatio des Patriarchen seitens wichtiger Gelehrter berichten jŠabbat 12, 3, 13c sowie jHorajot 3, 9 [8], 48c; Hezser aO. 405. 417/29). Bemerkenswerterweise werden solche Verhältnisse in den Quellen weder explizit mit der P. identifiziert noch mithilfe der P.terminologie zum Ausdruck gebracht, die anscheinend einer ausschließlich negativen Darstellung der P. dient (s. unten).

III. Rezeption. Was die Rezeption u. die Bewertung des sozialen Phänomens der P. betrifft, zeigen die rabbin. Quellen ein ambivalentes Verhältnis. Wird in der Regel von der P. abgeraten, die in ihren üblichen Formen abwertend dargestellt wird (Sperber 235), werden hingegen parallele, traditionelle Macht- u. Schutzbeziehungen, wie die zwischen Rabbi u. Schüler, akzeptiert, gepflegt u. unterstützt (s. oben). Auf eine positivere Auffassung von P. stützt sich ihre punktuelle metaphorische Anwendung, um die wohlwollende u. beschützende Einstellung Gottes gegenüber dem Menschen darzustellen. Die hier skizzierte Ambivalenz unterliegt dem Versuch einer ideologisch u.

theologisch komplexen Auseinandersetzung mit einer wohl verbreiteten, ebenfalls mehrdeutigen Praxis, von deren Vorteilen viele Menschen (sogar die sonst gegenüber der P. eher skeptischen Toragelehrten [jBerakot 9, 1, 13ab]) profitieren konnten, die aber erhebliche Nachteile für die Einzelnen sowie für die Gemeinschaft brachte (zu den sozioökonomischen Umständen, die zur Verbreitung der P. im röm. Palästina führten, sowie zu den möglichen Auswirkungen der P. für den jüd. Landbesitz in Palästina vgl. Sperber 227f. 237/52).

a. Abwertung. In der Regel zeigen die rabbin. Quellen eine missbilligende Einstellung gegenüber der P. Systematisch wird der paṭron als unzuverlässig dargestellt, denn sein Schutz hängt von seiner Willkür ab (jBerakot 9, 1, 13ab): So stehe der paṭron nicht immer für seinen Haussohn ein, zZt. der Not sei er unerreichbar, denn er überlasse ohne weiteres seine Haussöhne ihrem Schicksal. – Gelegentlich führt die Abwertung der P. zur Verfluchung derjenigen, die sich einem menschlichen Patron unterstellen (Tanḥuma zu Lev. 13, 2 [2, 2, 20b Buber; dt.: Bietenhard aO. 2, 62]; Jalqut Šim'oni zu Lev. § 556). – Die seltenen Überlieferungen, die auf eine positive Rolle des Patrons hindeuten, scheinen dringend eine theologische Rechtfertigung dafür zu benötigen: Wenn jemand, der sich auf einen Menschen beruft, errettet wird, so wird derjenige, der sich auf Gott beruft, erst recht errettet (jBerakot 9, 1, 13b).

b. Gott als Patron. Bei der jüd. Abwertung der P. fällt der wiederkehrende Bezug auf ihre ‚menschliche' Natur auf, denn die Rede ist wiederkehrend von patroni ‚aus Fleisch u. Blut'. Dies liefert unmittelbar die begriffliche Voraussetzung für den Vergleich des Patrons aus Fleisch u. Blut mit einem ‚nicht-menschlichen' Patron, Gott. Demnach werden die Eigenschaften des göttlichen Patrons im Gegensatz bzw. ausgehend vom Gegensatz zum menschlichen Patron dargestellt (ausführlich dazu ebd. 9, 1, 13ab): So ist Gott anders als der menschliche paṭron sofort ansprechbar u. zuverlässig, er ist geduldig, er handelt sofort u. lässt seinen Klienten nie im Stich (die Quellen bringen zahlreiche Bsp. aus der israelit. Geschichte), denn sein Einflussbereich ist unbegrenzt (j'Abodah Zarah 3, 1, 42c; jBerakot 9, 1, 13b). In einzelnen Überlieferungen tritt Gott überdies selbst, unabhängig vom Vergleich mit dem menschlichen Patron, als patron auf: Dabei nimmt er seinem Volk gegenüber die Rolle eines Schutzgottes ein (Cant. Rabbah zu Cant. 5, 9 [dt.: Wünsche, BR 2, 1, 138]; Tanḥuma zu Ex. 20, 2 [2, 1, 39b Buber; dt.: Bietenhard aO. 1, 372]): So erfährt *Abraham bei der *Beschneidung, dass Gott sein paṭron ist (Gen. Rabbah 46, 3 zu Gen. 17, 1 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 216]), während Israel u. dessen Feinde sich sicher sind, dass die Israeliten einen paṭron im Himmel haben (Tanḥuma zu Lev. 22, 28 [2, 2, 48a Buber; dt.: Bietenhard aO. 2, 132f]; Lev. Rabbah 27, 11 zu Lev. 22, 29 [dt.: Wünsche, BR 5, 1, 192]).

D. Christlich. Das für das röm. P.system typische quid pro quo, das wesentliche Kriterium der Reziprozität von P.beziehungen, deutet sich im christl. Denken schon im ersten Clemensbrief (38, 2) an, wenn es heißt, der Reiche solle den Armen unterstützen, der Arme aber Gott dafür danken, es dem Reichen ermöglicht zu haben, ihm zu helfen (D. I. Rankin, Class distinction as a way of doing church: VigChr 58 [2004] 306). Die Vorstellung, dass Reiche u. Arme als wechselseitig Gebende aufeinander angewiesen sind, findet sich auch Herm. sim. 2, worin dem Hirten eine von *Hermas beobachtete Weinrebe, die an einer Ulme hinaufwächst, als Beispiel dafür dient, dass die Armen zum Dank für die ihnen von den Reichen gewährten Wohltaten als deren Fürsprecher vor Gott treten können (ebd. 2, 5/7; Rankin aO.). Insbesondere der Gedanke, dass Arme als Fürsprecher vor dem himmlischen letzten Gericht auftauchen, dient christlichen Autoren dazu, die Reichen zur Vergabe von Almosen anzuspornen (zB. Theodrt. ep. P 3 [SC 40, 76]; vgl. Paulin. Nol. ep. 13, 11 [CSEL 29², 92]: patroni animarum nostrarum pauperes). Das christl. Gebot der caritas ergänzte die von der röm. Aristokratie erwartete liberalitas u. steht der christl. Kritik an der Praxis des röm. P.systems gegenüber: Christliche Autoren ermahnten die Reichen dazu, ihr Vermögen für wohltätige Zwecke, Armen- u. *Krankenfürsorge (vgl. *Almosen; *Armenpflege; *Armut) sowie die Förderung christlicher Einrichtungen aufzuwenden, warnten aber vor dem möglichen Missbrauch ihrer Freigebigkeit durch Schmarotzer u. Heuchler (Hieron. ep. 22, 29, 4f; Ambr. Tob. 17 [CSEL 32, 2, 526f] u. ö.), wobei die von den Patronen weiter gepflegte Zurschaustellung ihrer Freigebigkeit auch

im Kontext der von ihnen betriebenen Armenfürsorge abgelehnt wird (Ambr. paenit. 2, 84 [ebd. 73, 197]; Rebenich 67/71). – Einige Beispiele deuten darauf hin, dass Patrone in Glaubensfragen Einfluss auf ihre Klienten nehmen konnten (Krause 25f. 119/26): Im 3. Jh. zwangen nichtchristliche Patrone ihre christl. Klienten (inquilini, coloni, amici) noch dazu, den alten Göttern zu opfern (Cypr. ep. 55, 13, 2), während sich im 5. Jh. die Kritik Salvians gegen patroni (divites u. potentes) in Nordafrika richtet, weil sie an den paganen Kulten festhielten u. die Einwohner der Städte sich ihnen anschlossen (Salv. gub. 8, 14 [SC 220, 518/20]). Ebenfalls im 5. Jh. folgten Klientinnen u. Sklavinnen der christl. Patrizierin Demetrias aus dem alten röm. Geschlecht der Anicier dem Beispiel ihrer Patronin, als diese die *Jungfräulichkeit gelobte (Hieron. ep. 130, 6, 2), wie auch die Diener u. freigelassenen Sklaven der *Paula (ebd. 108, 2, 2. 14, 4) zu den ersten Frauen u. Männern in den von ihr gegründeten Klöstern in *Bethlehem zählten; auch den beiden Melaniae folgten ihre Anhängerinnen jeweils nach (Pallad. hist. Laus. 46. 61 [220/4. 264/8 Bartelink]; Geront. vit. Melan. 22 [196 Laurence; lat. Fassung]).

I. Bischöfe als Patrone. Auch wenn die Rolle des Bischofs sich von der des weltlichen Patrons in einigen Aspekten durchaus unterschied, soll bei den nachfolgenden Überlegungen zur P. im christl. Umfeld die o. Sp. 1110 angeführte Definition von P. berücksichtigt werden. – *Cyprianus v. Karthago entstammte einer vermögenden Familie u. war Angehöriger der kleinen Provinzialelite Nordafrikas, derjenigen sozialen Schicht, von der die einfache Bevölkerung traditionell P. erwartete. So begründeten wohl vor allem sein sozialer Status u. sein Ansehen, das er sich vor seiner Konversion zum Christentum als Patron in der karthagischen Bevölkerung erworben hatte, seine gegen den Widerstand einiger Presbyter durchgesetzte Wahl zum Bischof von Karthago iJ. 248 (Ch. A. Bobertz, Cyprian of Carthage as patron, Diss. New Haven [Ann Arbor 1989] 92/7). Wie Bobertz ebd. 94f zeigt, erklärt auch der Vf. der Vita den raschen Aufstieg Cyprians vom Konvertiten zum Bischof (Pont. vit. Cypr. 3 [XCIII Bastiaensen]) mit dessen Tätigkeit als Patron, die Cyprian auch nach seiner Amtsübernahme erwartungsgemäß fortführte: Ebd. 2 (XCII B.) habe Cyprian durch den Verkauf u. die Verteilung seiner Güter zugleich den Armen gedient u. weltlichem Besitz entsagt. Die Frage, ob Cyprians Briefe 59 u. 64, in denen er sich auf die Synode v. Karthago vJ. 252 bezieht u. andere Bischöfe als seine collegae bezeichnet, darauf schließen lassen, dass auch die Beziehung von Bischöfen untereinander mit P. beschrieben werden kann, verneint G. D. Dunn (Cyprian and his collegae: JournRelHist 27 [2003] 1/13, bes. 11f). Die auch unter bischöflichen collegae zu beobachtenden Hierarchien ergeben sich u. a. aus Anciennität u. Größe der Gemeinde eines Bischofs, die seine auctoritas gegenüber seinen Kollegen definieren, ohne dass sich hieraus ein patronatsähnliches Verhältnis ergibt (ebd. 9/11). Cyprian trat am 30. VIII. 257, begleitet von anderen Klerikern, als Anwalt seiner Gemeinde vor den Statthalter u. übernahm als patronus causae damit eine typische Aufgabe des Patrons (s. o. Sp. 1118; W. Wischmeyer, Der Bischof im Prozess. Cyprian als episcopus, patronus, advocatus u. martyr vor dem Prokonsul: Fructus centesimus, Festschr. G. J. M. Bartelink [Steenbrugge 1989] 363/71). Ob u. inwieweit die nordafrikan. Presbyter unter Cyprian in das kirchl. P.system einbezogen bzw. selbst Klienten des Bischofs u. seiner Kirche waren, diskutiert A. Stewart-Sykes, Ordination rites and p. systems in 3rd-cent. Africa: VigChr 56 (2002) 115/30. Zu Cyprian als Patron s. außerdem Ch. A. Bobertz, P. networks and the study of ancient christianity: StudPatr 24 (1993) 20/7; J. P. Burns, Social context in the controversy between Cyprian and Stephen: ebd. 38/44; ders., The role of social structures in Cyprian's response to the Decian persecution: ebd. 31 (1997) 260/7. – Die gesellschaftliche Funktion des Bischofs als Patron ergab sich aus seinen karitativen Aufgaben u. der mit dem Amt verbundenen Fürsorgepflicht (Almosenvergabe, Fürsorge für Witwen, Waisen u. Gefangene sowie Interventionen in Strafprozessen zugunsten der Angeklagten: Lepelley 18f). Beide haben ihren Ursprung aber auch im religiösen Selbstverständnis der Bischöfe. Als geistige Häupter ihrer Gemeinden gelangten die Bischöfe mit deren Wachstum u. zunehmendem Reichtum zu immer größerem Ansehen u. bis an die Spitze der Gesellschaft (ebd. 18). Aufgrund dessen u., damit einhergehend, ihrer sozialen Beziehungen u. ihrer Einfluss-

möglichkeiten sowie ihres religiösen Prestiges (19) wurde von ihnen erwartet, dass sie bestimmte wohltätige Aufgaben des weltlichen Patrons für ihre Gemeinde selbstverständlich übernahmen. Darauf deutet zB. der gegen *Paulus v. Samosata gerichtete Vorwurf hin, er habe sich als Bischof für seine P.dienste, die wohl in juristischer Beratung u. persönlicher Vermittlung bestanden, von seinen Gemeindemitgliedern bezahlen lassen (Eus. h. e. 7, 30, 7), ein Vorwurf, wie er nicht selten auch gegen säkulare Patrone vorgebracht wurde. – Die mit Konstantin allmählich einsetzende Einbindung der Kirche in den staatl. Kontext u. die zunehmende Institutionalisierung kirchlicher Organisationsformen (E. Herrmann, Ecclesia in re publica, Diss. Mainz [1980], bes. 389f) hatte zu einer verstärkten Übernahme administrativer Aufgaben durch die Bischöfe (bes. richterlicher: *Audientia episcopalis) u. deren Integration ins röm. P.system geführt (Rebenich 63f; zur Diskussion auch patronaler Aufgaben des Bischofsamtes als öffentlichem Amt bei einzelnen Kirchenvätern: L. Cracco Ruggini, ‚Vir sanctus'. Il vescovo e il suo ‚pubblico ufficio sacro' nella città: É. Rebillard / C. Sotinel [Hrsg.], L'évêque dans la cité du 4ᵉ au 5ᵉ s. [Rome 1985] 3/15 sowie zum bischöflichen Patronat bes. Lepelley). In dem Maße, wie das Bischofsamt im Zuge der Christianisierung des Röm. Reiches zunehmend an Attraktivität für Angehörige der Eliten gewann u. gleichzeitig das Interesse christlicher Gemeinden an Bischöfen, die der Oberschicht entstammten, wuchs, näherte sich die gesellschaftliche Funktion des Bischofs derjenigen weltlicher (Stadt-)Patrone an (Lepelley 20/6 mit Quellen u. Bsp.; in bes. Maße ist dieses Phänomen für Gallien [*Gallia] belegt: M. Heinzelmann, Bischofsherrschaft in Gallien [1976] 123/9; Krause). – *Basilius v. Caesarea stammte aus der lokalen Oberschicht seiner kappadokischen Heimatgemeinde u. war daher mit deren Gebräuchen u. Habitus vertraut. Erste Hinweise auf seine Vorstellungen vom Bischofsamt u. den damit verbundenen Aufgaben finden sich in ep. 28 (1, 65/70 Courtonne): Noch bevor ihm selbst das Bischofsamt übertragen wurde, ehrte Basilius darin den verstorbenen Bischof Musonius v. Neocaesarea u. a. als ‚Beschützer (προστάτης; s. o. Sp. 1111) des Volkes' u. ‚Versorger (τροφεύς) der Bedürftigen' (ebd. 28, 2 [1, 68 C.]; B. Treucker, Politische u. sozialgeschichtl. Stud. zu den Basilius-Briefen, Diss. Frankfurt [1961] 29; P. J. Fedwick, The church and the charisma of leadership in Basil of Caesarea [Toronto 1979] 52f). So kann es kaum verwundern, dass auch Basilius in seinem Selbstverständnis als Bischof als Patron seiner Gemeinde (ep. 74 [172/6 C.]), aber auch im Interesse von Einzelpersonen (ebd. 33. 107/9 [1, 76; 2, 8/11 C.] u. ö.), in Erscheinung trat u. sich dazu seines weitreichenden Netzwerkes an Freundschaften in der höheren Beamtenschaft (37. 311 [1, 79f; 3, 186f C.] u. ö.) bedienen konnte, wofür sich reichlich Belege in seinem Briefkorpus finden (ausführlich Treucker aO. 29/63 mit weiteren Quellen; P. Brown, Power and persuasion in Late Antiquity [Madison 1992] 101f). – Synesius v. Cyrene, der ebenfalls einer reichen u. angesehenen Familie entstammte, hatte einige Jahre vor seiner Ordination als Bischof bereitwillig die seiner Herkunft geschuldete Pflicht wahrgenommen, als Wohltäter seiner Heimatstadt zu agieren u. ihre Interessen auch vor dem Kaiser zu vertreten (J. H. W. G. Liebeschuetz, Why did Synesius become bishop of Ptolemais?: Byzant 56 [1986] 180/95; C. Rapp, Holy bishops in Late Antiquity [Berkeley 2005] 156/9): Als Botschafter seiner Provinz *Kyrenaika (Pentapolis) wurde Synesius iJ. 399 nach Kpel geschickt, wo er in dem Prätorianerpräfekten Aurelianus einen ansässigen Mittelsmann u. Patron hatte, mit dessen Hilfe er bei Kaiser Arcadius für seine Provinz einen Steuererlass u. für sich selbst die Befreiung von kurialen Verpflichtungen erwirkte (Synes. or. regn. 3 [5. 87f Lamoureux / Aujoulat]; ep. 31 [2, 34 Garzya / Roques] u. ö.). Nach Cyrene zurückgekehrt, organisierte er die Verteidigung gegen zu Beginn des 5. Jh. wiederholt in die Provinz einfallende Nomadenstämme (Synes. catast. 2, 2 [6, 205/7 L. / A.]; ep. 107f. 122. 125 [ebd. 3, 242. 254f. 257f G. / R.] u. ö.; vgl. Philostorg. h. e. 11, 8). Seine Leistungen als Patron der Provinz gaben den Ausschlag, als er iJ. 410 zum Bischof von Ptolemais gewählt wurde. Seine Befähigung, die mit dem Bischofsamt verbundenen öffentlichen Aufgaben zu bewerkstelligen, hatte er bereits mehrfach unter Beweis gestellt. Dieser wurde von seiner Gemeinde ein höherer Wert beigemessen als seiner tatsächlichen Religiosität u. seinem persönlichen Lebenswandel (Rapp aO. 159f). Auch als Bischof

übernahm Synesius die Aufgaben eines weltlichen Patrons, indem er weiter Maßnahmen zur Verteidigung der Provinz gegen die Nomadenstämme betrieb (Synes. catast. 2 [6, 204/12 L. / A.]; Liebeschuetz aO. 191/3) u., wenn auch zunächst erfolglos, erneut seine Kontakte am Kaiserhof von Kpel zu mobilisieren versuchte (ep. 79 [3, 201/6 G. / R.]; Liebeschuetz aO. 188/90; F. Millar, A Greek Roman empire. Power and belief under Theodosius II [408/50] [Berkeley 2006] 215f), um gegen den Präfekten Andronicus (ProsLatRomEmp 2, 89f) zu intervenieren. Andronicus ließ u. a. Steuern mit Gewalt eintreiben u. missachtete das kirchl. Asylrecht. Schließlich griff Synesius zu einem exklusiv bischöflichen Machtmittel u. exkommunizierte Andronicus (ep. 42. 72 [2, 54/7; 3, 191/3 G. / R.]). – Praktische Ausübung von P. u. die diesem Zweck unterworfenen kommunikativen Strategien lassen sich anhand der Briefe Theodorets v. Cyrus nachvollziehen (A. M. Schor, P. performance and social strategy in the letters of Theodoret, bishop of Cyrrhus: Journ. of Late Antiquity 2 [2009] 274/99): Theodoret verfasste als Advokat u. Vermittler unzählige Briefe im Interesse seiner Klienten (zB. ep. P 20 [SC 40, 92]), um seine Adressaten zu Wohltätigkeiten u. P.diensten zu bewegen. Um zB. die Steuerlast seiner Heimatgemeinde Cyrus zu verringern, suchte Theodoret iJ. 445 bei einem weiten Personenkreis nach Unterstützung (Schor aO. 288/90; ep. S 42/7 [SC 98, 106/24]) u. wandte sich u. a. an den zuständigen Beamten (ebd. S 42 [106/12]) sowie an die Schwester des oström. Kaisers, Pulcheria (*Kaiserin), damit sie sich seiner Sache annähmen (S 43 [112/4]). Auch wenn der genaue Ausgang seiner Bemühungen in der Regel ungeklärt ist, deutet doch die große Anzahl seiner Schreiben im Interesse seiner Klienten darauf hin, dass er einige Erfolge verbuchen konnte (Schor aO. 294). Seine Rolle als Vermittler u. Anwalt der Bedürftigen begründet Theodoret mit seiner Rolle als Bischof (ep. P 18 [SC 40, 89f]). – Die Bedeutung der christl. Klientel kam nicht zuletzt bei den Bischofswahlen zum Tragen (G. E. M. De Ste. Croix, Suffragium. From vote to p.: British Journ. of Sociology 5 [1954] 35/7), die unter aktiver Beteiligung der Stadtbevölkerung mit teils blutigen Auseinandersetzungen durchgeführt wurden u. die an die Magistratswahlen der Republik erinnern (Rebenich 64), wie es sich beispielhaft bei den beiden röm. Konkurrenten Damasus u. Ursinus im Streit um die Nachfolge des Liberius ablesen lässt (Amm. Marc. 27, 3, 11/5; A. Lippold, Ursinus u. Damasus: Historia 14 [1965] 105/28; L. Cracco Ruggini, Spazi urbani clientelari e caritativi: La Rome impériale. Démographie et logistique. Actes de la table ronde [Rome, 25. III. 1994] = CollÉcFrançRome 230 [Rome 1997] 157/91; S. Diefenbach, Röm. Erinnerungsräume [2007] 224/42). Wie die weltlichen Patrone, die zur säkularen Elite des Imperiums gehörten, zogen auch höherrangige Kleriker Klienten an, die sich Schutz u. Unterstützung von ihnen erhofften (Aug. conf. 6, 3, 3f). Umgekehrt hatten Bischöfe u. andere Kleriker häufig einflussreiche Laien als Patrone (Hieron. ep. 40, 2, 2; darunter nicht wenige der röm. nobiles feminae: ebd. 22, 16, 3), die auch innerhalb der Kirche Ämter-P. ausübten: Als besonders problematisch wurde der Einfluss der hispan. Aristokratin Lucilla (Optat. Mil. 1, 18, 3 [SC 412, 210]: potens et factiosa femina) auf die Bischofswahlen in Karthago betrachtet, bei denen sie nicht zuletzt durch Einsatz finanzieller Mittel ihren Kandidaten Maiorinus gegen den bereits gewählten Caecilian durchsetzte (ebd. 1, 16/9 [208/14]; Aug. c. Cresc. 3, 33 [CSEL 52, 441]; unit. eccl. 25, 73 [ebd. 319f] u. ö.) u. auch darüber hinaus die Donatisten finanziell unterstützt haben soll (Hieron. ep. 133, 4, 3). Wiederholt fassten Konzilien daher Beschlüsse, die die Praxis der saecularia patrocinia im kirchl. Umfeld unterbinden sollten (zB. Collectio canonica Arelatensis [sog. Conc. Arelatense secundum] cn. 31 [30] [CCL 148, 120]; Conc. Agath. vJ. 506 cn. 8 [ebd. 196]; Conc. Clarem. vJ. 535 cn. 4 [ebd. 148A, 106] u. ö.; vgl. Rebenich 61f mit Anm. 5). Zugleich deutet die säkulare Gesetzgebung an, dass viele Kleriker sub praetextu religionis den religiösen Eifer u. die Freigebigkeit besonders ihrer weiblichen patronae ausnutzten (Cod. Theod. 16, 2, 20 vJ. 370; Rebenich 64/6).

II. Heilige als Patrone. a. Osten. Mit der besonderen Rolle heiliger Männer in Syrien u. Palästina in der Spätantike hat sich namentlich Brown (80/101) beschäftigt. Da es sich bei den alten Patronatsformen oft nur noch um Lippenbekenntnisse gehandelt habe, wirkten diese Holy Men, so Brown, identitäts- u. gemeinschaftsstiftend, indem sie die Aufgaben der alten, weltlichen Pa-

trone übernahmen: Die häufig der Oberschicht entstammenden Asketen übernahmen Mittlerfunktionen in den Dörfern der östl. Provinzen, etwa um Steuererleichterungen zu erwirken (zB. Abraham: Theodrt. hist. rel. 17, 3 [SC 257, 36/8]). Besonders aber traten sie als Wundertätige auf u. demonstrierten so ihre auf außerweltlichen Ressourcen basierende Macht (Brown, bes. 87/95 mit Bsp. u. Quellen). – Theodor v. Sykeon, illegitimer Sohn einer Gastwirtin u. eines fahrenden Zirkuskünstlers, hatte laut seinem Biographen schon in frühester Jugend mit der Askese begonnen (Georg. Syc. vit. Theod. 6 [SubsHag 48, 1, 5f]) u. war noch vor Vollendung seines 14. Lebensjahres in Galatien als Wundertäter in Erscheinung getreten (ebd. 14 [12f]), was ihm zunehmend überregionales Ansehen auch bei kirchlichen Würdenträgern einbrachte (Rapp aO. 160/4). Im Alter von 18 Jahren wurde Theodor zum Presbyter geweiht (Georg. Syc. vit. Theod. 16 [SubsHag 48, 1, 14]). Bereits als 14-Jähriger hatte er sich in eine Kapelle zu Ehren des Märtyrers Georg zurückgezogen, die später, um die stetig wachsende Zahl seiner Anhänger aufzunehmen, um einen Klosterkomplex erweitert wurde (ebd. 40 [36]). Schließlich wurde er gegen seinen Willen auf Bitten von Klerus u. einflussreichen Einwohnern zum Bischof seiner Gemeinde Anastasioupolis gewählt (58 [49f]). Als Theodor sich nach elf Jahren aus dem Amt zurückziehen wollte, befahl der Patriarch von Kpel, dass Theodor nach Anordnung des Kaisers Mauricius auch nach seinem Rückzug seine bischöfliche Würde behalten solle (79 [66f]). Auf Einladung desselben Kaisers nach Kpel erwirkte Theodor Privilegien für sein Kloster u. tat sich nach seiner Rückkehr als Patron der Region hervor, indem er weitere Wunder vollbrachte, aber auch zwischen Dorfbewohnern u. Provinzstatthaltern vermittelte (115f [91/3]; vgl. 147 [115/7] u. ö.). Einen Mittelsmann am Kaiserhof hatte er in Domnitziolus, einem Neffen des Kaisers Phokas, der, nachdem Theodor ihm Unversehrtheit bei einem Feldzug iJ. 604/05 prophezeit hatte, das Kloster Theodors reich beschenkte (120 [96f]). Nach dem Sturz des Phokas intervenierte Theodor beim neuen Kaiser Heraclius, um das Leben des Domnitziolus zu retten (152 [121f]).

b. Westen. Die Übertragung des Patronusbegriffs auf christliche Märtyrer etablierte sich seit Ende des 4. Jh. u. zeugt vom Glauben der Christen an deren Schutzfunktion (patrocinium; vgl. J. Martin, Die Macht der Heiligen: ders. / B. Quint [Hrsg.], Christentum u. antike Gesellschaft [1990] 449), der vielfach Ausdruck in den christl. Quellen findet (Prud. perist. 1, 12 [CCL 126, 251]; ICUR 4106 u. ö.; vgl. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche [1904] 128 mit Anm. 1; De Ste. Croix aO. 46f). Damit korrespondiert die Vorstellung, dass die sterblichen Überreste christlicher Märtyrer (*Martyrium II) das Heil der Stadt, in der sie bestattet sind, garantieren (Prudent. perist. 4, 1/8 [CCL 126, 286] auf die 18 Märtyrer von Saragossa: bis novum noster populus ... martyrum servat cinceres ... plena magnorum domus non timet mundi fragilis ruinam). – Bereits 396 hatte Ambrosius anlässlich der Translation der von ihm aufgefundenden Reliquien von Gervasius u. Protasius in ähnlicher Weise gepredigt u. die beiden Märtyrer als patroni bezeichnet (ep. 77 [22], 11 [CSEL 82, 3, 133]: patronos habebamus et nesciebamus), mit denen die Stadt Mailand Fürsprecher u. Garanten des himmlischen patrocinium gewonnen habe (ebd. 77 [22], 10 [132]: nullam de talibus invidiam timeo quorum quo maiora eo tutiora patrocinia sunt; vgl. E. Dassmann, Ambrosius u. die Märtyrer: JbAC 18 [1975] 58/61; Martin aO. 448f; Rebenich 74f). Es handelt sich hierbei um das wohl früheste Zeugnis der Gleichsetzung von Märtyrern mit Patronen (vgl. Lucius aO.). Ein vergleichbarer Gedanke findet sich bei Ambrosius auch an anderer Stelle (in Lc. 10, 12 [CCL 14, 349]: mortuis regibus in perpetuum martyres regnum caelestis gratiae honore succedunt et illi [scil. reges] fiunt supplices, hi [scil. martyres] patroni), wonach die Märtyrer im Himmel an die Stelle der irdischen Patrone rücken, die zu Bittstellern der Märtyrer als himmlische Patrone werden. – Auch ohne ausdrückliche Gleichsetzung lässt sich die Verwendung der Terminologie aus dem Umfeld des röm. Patronatswesens in Bezug auf Märtyrer belegen: vincuntur, per quotidiana martyris beneficia, alumnae urbis obsequia (Euseb. Gallic. hom. 56, 7 [CCL 101A, 653]): Hier wird der Märtyrer zum Patron der Stadt, in der er sein Martyrium erlitten hat (vgl. Krause 20_{98}). – Als himmlische Fürsprecher können Märtyrer auch dem persönlichen Seelenheil dienen (Prud. perist. 2, 579f [CCL 126, 277]: per pa-

tronos martyras potest medellam consequi). So verehrte zB. *Paulinus v. Nola den Märtyrer Felix als seinen persönlichen aeternus u. perennis patronus im Himmel (carm. 21, 185. 344/6; 23, 214 [CSEL 30^2, 164. 169. 202] u. ö.), an den er sich, selbst Patron seiner Gemeinde, mit der Bitte um Schutz für diese wendet u. so die Rolle des Vermittlers übernimmt, wie aus einer Vielzahl seiner carmina hervorgeht (ebd. 13, 26f; 14, 104/7; 18, 110/2 [45. 49. 102] u. ö.).

III. Gott als Patron. Da mit dem Begriff des Patrons in der röm. Antike allgemein eine Schutzfunktion verbunden u. der ideale Patron als *Euergetes angesehen wurde, ist der Vergleich des christl. Gottes mit einem Patron naheliegend, wird aber nur selten eingehender behandelt: PsPacian. sim. carn. 126, 16 (PL Suppl. 1, 541), wurde die Fleischwerdung wegen des Sündenfalls zur Notwendigkeit, da die Menschheit zur Wiedererlangung ihrer Unschuld eines Patrons bedurfte. Act. Achat. 5, 3 (60 Krüger / Ruhbach) agiert Gott als Retter wie ein bonus patronus. Noch weniger spezifisch ist die Gleichsetzung in Aug. serm. 104, 2 (PL 38, 617): ipsum dominum ... patronum habemus (ebd. 130, 5 [38, 728]). Der in Ambr. Iac. 1, 3, 12 (CSEL 32, 2, 12f) Angesprochene ist Gott wie einem Patron obsequium schuldig.

IV. Ikonographie. In der Beschreibung des (nicht erhaltenen) Apsisbildes der Sergiuskirche in *Gaza bezeichnet Chorikios (vor 536) den hl. Sergius als προστάτης des Kaisers, der diesem seine Rechte auf die Schulter lege. Dadurch werde offenbar, dass er ihn der im Zentrum des Bildfeldes thronenden Gottesmutter mit Kind empfehle (laud. Marcian. 1, 31 [10 Foerster / Richtsteig]). Mehrere erhaltene Apsisbilder des 6. Jh. zeigen vergleichbare Szenen, in denen Heilige oder Engel als Patrone im weitesten Sinne den Stifterbischof der Kirche u. auch andere Heilige beim thronenden Christus oder der Gottesmutter einführen, zB. in S. Vitale, Ravenna, oder der Basilica Eufrasiana, Porec (R. Wisskirchen, Christus - Apostelfürsten - Heilige - Stifter: Chartulae, Festschr. W. Speyer = JbAC ErgBd. 28 [1998] 295/310).

P. Brown, The rise and function of the Holy Men in Late Antiquity: JournRomStud 61 (1971) 80/101. – M. Gelzer, Die Nobilität der röm. Republik[2] (1983). – J.-U. Krause, Spätantike Patronatsformen im Westen des Röm. Reiches = Vestigia 38 (1987). – C. Lepelley, Le patronat épiscopal aux 4e et 5e s. Continuités et ruptures avec le patronat classique: Rebillard / Sotinel aO. (o. Sp. 1131) 17/33. – A. v. Premerstein, Art. Clientes: PW 4, 1 (1900) 23/55. – S. Rebenich, Viri nobiles, viri deserti, viri locupletes. Von der heidn. zur christl. P. im 4. Jh.: Christen u. Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit u. Gegenwart. Beginn u. Ende des Konstantinischen Zeitalters, Festschr. A. M. Ritter = Texts and stud. in the hist. of theology 6 (Cambridge 2001) 61/80. – R. P. Saller, P. and friendship in early imperial Rome. Drawing the distinction: Wallace-Hadrill (Hrsg.) 49/62; Personal p. under the early empire (Cambridge 1982). – D. Sperber, P. in amoraic Palestine (c. 220/400). Causes and effects: JournEconSocHistOr 14 (1971) 227/52. – A. Wallace-Hadrill, P. in Roman society. From republic to empire: ders. (Hrsg.) 63/87. – A. Wallace-Hadrill (Hrsg.), P. in ancient society = Leicester-Nottingham stud. in ancient society 1 (London 1989). – A. Winterling, Aula Caesaris. Stud. zur Institutionalisierung des röm. Kaiserhofes in der Zeit von Augustus bis Commodus (31 vC./192 nC.) (1999); Freundschaft u. Klientel im kaiserzeitl. Rom: Historia 57 (2008) 298/316.

Anja Busch / John Nicols (A/B) / Francesco Zanella (C) / Anja Busch (D).

Paula.

I. Biographie. a. Abstammung. P. wurde in Rom am 5. V. 347 geboren, zugehörig der röm. Senatsaristokratie / gens Maecia (ProsLatRomEmp 1, 674f); ihr Vater Rogatus (ebd. 1, 767) führte seine teils fiktive Abstammung auf Agamemnon zurück, ihre Mutter Blesilla (1, 162) die ihrige auf die Scipionen u. Gracchen (Hieron. ep. 108, 1. 33). Beide Eltern waren Christen, fühlten sich zugleich aber der röm. Pietas verpflichtet.

b. Erziehung. P. hatte eine umfangreiche häusliche Erziehung u. Bildung genossen (M. Gärtner, Die Familienerziehung in der Alten Kirche [1985] passim; Ch. Krumeich, Art.

Spätantike: J. Christes / R. Klein / Ch. Lüth [Hrsg.], Hdb. der Erziehung u. Bildung in der Antike [2006] 111/23); aus den Briefen des *Hieronymus (zB. ep. 108 passim) geht hervor, dass sie seine Anspielungen auf die griech. u. lat. Klassiker, alle Bibelzitate u. Bezugnahmen auf die Kirchenväter problemlos verstand.

c. Ehe u. Mutterschaft. P. heiratete mit etwa 17 Jahren den heidn. Aristokraten Iulius Toxotius (ProsLatRomEmp 1, 921), gens Iulii, der in *Aeneas seinen Stammvater sah (vgl. Ch. Mühlenkamp, Art. Mischehe: o. Bd. 24, 855/9). Aus der Ehe gingen fünf Kinder hervor: die vier Töchter Blesilla (etwa 365/84; ProsLatRomEmp 1, 162), Paulina (366/etwa 396; ebd. 1, 675), Iulia Eustochium (367/419; 1, 312) u. Rufina (um 368/86; 1, 773), die christlich getauft wurden, sowie der Sohn Iulius Toxotius (geb. um 377; 1, 921), der wie sein Vater Heide blieb. Eustochium führte seit ihrem 14. Lebensjahr ein Leben als asketische virgo u. blieb ihrer Mutter zeitlebens aufs engste verbunden (Krumeich, Hieronymus 247/50; F. Caraffa, Eustochio: BiblSanct 5 [1964] 302/4); die anderen drei Töchter verheiratete P. Ihr Sohn ehelichte die christl. Laeta (ProsLatRomEmp 1, 492), Tochter des heidn. Pontifex P. C. C. Albinus (ebd. 1, 34f); er ließ sich vor der Geburt der Tochter Paula Iun. (1, 675), seines einzigen Kindes, widerstrebend taufen u. weihte seine Tochter Gott (Hieron. ep. 107, 1).

d. Hinwendung zur Askese. Nach der Geburt des Sohnes, der die Fortführung der gens sicherte, verschrieb sich P. der ehelichen Enthaltsamkeit (Hieron. ep. 108, 4). Nach dem plötzlichen Tod ihres Gatten iJ. 381 u. einer durch unermessliche Trauer ausgelösten lebensgefährlichen Erkrankung (ebd. 108, 5) sorgte P. für die Aufteilung ihres Landbesitzes u. großer Teile ihres Vermögens an Familienangehörige u. wandte sich dem Dienst Gottes u. der *Askese zu (servitus Domini: ebd.). Sie gründete zusammen mit ihren Töchtern Paulina u. Iulia Eustochium, anderen clarissimae u. ihren Sklavinnen eine Gemeinschaft (domestica ecclesia / reliquus castitatis chorus: 30, 14), die sich karitativ betätigte. Spiritus rector dieses Kreises wurde ab 382 Hieronymus, der als Verfechter einer asketisch-monastischen Lebensweise für christliche feminae clarissimae auftrat (108, 1, 1; vgl. Aug. ep. 150; Paulin. Nol. ep. 29, 6 [CSEL 29², 251f]; G. G. Stroumsa, Das Ende des Opferkults [2011] 152/72). P. wurde zu seiner Vertrauten (Hieron. ep. 45, 2). Der Tod von P.s ältester, kaum zwanzigjähriger Tochter Blesilla iJ. 384 (ProsLatRomEmp 1, 162), bei deren pompa funebris (*Geleit) P. zusammenbrach, bedeutete für sie eine weitere schwere Krise. Blesilla war nach sieben Monaten Ehe kinderlos Witwe geworden (Hieron. ep. 22, 15) u. genoss das leichtsinnige Leben einer reichen Römerin; nach schwerer Krankheit (ebd. 38, 2) u. unter dem Einfluss des Hieronymus entschloss sie sich in imitatio ihrer Mutter zu einem Leben als univira (H. Funke, Univira: JbAC 8/9 [1965/66] 183/8; B. Kötting, ‚Univira' in Inschriften: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [1973] 195/206; J. Straub, Calpurnia univiria: ders. [Hrsg.], BonnHistAugColloqu 1966/67 [1968] 101/18; Krumeich, Hieronymus 251/7) u. als Asketin, bis sie drei Monate später an überstrengem Fasten starb.

e. Pilgerfahrt ins Hl. Land. Anf. dJ. 385 trat P. zusammen mit Eustochium u. dem aus Rom vertriebenen Hieronymus die schon länger geplante Reise ins Hl. Land (*Land [heiliges]) an; die beiden jüngsten Kinder ließ sie in der Obhut ihrer röm. Familie zurück (Hieron. ep. 108, 6; S. Rebenich, Hieronymus u. sein Kreis [1992] 164). Sie u. Eustochium schifften sich mit ihrem Gefolge von Ostia nach Zypern u. Antiochia (*Antiochia am Orontes) ein, wo sie mit der Reisegesellschaft des Hieronymus zusammentrafen (Hieron. adv. Rufin. 3, 22 [CCL 79, 93f]; ep. 108, 6f). Unter Führung des Bischofs Paulinus v. Ant. verließen sie Syrien u. erreichten *Jerusalem, wo ein Freund von P.s Familie proconsul war u. für sie u. ihre Begleitung im Praetorium eine Unterkunft herrichten ließ; P. jedoch zog eine humilis cellula vor (ebd. 108, 9). Die weitreichenden Verbindungen u. die ökonomischen Ressourcen P.s (u. a. ausgedehnte Ländereien in *Italia, in Epirus u. die ganze Stadt Nicopolis im Illyricum; Hieron. in Tit. comm. praef. [PL 26², 590]) sicherten die Finanzierung aller Reisen, peregrinationes u. die in *Bethlehem in der Nähe der Geburtskirche geplante Errichtung einer weiträumigen Klosteranlage (s. unten). – P. besuchte zunächst (Frühjahr 386) von Jerusalem aus die hl. Stätten des Christentums in Palästina u. von dort aus *Aegypten, das Ursprungsland des *Mönchtums.

f. Paula als Klostervorsteherin. Innerhalb von drei Jahren wurden in Bethlehem zwei Frauen- u. ein Männerkloster sowie eine Pilgerherberge errichtet. In den Frauenklöstern, denen P. vorstand, u. zwar so, dass der Wille der Äbtissin eine besondere Klosterregel ersetzte, teilten die Nonnen (Adelige, Mädchen einfacher Herkunft, freigelassene Sklavinnen sowie Jungfrauen u. Witwen) Arbeit, Essen, Gebet u. Unterricht ohne erkennbare Standesunterschiede (Hieron. ep. 108, 14. 20; Krumeich, P. 114/8; S. Rubenson, Art. Mönchtum I: o. Bd. 24, 1049f; P. Grossmann, Art. Mönchtum II: ebd. 1088; W. Speyer, Art. Gründer: ebd. 12, 1155f). Für die Stundengebete zu sechs festgesetzten Zeiten stand eine Kapelle im Kloster zur Verfügung, für die Gottesdienste die Geburtskirche (zum Klosterleben ausführlich A. de Vogüé, Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité 1, 5 [Paris 1998] 15/54). Lektüre wurde zum festen Bestandteil des monastischen Lebens. Die *Bibliothek enthielt wichtige heidnische (bes. die Werke Ciceros) u. christliche Schriften, es gab eine Schreib- u. Kopierstube (Rufin. apol. adv. Hieron. 2, 11. 15 [CCL 20, 91f. 94f]). – Dem Männerkloster stand Hieronymus vor; bei seiner Bibelübersetzung aus dem Hebräischen ins Lat. wurde er von P. u. Eustochium unterstützt (Hieron. praef. Vulg. Esth. [1, 712 Weber]; H. Marti, Übersetzer der Augustin-Zeit [1974] 49). Mit der Frage: Cuius enim gentis homines ad sancta loca non veniunt? weist Hieronymus auf die länderübergreifende Bedeutung der Klöster hin (ep. 108, 3). – In die origenistischen Streitigkeiten, in deren Verlauf P. zeitweise der Zugang zur Geburtsgrotte verwehrt wurde (Hieron. c. Joh. Hieros. 42 [PL 23, 411]), griff sie vermittelnd ein. Sie nutzte ihre politischen Kontakte zum Kaiserhof u. ihre Autorität (ebd. 39 [408f]), um Kirchenbann u. *Exkommunikation von sich u. den übrigen Klosterbewohnern abzuwenden. Außer den Origenisten bemühten sich rigoristische Fundamentalisten u. Häretiker wie Montanisten (*Montanismus) u. Pelagianer (*Pelagius) um die einflussreiche, kirchenpolitisch erfahrene P. (Hieron. ep. 41; E. Dassmann, Kirchengesch. 2, 1 [1996] 118/21; K. S. Frank, Lehrbuch der Gesch. der Alten Kirche[3] [2002] 265/7). – Im J. 395 wurde das Kloster von Hunnen überfallen; P. orderte Schiffe an die Küste, um evtl. mit der gesamten Klostergemeinschaft nach Rom zu fliehen, doch konnten alle nach kurzer Zeit nach Bethlehem zurückkehren. Der Unterhalt des Klosters u. die vielen karitativen Tätigkeiten zehrten das Vermögen P.s allmählich auf u. man war auf die reichen patroni im Osten u. Westen des Imperiums angewiesen (Nebridius u. Salvina: ProsLatRomEmp 1, 620. 799; vgl. Hieron. ep. 79; *Patronage). – Ende 403 erkrankte P. schwer u. starb, umgeben von Bischöfen, Priestern, Diakonen, Jungfrauen, Mönchen, Hieronymus u. Eustochium, am 26. I. 404 im Alter von 56 Jahren, 8 Monaten u. 21 Tagen. Begraben wurde sie am 28. I. 404 nach einer eindrucksvollen öffentlichen pompa funebris in der Geburtskirche, in media ecclesia speluncae salvatoris (ebd. 108, 29). – Iulia Eustochium, die mit etwa 14 Jahren in den ordo virginum aufgenommen worden war, übernahm die Aufgaben der Mutter u. die Leitung des schuldenbeladenen Konventes. ‚Secura esto, Eustochium; magna hereditate ditata es' (108, 31) sprach Hieronymus sie an; er widmete ihr iJ. 384 seine berühmte, literarisch anspruchsvolle, unterhaltsame Anleitung zum jungfräulichen Leben (108, 22) u. übersetzte für sie die Klosterregel des Pachomius (Krumeich, P. 64_{148}). Papst Bonifatius I galt als ihr röm. Vertrauter u. Beistand (B. Feichtinger, Apostolae Apostolorum. Frauenaskese als Befreiung u. Zwang bei Hieronymus [1995] 212). – Nach dem Fall Roms iJ. 410 wurden viele Flüchtlinge ins Kloster aufgenommen. Kälte u. Hungersnöte machten den Klosterangehörigen zu schaffen (Hieron. ep. 114, 1), u. *Augustinus (gest. Pelag. 66 [CSEL 44, 358f]) berichtet von Überfällen durch Beduinen u. Mönche des Pelagius. Eustochium starb 419 u. wurde in einer Grotte unter der Geburtskirche, nahe ihrer Mutter, begraben. – Paula Iun., seit dJ. 416 im Kloster, setzte das Werk ihrer Großmutter P. fort u. wurde von Hieronymus des Öfteren gemahnt, Askese u. Bußübungen nicht übermäßig zu praktizieren (ep. 108, 21). Hieronymus wurde von ihr bis zu seinem Tod iJ. 420 gepflegt; kurz zuvor hatte er Augustinus gebeten, Paula Iun. in seine Obhut zu nehmen (ebd. 143, 2).

II. Paula im Umgang mit Nichtchristen. Als Angehörige der röm. Senatsaristokratie stellte P. die traditionelle Ahnenverehrung nie in Frage, die übernommenen heidn. Tugenden wurden durch christliche u. asketi-

sche ergänzt u. überhöht, dem heidn. wurde das christl. *Exemplum beigestellt, das der gens nicht nur zeitlichen, sondern ewigen Ruhm garantieren sollte (Rebenich aO. 154/80). – P. erzog ihre Töchter christlich, ließ sie aber zusätzlich in klassischer Literatur unterrichten. Sie wahrte Toleranz beim Versuch ihres Verwandten Iulius Festus Hymetius, proconsul Africae (366/68; ProsLatRomEmp 1, 447) u. seiner Frau Praetextata (ebd. 1, 721), einer Verwandten des Vettius Agorius Praetextatus (1, 722/4), der in Rom den Widerstand gegen die Christen organisiert hatte, Blesilla vom Gelübde heiliger Witwenschaft u. Askese (Hieron. ep. 38, 3) sowie Eustochium vom praepositum der Virginität abzubringen (ebd. 107, 5). Sie war stolz auf ihren Verwandten, den Stadtpräfekten Gracchus (376/77), der die Grotte des *Mithras zerstören ließ (ebd. 107, 2), u. auf ihren Schwiegersohn Pammachius (ProsLatRomEmp 1, 663), Ehemann ihrer Tochter Paulina, proconsul (Pallad. hist. Laus. 62 [268 Bartelink]) u. Senator, der nach seiner Bekehrung zum Christentum Spott u. massiver Ablehnung seiner Standesgenossen ausgesetzt war (Hieron. ep. 66, 6). Die Kenntnis der paganen Literatur begründete sie mit Hieronymus (in Eph. comm. praef. [PL 26^2, 469B]): Auch ein Christ mag bei den Heiden Vieles finden, das er zur Verteidigung seines eigenen Glaubens verwenden kann (Hieron. ep. 21, 13; Krumeich, Hieronymus 89 mit Anm. 106). Sie bestand Disputationen mit Origenisten u. hatte den Mut, Häretiker öffentlich zu Feinden der Christen zu erklären (Hieron. ep. 108, 25).

III. Paula im Urteil der Nichtchristen. Das asketische Leben christlicher Mönche u. damit auch dasjenige P.s beinhaltete die Abkehr von der traditionellen röm. Lebensweise, die der Familie u. der Wahrung des Familienbesitzes einen besonderen Stellenwert zuerkannte. In diesem Sinne konnte *Paulinus v. Nola (carm. 10, 83. 133f. 150. 275 [CSEL 30^2, 27. 30f. 36]) seine Hinwendung zur Askese als conversio bezeichnen (J. T. Lienhard, Paulinus of Nola and early Western monasticism [1977] 37 mit Anm. 19) u. aus dieser Perspektive stand P.s karitatives Engagement, das sogar zum Verlust des Familienvermögens u. des Grundbesitzes (*Grundbesitz II [ethisch]) führte, im absoluten Gegensatz zum Verhalten einer röm. clarissima femina. Auch P.s einziger Sohn, der bis zur Geburt von P.s Enkelin Heide blieb, schätzte lange Zeit keineswegs den Einfluss des Hieronymus auf seine Familie (Hieron. ep. 107, 1); Hieronymus galt als einer ‚vom verabscheuungswürdigen Geschlecht der Mönche' (ebd. 39, 6). Insbesondere der Tod Blesillas brachte P. u. auch Hieronymus heftige Kritik von der röm. plebs u. der heidn. Verwandtschaft ein: Man vermutete, die junge Frau sei ein unschuldiges Opfer der asketischen Bewegung geworden (ebd.; B. Feichtinger, Konsolationstopik u. ‚Sitz im Leben': JbAC 38 [1995] 75/90 mit Hinweis auf die erkennbar manipulativen Tendenzen des Hieronymus, P. für sich u. die Askesebewegung zu gewinnen).

IV. Paula im Urteil der Christen. a. Zu Lebzeiten Paulas. Die Christen im Umkreis P.s anerkannten, dass sie Sklaven freiließ (Hieron. ep. 108, 2) u. ihre Fürsorge allen Armen u. Kranken zuwandte (ebd. 108, 5), allein nach dem Maßstab der necessitas (108, 16). Missbilligt wurden der durch überstrenges Fasten verursachte Tod der Blesilla, P.s öffentliche, unermessliche Trauer beim Leichenbegängnis von Ehemann u. Tochter sowie ihre Entscheidung, die beiden jüngeren Kinder in Rom zurückzulassen (was Hieronymus von P. als monacha christiana verlangte; 39, 3). – Für Hieronymus war P. langjährige Schülerin, aber auch Patronin u. asketische Gefährtin, um deren Unterstützung er sich sehr bemühte. In seinem Trost- u. Mahnschreiben an sie (39, 4/6) führt er zahlreiche exempla anderer Männer u. Frauen an, die trotz schwerer Schicksalsschläge nicht an ihrem Glauben zweifelten. Hieronymus lobt P.s akzentfreies Griechisch u. Latein (39, 1), ebenso ihre guten Hebräischkenntnisse, die sie ab 382 durch Auswendiglernen der Psalmentexte u. in seinem Unterricht erworben hatte (108, 26). Er sah in P. u. Eustochium Vorbilder für christliche Intellektuelle, die durch ihre Nachfragen die Denker der Kirche belehrten (Hieron. in Eph. comm. 2 praef. [PL 26^2, 507]). P. u. ihre Tochter gelten als Vf. des Briefs an Marcella (Hieron. ep. 46), jedoch scheint der Stil eher auf Hieronymus als Autor hinzuweisen (P. Nautin, La lettre de Paule et Eustochium à Marcelle [Jérôme, Ep. 46]: Augustinianum 24 [1984] 441/9). Im Sinne einer Christianisierung der paganen alten Tugenden der caritas, castitas, humilitas u. paupertas wird in der Beschreibung des Hie-

ronymus aus der ersten Dame der röm. Senatsaristokratie (Romani prima senatus; Hieron. ep. 108, 33), die dem altröm. Ideal der univira anhängt, die erste Dame des asketischen Zirkels (ebd.). Ob der Ehrentitel Romani prima senatus, den Hieronymus in seinem Elogium P. verlieh (108, 1), auf die Einrichtung eines senatus matronarum unter dem syr. Knabenkaiser *Elagabal sowie die angeblich von Aurelian geplante Einrichtung eines senatus sive senaculum matronis (Hist. Aug. vit. Heliog. 4, 2f) anspielt (so J. Straub, Senaculum, id est mulierum senatus: BonnHistAugColloqu 1964/65 [1966] $239f_{45}$; ders., Calpurnia aO. [o. Sp. 1140] 101/18; dagegen hat nach A. Cameron, The last pagans of Rome [Oxford 2011] 761/72 Hieronymus die Hist. Aug. gelesen), muss ebenso offenbleiben wie die Frage nach der übereinstimmenden Benennung der P. bei Hieronymus u. der Calpurnia in der Hist. Aug. (vit. trig. Tyr. 32, 5) als sancta et venerabilis. – Palladius, Mönch u. Bischof v. Helenopolis, lobte P.s vorbildliches Wirken u. ihre vollkommene Tugendhaftigkeit. Hieronymus dagegen tadelte er als neidisch u. eifersüchtig; er zöge P. zu eigenen Zwecken an sich, was P. selbst als Abhängigkeit u. Tyrannei empfinde; sie habe im Vertrauen zu Freunden gesagt, sie erwarte ihren Tod als Befreiung (hist. Laus. 36, 6; 41, 2 [180. 210 Bartelink]). Er erwähnt auch eine Prophezeiung des Propheten Posidonius: Die ehrwürdige P. werde vor Hieronymus sterben, befreit von seiner Eifersucht, die sein literarisches Können verdunkelt (ebd. 36, 6 [180 B.]). In der byz. Legende des hl. Martinian (H. Lietzmann, Byz. Legenden [1911] 53/62) ermahnt jener eine *Dirne, die ihn in der Wüste verführen wollte. Er schickt sie nach Bethlehem zu P., da diese sich jedes Einzelschicksals annehme u. die Dirne bei ihr gerettet werden könne (ebd. 58). – Flavius Rufinus (ProsLatRomEmp 1, 778/81), seit 392 praefectus praetorio, griff 394 in die origenistischen Streitigkeiten ein (s. o. Sp. 1141) u. veranlasste die Exkommunikation u. Ausweisung der Klostergemeinschaft (Hieron. c. Joh. Hieros. 43 [CCL 79A, 80]; ep. 82, 10); der Einbruch der Hunnen (s. o. Sp. 1141), die Ermordung des Rufinus u. P.s Beziehungen zum kaiserl. Hof jedoch führten dazu, dass Rufinus Nachfolger, Flavius Caesarius (ProsLatRomEmp 1, 171), das Urteil außer Kraft setzte.

b. Spätere Wirkung. Der von Hieronymus mit panegyrischen Elementen verfasste Nachruf auf P. (ep. 108), zunächst ein Trostbrief für P.s Tochter Eustochium, wurde sehr schnell Grundlage eines Kults für die ‚Heilige des weißen Martyriums' (Cain). P.s asketisches Christentum in Verbindung mit der lectio divina u. der sancta superbia war einerseits Neuerung, andererseits integrierte es heidnische Traditionen u. vermittelte sich damit dem Geschmack der Aristokratie. So war es Frauen möglich, auf Pilgerreise zu gehen u. ggf. auch die Leitung eines Konvents zu übernehmen (E. A. Clark, Devil's gateway: dies., Ascetic piety and women's faith [New York 1986] 43/6). – Welche gesamtgesellschaftliche Bedeutung die von Hieronymus propagierten Ideale Askese u. *Jungfräulichkeit für Frauen u. insbesondere für Vertreterinnen der Senatsaristokratie hatten u. welche Rolle Frauen generell bei der Christiansierung zukam, wird kontrovers diskutiert: zB. J. W. Drijvers (Virginity and ascetism in late Roman Western elites: J. Blok / P. Mason [Hrsg.], Sexual asymmetry [Amsterdam 1987] 257f) u. K. Cooper (The virgin and the bride [Cambridge, Mass. 1996] 68/97; dies., Poverty, obligation, and inheritance: dies. / J. Hillner [Hrsg.], Religion, dynasty, and patronage in early Christian Rome [ebd. 2010] 165/89) schreiben ihnen große Bedeutung zu, M. R. Salzman (The making of a Christian aristocracy [ebd. 2002] 138/77) hingegen widerspricht der Annahme, dass Frauen sich früher als Männer zum Christentum bekehrten, u. schätzt die Bedeutung von Askese u. Jungfräulichkeit für Frauen als christlichem Lebensideal als eher gering ein.

V. Ikonographie. Die ältesten Darstellungen von P. u. Eustochium sind erst aus karolingischer Zeit bekannt (Hieronymus unterweist P., Eustochium u. zwei weitere Frauen: Vivian-Bibel, Tours, 845/46, Paris, Bibl. nat., Ms. lat. 1 fol. 3v; O. Mazal, Das Früh-MA [1999] 146f mit Lit. u. Taf. 35). – L. Schütz, Art. P. Romana: LexChrIkon 8 (1976) 127; J. Boberg, Art. Eustochium, Tochter der hl. P.: ebd. 6 (1974) 199f.

P. BROWN, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese u. Körperlichkeit am Anfang des Christentums (1991). – A. CAIN, Jerome's Epitaphium Paulae. Hagiography, pilgrimage, and the cult of s. P.: JournEarlChr-

Stud 18 (2010) 105/39. – G. DISSELKAMP, ‚Christiani senatus lumina'. Zum Anteil röm. Frauen der Oberschicht im 4. u. 5. Jh. an der Christianisierung der röm. Senatsaristokratie = Theophaneia 34 (1997). – S. A. FORTNER / A. ROTTLOFF, Auf den Spuren der Kaiserin Helena. Röm. Aristokratinnen pilgern ins Hl. Land (2000). – R. GÉNIER, Sainte Paule (347/404) (Paris 1917). – J. d'IVRAY, Saint Jérôme et les dames de l'Aventin (ebd. 1938). – CH. KRUMEICH, Hieronymus u. die christl. feminae clarissimae, Diss. Bonn (1993); P. v. Rom. Christl. Mittlerin zwischen Okzident u. Orient. Eine Biographie (2002). – H. LECLERCQ, Art. P. (Sainte): DACL 13, 2, 2706/27. – A. LIPPOLD, Art. P.: PW Suppl. 10 (1965) 508f. – G. PETERSEN-SZEMERÉDY, Zwischen Weltstadt u. Wüste. Röm. Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation u. Gestaltung der Askese christl. Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit = ForschKirchDogmGesch 54 (1993). – V. PETRILLO, Santa Paola romana e il suo tempo. Una pagina nella storia religiosa del 4. sec. (Napoli 1950). – A. SOROCEANU, Sanctae Literatae. Zur Tätigkeit christl. Frauen in spätantiken Skriptorien: Gelehrte in der Antike, Festschr. A. Demandt (2002) 237/50. – E. WALLINGER, Reiche Christinnen im röm. Reich: E. Specht (Hrsg.), Frauenreichtum. Die Frau als Wirtschaftsfaktor im Altertum = Frauenforsch. 27 (Wien 1994) 221/76. – S. WITTERN, Frauen, Heiligkeit u. Macht. Lat. Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jh. = Ergebnisse der Frauenforsch. 33 (1994). – D. ZITTEL, Hieronymus u. P.s Brief an eine Asketin u. Mutter: Th. Späth / B. Wagner-Hasel (Hrsg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung u. weibliche Lebenspraxis (2000) 426/37.

Christa Krumeich.

Paulinus von Mailand s. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1280/7.

Paulinus von Nola.

I. Leben. Meropius Pontius Paulinus, einer der führenden Vertreter der asketischen Bewegung, wurde zwischen 353 u. 355 als Sohn der reichsten u. vornehmsten Senatorenfamilie Aquitaniens in Bordeaux geboren (Trout 1/22. 271/98; ders., The dates of the ordination of P. of Bordeaux and of his departure for Nola: RevÉtAug 37 [1991] 237/60; Desmulliez; Mratschek, Briefwechsel 605/15). Der Besitz der Familie lag verstreut über mehrere Provinzen. Verwaltet wurden die ausgedehnten Ländereien (Paulini regna: Auson. ep. 23, 36 [254 Green]) von Burgus (Bourg-sur-Gironde) aus, dem Stammsitz der Pontii, obwohl die Ursprünge der Familie wahrscheinlich in Italien lagen (Sidon. Apoll. carm. 22, 117 [1, 138 Loyen]; J. Fontaine, Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe s. occidental: Epektasis, Festschr. J. Daniélou [Paris 1972] 574; Stemma: Ch. Settipani, Ruricius, 1er évèque de Limoges et ses relations familiales: Francia 18 [1991] 195/222). Seine Ausbildung an den Rhetorenschulen von Bordeaux qualifizierte P. für eine politische Karriere im Staatsdienst oder zum ‚highly educated bishop' (C. Rapp, Holy bishops in Late Antiquity [Berkeley 2005] 135f; R. Kaster, Guardians of language [ebd. 1988] 70/95; B. Näf, Senatorisches Standesbewusstsein in spätröm. Zeit [Freiburg, Schw. 1995] 49/82). *Ausonius, seinem Patron u. ersten Lehrer (*Patronage), hatte er seinen ersten öffentlichen Auftritt als Suffektkonsul am 21. IV. 378 bei den Parilia in Rom u. sein Amt als consularis Campaniae 381 zu verdanken (Auson. ep. 22, 33f; 18, 3f [225. 217 G.]; H. Sivan, Ausonius of Bordeaux [London 1993] 134; Trout 46; Mratschek, Briefwechsel 52/4. 65/73). In *Capua residierte er als Statthalter, von den Bürgern von Formiae wurde er mit einer Inschrift geehrt, in Fundi lagen die Domänen seiner Familie (CIL 10, 6088; Paulin. Nol. ep. 45, 1 [CSEL 29^2, 380]: in oppido Formiano; Mratschek, Briefwechsel 66/8). P.' Lieblingsvilla Ebromagus lag zwischen Toulouse u. Narbonne (ebd. 193/203), seine Eheschließung mit Therasia, einer reichen span. Erbin, um 385 nC. (Paulin. Nol. carm. 21, 400/3 [CSEL 30^2, 171]) vermehrte seinen Besitz um Güter jenseits der Pyrenäen (bei Zaragoza) u. in Complutum (Alcalá de Henares) sowie am Mittelmeer bei Tarraco u. Barcino. – In den 380er Jahren trifft sich P. mit zwei führenden Vertretern der asketischen Bewegung in Vienne: mit Victricius v.

Rouen u. *Martin v. Tours (ep. 18, 9 [ebd. 29², 136]: 386 nC. nach Desmulliez 1631; Zweifel bei Fontaine: SC 134, 883/8). In einer Zeit der Unsicherheit unter Magnus Maximus, da Verfolgungen in Aquitanien an der Tagesordnung sind, lassen sich P. u. sein Bruder in Bordeaux von Bischof Delphinus an einem Osterfest zwischen 384 u. 389 taufen (ep. 3, 4; 35, 1 [CSEL 29², 16f. 312f]; Mratschek, Briefwechsel 85. 212f; anders A. Coşkun, Die gens Ausoniana an der Macht [Oxford 2002]). Die Bedrohung des eigenen Lebens durch einen Kapitalprozess u. eine *Konfiskation seiner Güter nach dem mysteriösen Mord an seinem Bruder stürzen P. in eine Identitätskrise, die zum Schlüsselerlebnis seiner Bekehrung wird, auch wenn die Anklagen im letzten Moment fallen gelassen werden (carm. 21, 416/20 [CSEL 30², 171f]; H. Sivan, The death of P.' brother: RhMus 139 [1996] 170/9). Mit dem Tod seines sieben Tage alten Sohnes Celsus trifft P. u. seine Frau ein weiterer Verlust (carm. 31 [CSEL 30², 307/29]; Döpp 1314). Die Entfremdung zwischen P. u. seinem Mentor Ausonius (Green; D. Amherdt, Ausone et Pauline de Nole [Bern 2004]; N. Rücker, Ausonius an P. v. Nola [2012]; nach Cameron 229: ‚undoubtedly a Christian') u. seine Annäherung an den Asketen *Hieronymus (S. Rebenich, Hieronymus u. sein Kreis [1992] 220/39) werfen Schlaglichter auf seine Suche nach einer neuen Identität. Nach einer schrittweisen Hinwendung zum asketischen Leben während seines Spanienaufenthaltes (389/95) wird P. am 25. XII. 394 in Barcino zum Presbyter geweiht (ep. 1, 10 [CSEL 29², 8f]; Trout aO.). Im Sommer 395 reisen er u. Therasia zum Schrein des hl. Felix in Nola, den er als puer kennengelernt u. auch als Statthalter von Campanien nicht vergessen hat, um ihm für den Rest seines Lebens in einer Mönchsgemeinschaft (ep. 23, 8 [CSEL 29², 166]: fraternitas monacha) zu dienen. Außer den Besuchen zum Apostelfest in Rom, wo er nach der Prozession seine Freunde aus dem stadtröm. Hochadel empfängt (ebd. 17, 2 [126]), unternimmt P. keine Reisen mehr (B. Näf, P. v. Nola u. Rom: StudPatr 33 [Oxford 1997] 448/53; S. Mratschek, Vota et frequentationes. Heiligenkult u. gesellschaftliche Kontakte des P. v. Nola auf dem Apostelfest in Rom: Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi di Antichità Cristiana, Roma 2000 [Roma 2001] 261/75). Spät, wahrscheinlich 409, wird P. zum Bischof geweiht, bevor die Goten Nola im Spätsommer 410 erstürmen u. ihn vorübergehend als Geisel nehmen (Mratschek, Briefwechsel 62. 516). P. stirbt, umgeben von Bischöfen, in der Nacht des 22. VI. 431. Er wird neben dem Grab des Märtyrers Felix in einem Doppelgrab beigesetzt, das er für sich u. seine Frau hat anlegen lassen (Lehmann 147 Abb. 227).

II. Literarisches Werk. (Döpp; Walsh 3/30; J. Lössl, Julian v. Aeclanum [Leiden 2001] 56/73; zur Datierung der Natalicia: Trout XV gegen Desmulliez; zu Briefen u. Briefpartnern: Mratschek, Briefwechsel Anh. 3, 625/37; vor Nola: ebd. 242f; zu den Epistulae ad Augustinum: T. Piscitelli-Carpino, Paolino di Nola. Epistole ad Agostino [Napoli 1989] 289f; Tabelle aller Werke inklusive der Authentizitätsprobleme bei M. Skeb, P. v. Nola, Epistulae 1 [1998] 23/34; Y.-M. Duval, Le panégyrique de Théodose par Paulin de Nole: G. Luongo [Hrsg.], Anchora vitae [Napoli 1998] 137/58; Mratschek, Briefwechsel 219/27. 506.) P.' poetisches Werk umfasst 33 Gedichte verschiedener Länge u. Gattung, die ebenso wie seine Briefkollektion (S. Mratschek, A living relic for the vicar of Rome: L. van Hoof / P. van Nuffelen [Hrsg.], Literature and society in the 4th cent. A.D. [Leiden 2014] 134/56) seine traditionelle Ausbildung u. gelehrte Kenntnis der antik-paganen Literatur widerspiegeln. Neben dem Corpus der 22 Carmina Natalicia, der Geburtstagsgedichte auf Felix, hat P. verschiedene antike Gattungen verarbeitet. Er hat poetische Episteln (carm. 10f [CSEL 30², 24/42] an Ausonius; ebd. 22 [186/93] an Jovius; 24 [206/37] an Cytherius), ein Epikedion (31 [307/29]), ein Propemptikon (17 [81/96]) u. ein Epithalamium (25 [238/45]) verfasst. 6 (7/18) ist ein hexametrischer Panegyrikus auf den Täufer Johannes u. wurde von R. Herzog (Die Bibelepik der lat. Spätantike 1 [1975] 212/23) als Bibelparaphrase interpretiert. Carm. 7/9 (CSEL 30², 18/23) sind poetische Psalmenparaphrasen (Green 22/4; Walsh 3/30; Kirsch 54f). P.' literarische Produktion ist in der ständigen Auseinandersetzung mit der antiken Tradition, der Dichtung seines ehemaligen Lehrers Ausonius u. der außerliturgischen christl. Poesie der Spätantike zu begreifen. – In der aquitanischen Oberschicht besaß die traditionelle

antike Bildung hohes Ansehen. Zu den standardisierten Unterrichtsinhalten zählte die Klassikerlektüre, für die Ausonius in protr. 45/65 (23 G.) u. a. *Homer, Vergil u. *Horaz empfiehlt. Rhetorische Fertigkeiten wurden durch Auswendiglernen u. Memorieren, später über das Abfassen von Übungstexten u. Stegreifreden trainiert. Die auf der antiken Tradition fußende Bildung diente der Oberschicht als Möglichkeit zur Abgrenzung von der Masse (Sidon. Apoll. ep. 8, 2, 2 [3, 85 L.]). Sie wurde von der gallo-röm. Nobilität im 4. u. 5. Jh. als Standesmerkmal verstanden u. war Teil ihres kulturellen Selbstverständnisses. Zugleich diente das Ausstellen der eigenen Bildung der literarischen Selbstinszenierung u. in poetologischer Hinsicht der Begründung von Autorschaft (Kleinschmidt 5/7. 125/44). In diesen Kontext ist P.' literarische Entwicklung einzuordnen: Er schreibt auf der Grundlage seiner Kenntnis der antiken Literatur u. Rhetorik für einen zeitgenössischen Leser mit gleichem Bildungshintergrund (Witke 63f. 80; Walsh 4f; Kirsch 48f; Kohlwes 14/8). Kirsch hat gezeigt, dass gerade die Lehren der antiken Rhetorik großen Einfluss auf P.' Literaturproduktion hatten. So weist zB. der Johannespanegyrikus typische Stoff- u. Strukturelemente einer Preis- u. Prunkrede auf, wie sie in der antiken Schulrhetorik empfohlen werden (Quint. inst. 3, 7, 10/6; Kirsch 67f. 72f). Auch die Natalicia sind von der antiken Gattungslehre beeinflusst. P. verwendet verschiedene Topoi, wie sie für Genethliaka üblich sind, u. kannte nachweislich mindestens ein antikes Geburtstagsgedicht (vgl. carm. 15, 2f [CSEL 30², 51]; Hor. carm. 4, 11, 15/8; zur Forschungsdiskussion Kirsch 79f; B. Surmann, Licht-Blick [2005] 18/33). Weiter kommt der imitatio eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für P.' Dichtung zu. Die gelehrte Verarbeitung von Vorbildern aus der republikanischen u. augusteischen Zeit gilt als Qualitätsmerkmal von Literatur u. wird von Autoren wie Lesern gleichermaßen geschätzt. Dass P. diese Technik kunstvoll beherrscht, zeigen zahlreiche Imitationen u. Allusionen, die überall in seinen Gedichten anzutreffen sind (grundlegend Green 41/60). Nachgewiesene Vorlagen sind u. a. Horaz, *Juvenal, *Lucanus, *Lucretius, Martial, *Ovidius, Plautus, Properz, Terenz, Tibull u. insbesondere Vergil (Index auctorum: CSEL 30², 427/528; zahlreiche Bsp. bei Green; Kohlwes; Witke 75/101; A. Söltenfuß / M. Kimmel, Autorschaft in augusteischer u. spätantiker Dichtung: Ch. Meier / M. Wagner-Egelhaaf [Hrsg.], Autorschaft [2012] 41/67; zum Gebrauch des vergilischen Hexameters: G. E. Duckworth, Vergil and classical hexameter poetry [Ann Arbor 1969] 132f; zur Metrik: Green 107/27). Exemplarisch sei carm. 7, 1f (CSEL 30², 18: beatus ille qui procul vitam suam / ab inpiorum segregarit coetibus) genannt, wo P. Ps. 1, 1 (beatus vir qui non abiit in consilio impiorum) paraphrasiert, indem er Hor. epod. 2, 1 (beatus ille qui procul negotiis) verarbeitet. Imitationen u. Allusionen dieser Art haben verschiedene rezeptionsästhetische Funktionen: Sie können der delectatio des gebildeten Lesers dienen, als aemulatio interpretiert werden oder im Kontrast neue Verstehensdimensionen eröffnen (zu den verschiedenen Imitationstypen grundlegend K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 1034/41). Das wohl bekannteste Beispiel für P.' Imitationskunst ist der Wallfahrtskatalog in carm. 14, 55/78 (CSEL 30², 471f), für den er den Truppenkatalog des Turnus in Verg. Aen. 7, 647/817 als Vorlage heranzieht (zuerst gesehen von E. Bitter, Die Vergil-Interpretation der frühchristl. Dichter P. v. Nola u. Sedulius, Diss. Tübingen [1948] 44). P. verwendet die poetische Sprache u. den Aufbau aus Vergils Aufstellung der in den Krieg ziehenden Truppen, nimmt aber eine Umdeutung vor. Er versammelt christliche Gruppen zur Verehrung des hl. Felix u. spiritualisiert so die antike Vorlage (Green 42f; Walsh 79_4; Kirsch 85/7). – Nach seinem Rückzug in ein asketisches Leben setzt P. sich vermehrt mit der Bedeutung der antiken Literatur für seine eigene christlich motivierte Dichtung auseinander. In diese Zeit fällt der Bruch mit seinem Lehrer u. Mentor Ausonius, der in seinen Auswirkungen von der Forschung viel diskutiert worden ist (Skeb 14/20; Trout 23/132; Mratschek, Briefwechsel 49/73; Kirsch 43/53). In den an Ausonius gerichteten carm. 10f (CSEL 30², 24/42) formuliert P. eine deutliche Ablehnung nichtchristlicher Literatur. Er weist die *Musen u. *Apollon als traditionelle Inspirationsinstanzen der antiken Poesie zurück u. verurteilt die früher gemeinsam mit Ausonius gepflegte Dichtung neoterischer Prägung (ebd. 10, 19/32 [25]; ausführliche Diskussionen bei Witke 44/65; Kohlwes 34/47; Kirsch 104/8; H. A. Gärtner, Bildung

im Widerstreit: Ars Philologica, Festschr. B. Panzer [1999] 553/62; D. Amherdt, La fonction de la poésie et le rôle du poète chez Ausone et Paulin de Nole: MusHelv 61 [2004] 78/81). In seinen Felixgedichten greift P. diesen Gedanken ein weiteres Mal auf (carm. 15, 30/6 [CSEL 30², 52]) u. erklärt in Verarbeitung eines Avienus-Zitats Christus zur Inspirationsinstanz seiner Dichtung (ebd. 15, 32 [52]: incentor carminis; Junod-Ammerbauer, Poète 17f. 25f; Kleinschmidt 125/32). Hierfür verwendet er das Vokabular u. die üblichen Topoi der rhetorisch-literarischen Tradition u. verknüpft sie mit biblischen exempla. So wird die traditionelle Quellmetaphorik durch die Verarbeitung verschiedener Bibelstellen spiritualisiert u. auf Gott als *Logos zurückgeführt (Junod-Ammerbauer, Poète 44; Kirsch 57; Skeb 130/44). In der Umdeutung des antiken Musenanrufs entwickelt P. eine neue Form der christl. invocatio, wie sie ähnlich bereits bei *Juvencus u. Proba zu finden ist (Witke 79/83; Junod-Ammerbauer, Poète 17f. 39f; J. Fontaine, Les symbolismes de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 126f; Kohlwes 137/79). Carm. 15, 26/49 (CSEL 30², 52) kann daher als christliches Dichterproöm aufgefasst werden (Kohlwes 137/79). P. hat keine explizite christl. Poetik verfasst, doch sind seine Gedichte immer wieder von poetologischen Aussagen über die Bedeutung u. Aufgabe seiner Dichtung durchsetzt. Dabei dient ihm die antike Dichtung als Vergleichs- u. Kontrastfolie. Verschiedene Topoi u. Motive der paganen Poesie arbeitet P. in seine Gedichte ein, spiritualisiert u. interpretiert sie neu (Dichtung als Opfergabe, göttliche Inspiration, der Dichter als gottbegeisterter vates oder poeta doctus, die cithara als poetologisches Symbol; Junod-Ammerbauer, Poète; Fontaine, Symbolismes aO. 123/43). – Die Frage nach der Legitimation von Dichtung behandelt P. schließlich in dem an Jovius gerichteten Briefgedicht carm. 22 (CSEL 30², 186/93) u. in ep. 16 (ebd. 29², 114/25). Hier fordert P. den traditionell erzogenen u. gebildeten Jovius auf, sich von seinen Jugendwerken, die u. a. Themen aus der klass. Mythologie behandeln, zu distanzieren. Stattdessen solle Jovius sich christlichen Gegenständen zuwenden u. auf Grundlage von Bibellektüre Dichtung betreiben (carm. 22, 20/32 [ebd. 30², 187]; vgl. ep. 16, 11 [ebd. 29², 124f]). In der Annäherung an Gott könne der Dichter schließlich selbst divinus werden. Die pagane literarische Bildung soll der Vorstellung eines usus iustus folgend in den Dienst des christl. Glaubens gestellt werden (Kohlwes 69). Erneut zeigt P. ein ambivalentes Verhältnis zur paganen Tradition, da er seinen Aufruf selbst mit Vergleichen u. Allegorien ausstattet, die der klass. Literatur entnommen sind (zB. *Odysseus u. die Sirenen aus der homerischen Tradition). Auch die Aufforderung, die nugae der Jugend hinter sich zu lassen, entspricht der Konvention (Witke 96/101). – P. verfasst seine Dichtung auf Grundlage seiner Schulbildung u. gelehrten Kenntnis der antiken Literatur. Durch Abgrenzung, Umarbeitung u. Spiritualisierung leistet er einen wichtigen Beitrag für die Entwicklung der nicht-liturgischen christl. Dichtung der Spätantike. Mit S. Döpp (Die Blütezeit lat. Lit. in der Spätantike: Philol 132 [1988] 36) bleibt festzuhalten, dass P. sich ‚gegen die heidn. Tradition ab(setzt) u. ... ihr doch, aller Distanzierung zum Trotz, eng verhaftet (bleibt)'.

III. Der Aufstieg des asketischen Zentrums u. des Heiligtums von Nola. a. Besitzaskese. Durch seinen Entschluss, auf seinen Reichtum zu verzichten u. seine Ländereien zu verkaufen (393 nC.), wird P. zum Symbol der Besitzaskese (ex opulentissimo divite voluntate pauperrimus: Aug. civ. D. 1, 10; Mratschek, Briefwechsel 78/110). Die Größe des Reichtums, auf den P. verzichtet, führt bei dieser conversio, anders als bei Zeitgenossen wie *Augustinus, zu breiten u. kontroversen Reaktionen: Zum ersten Mal hat die Lehre christlicher Askese ein männliches Mitglied der höchsten Kreise der imperialen Oberschicht erreicht. *Ambrosius, früher selbst Senator, ist erfreut; für die Senatsaristokratie hingegen kommt freiwilliger Güterverzicht politischem u. sozialem Selbstmord gleich (Ambr. ep. 27 [58], 3 [CSEL 82, 181]). Ausonius lehnt P.' neue Lebensform als perversio ab. Er stellt ihm die Zersplitterung seiner Ländereien durch 100 domini vor Augen (ep. 23, 33/6; 24, 104/8 [226. 230 G.]), erinnert ihn durch den Vergleich mit dem in der Einöde verrückt gewordenen **Bellerophon an seine Verpflichtung u. daran, dass Geisteskranke weder testierfähig sind noch über ihren Besitz verfügen können (ebd. 21, 69/71 [224 G.]; Trout 70/5;

M. Kaser, Das röm. Privatrecht 2 [1975] 485). – P. selbst sieht in dem Verkauf seines ererbten Grundbesitzes u. der Güter Therasias den entscheidenden Schritt zu einem asketischen Leben (ep. 11, 14 [CSEL 29², 72f]). Zahlreiche Selbstzeugnisse (Mratschek, Briefwechsel 81. Anh. 1, 605/8) legen nahe, dass er auch den totalen Vermögensverzicht als literarisches Motiv ins Leben gerufen hat. Diese Leistung verleiht ihm in den Augen seiner Zeitgenossen eine übernatürliche Autorität (Aug. ep. 31, 5; civ. D. 1, 10; Sulp. Sev. vit. Martin. 25, 4 [SC 133, 310]; vgl. Paulin. Nol. ep. 29, 4 [CSEL 29², 250f]; Salv. gub. 7, 3, 14 [SC 220, 440] zitiert Paulin. Nol. ep. 32, 3 [CSEL 29², 278]: fusis ... nummis). – P.' Vermögensverzicht ist ein lang andauernder Prozess: Ebd. 16, 1 (115) erwähnt er ein Schiff mit einer Fracht von Silber, das er zur Finanzierung seines kostspieligen Bauprogramms in Nola verwenden will. Sein Reichtum erlaubt ihm die Ausrichtung des Felix-Festes u. die Unterbringung von Pilgern, aristokratischen Besuchern, weitgereisten Bischöfen u. Boten im Kloster (Mratschek, Sanctitas). Zehn Jahre nach seiner conversio, iJ. 404, besitzt P. noch genug Geld, um in Fundi eine neue Basilika zu stiften ‚als Zeichen seiner Verbundenheit mit der Stadt u. in Erinnerung an sein früheres Landgut'. Seine Schenkung (beneficium) ist die Tat eines paganen städtischen Wohltäters; der Entwurf des Apsismosaiks mit dem Weltgericht, des ersten seiner Art, ist durchdrungen von christlichen Endzeitvisionen (ep. 32, 17 [CSEL 29², 291/3]; Wilpert, Mos. 2, 1021. 1027; Brown 294; Mratschek, Briefwechsel 66. 133). Die Einkünfte der Diözese Nola aus ihren Ländereien verwaltet P. so effektiv, dass die umliegenden Gemeinden in Abhängigkeit geraten (Pomer. 2, 9 [PL 59, 453f]: non contempsit [scil. episcopus] ecclesiae facultates, sed fidelissime dispensavit; Pelag. ep. 17 [51f Gassó / Battle]; vgl. Mratschek, Briefwechsel 112f).

b. Die monastische Kommunität. Zwar versteht P. sich als Mönch (Hieron. ep. 58, 5: monachus) u. seine Gründung in *Nola als Kloster (Paulin. Nol. ep. 5, 15 [CSEL 29², 35]: monasterium), aber es ist kein Rückzug in die Einsamkeit (J. T. Lienhard, P. of Nola and early Western monasticism = Theophaneia 28 [Köln 1977] 58/81). Nola ist dank seiner Lage ein ideales Zentrum für seinen Briefverkehr. Durch briefliche Kontakte u. Gäste aus anderen Provinzen ist P. gut über verschiedene asketisch-monastische Strömungen informiert (G. Jenal, Italia ascetica atque monastica 1 [1995] 106/10; Mratschek, Briefwechsel 574/91; S. Pricoco, L'isola dei santi [Roma 1978] 169/77; C. Stancliffe, St. Martin and his hagiographer [Oxford 1983] 45/54). – Über das konkrete Leben im Monasterium gibt der Briefwechsel nur wenig Auskunft: Mönche u. Gäste versammeln sich zu Gebet u. Lesungen, ein Chor aus Jungen u. Mädchen intoniert christliche Lieder (ep. 29, 13 [CSEL 29², 260f]). Aussehen u. Kleidung der Mönche tragen idealtypische Züge, die sich am oriental. *Mönchtum orientieren (Skeb aO. [o. Sp. 1150] 20). P. vermittelt seinen neuen Lebensstil in Begriffen von Demut u. Abkehr vom ‚Glanz' der Reichen (ep. 22, 2 [CSEL 29², 155f]; Brown 220). Sexuelle Enthaltsamkeit u. *Fasten, jedoch ohne spezifische Regel, prägen das Klosterleben. Zur Versorgung dient ein Gemüse-, Kräuter- u. Obstgarten (ep. 5, 15f; 11, 14; 39, 4/8 [CSEL 29², 34/6. 72f. 337/9]). Nur eine einzige Mahlzeit am Abend, einfache Speisen u. ein Minimum an Wein sind erlaubt (ebd. 15, 4 [113f]). P. u. seine Mönche leben in engem Kontakt mit den Massen der Armen u. Kranken, die im Untergeschoss versammelt sind, während P., Therasia u. die Mönche sowie deren Gäste Zellen in der zweiten Etage des Monasteriums bewohnen (carm. 21, 386f; ep. 29, 13 [CSEL 30², 171; 29², 260f]; Lehmann 206f). All dies sind Merkmale der Armut in der antiken Welt.

c. Ausbau des Heiligtums. Auffallend ist der Kontrast zwischen den Wohnungen der Mönchsgemeinschaft (ep. 29, 13 [CSEL 29², 260]: tugurium nostrum) u. dem von P. betriebenen Ausbau des Wallfahrtsortes für den hl. Felix (ebd. 32, 18 [293]: caelestes mansiones). P. ist nicht ‚arm' im herkömmlichen Sinne. Weder verteilt er sein Vermögen unter den Armen, noch orientiert er sich an der Tradition des Euergetismus (*Euergetes). Er transzendiert sie vielmehr durch sein innovatives Konzept vom Gabentausch mit dem zu erwartenden ‚Schatz im Himmel'. Die Bauten, die er für Felix errichten lässt (carm. 27, 351f [ebd. 30², 277]: mea gesta ... Felicis manu; Brown 229f), versteht er als domus sua (carm. 21, 458/68 [CSEL 30², 173]) u. Präfiguration der himmlischen Wohnungen (ep. 32, 18 [ebd. 29², 293]). Bereits als Statthalter von Campanien

ließ er die Straße zum Schrein des Heiligen pflastern (rund 100 000 HS pro Meile im Prinzipat: Dessau nr. 5875) u. ein Armen- u. Pilgerhospiz als Annex der Grabbasilika errichten. Die dauerhafte Präsenz des schwerreichen Aristokratenpaares macht Nola zum ‚modernsten' Wallfahrtsort nach Rom. Seine Gelder (carm. 21, 566/76; ep. 16, 1 [CSEL 30^2, 176f; 29^2, 115]: argentum illud sancti commercii) fließen in die Restaurierung der alten Felix-Basilika, den Umbau des Xenodochiums zu einem Klostergebäude sowie in den Neubau der dreischiffigen Basilica nova u. tragen dazu bei, dass der Baukomplex um das Jahr 400 immer mehr das Aussehen einer großen Stadt (carm. 18, 180 [ebd. 30^2, 105]: magna ... urbs) annimmt, bis er Cimitile, das alte Stadtzentrum von Nola, überflügelt (T. Lehmann, Lo sviluppo del complesso archeologico a Cimitile / Nola: Boreas 13 [1990] 75/93). – Als Architekt ist P. innovativ (Architektur: Lehmann; P. als Bauherr: Mratschek, Briefwechsel 250/65; christl. Baumetaphorik: Junod-Ammerbauer, Constructions; M. Kiely, The interior courtyard: JournEarlChrStud 12 [2004] 443/79; ep. 30/2; carm. 27f [CSEL 29^2, 262/301; 30^2, 262/305]: G. Herbert de la Portbarré-Viard, Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole [Leiden 2006]). Die Konstruktionen des Heiligtums sollen an den Körper der Kirche erinnern, deren Glieder von Christus als ihrem Haupt regiert werden (carm. 27, 459/62 [CSEL 30^2, 282]). Die Bauten spiegeln den Glanz (splendor) großen Reichtums wider (ebd. 27, 387f [279]). Rom ist Konkurrenz u. Vorbild (14, 85 [49]: Nola, adsurgis imagine Romae). Die Ausstattung trägt der visuellen Kultur des röm. Betrachters Rechnung (Lehmann 66. 166f). – P. vollendet sein Bauprogramm in nur drei Jahren (400/03 nC.; carm. 28, 268f [CSEL 30^2, 303] vJ. 404: annis sudata duobus tertius explicuit; Rundbriefe zu den Details des Bauprogramms: ep. 30/3 [ebd. 29^2, 262/303] an Severus, zitiert in Aug. ep. 186, 40; Mratschek, Briefwechsel 413; carm. 27 [CSEL 30^2, 262/91]). Der Schrein des hl. Felix wird von P. zu einem Denkmal seiner Konversion gestaltet (ep. 32, 10. 13; carm. 27, 455/7; 28, 183/5. 189f; 33 [CSEL 29^2, 285f. 288f; 30^2, 282. 299. 338/43]; Junod-Ammerbauer, Constructions 39f; vgl. Herbert de la Portbarré-Viard aO. 176: ‚chemin royal à la lumière').

d. Literarische Inszenierung des Heiligtums. P. erwählt Felix zu seinem Begleiter (carm. 12, 25 [CSEL 30^2, 43]: comes; P. Brown, The cult of the saints [Chicago 1981] 56; M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II [spirituelle]: RAC Suppl. 1, 1277) u. zu seinem Modell für den Verzicht auf Reichtum (carm. 21, 530 [CSEL 30^2, 175]: homo quondam ex divite pauper). Zum Jahrestag des Heiligen am 14. I. inszeniert er jährlich (395/408) ein Fest, bei dem er selbst als auctor u. actor auftritt (Trout 160/7; Brown aO. 53/60). Dabei trägt er eines seiner 14 eigens zu diesem Zweck verfassten carmina natalicia über das Leben u. die Wunder des Felix vor (Döpp 1314/7; Van Uytfanghe aO. 1274/364). Das darin allgegenwärtige lyrische ‚Ich' gibt sich als Autor P. zu erkennen, der mittels der aktiven Aufforderung zur Mitwirkung seines Publikums aus Pilgern u. Aristokraten durch Mitsingen, Mitbeten oder Applaus seine Sonderstellung als Leiter (princeps) der Festgemeinde hervorhebt: Autorisiert wird er durch Christus als incentor carminis (carm. 15, 32f [CSEL 30^2, 52]; im Gegensatz zu ebd. 15, 31 [52]: surdum ... Phoebum), legitimiert durch Felix, der pater, dominus u. sine fine patronus zugleich ist (27, 147 [268] mit Anklängen an Roms universalen Herrschaftsanspruch in Verg. Aen. 1, 279; carm. 12, 10; 18, 5 [CSEL 30^2, 43. 97]; Döpp 1314f; Skeb 132/40. 187/95; Söltenfuß / Kimmel aO. [o. Sp. 1152] 56/67; Van Uytfanghe aO. 1275). – P.' Natalicia sind weder für eine ‚rustic audience' (W. H. C. Frend, The two worlds of P. of Nola: J. W. Binns [Hrsg.], Latin literature of the 4th cent. [London 1974] 122f; D. Trout, Town, countryside, and christianization at P.' Nola: R. W. Mathisen / H. S. Sivan [Hrsg.], Shifting frontiers in Late Antiquity [Aldershot 1996] 179/86) noch für einen ‚cultured reader' (P. Fabre, S. Paulin et l'amitié chrétienne [Paris 1949] 372; Kohlwes 117; Witke 63; Kleinschmidt 62_{73}) bestimmt. Neben Konzepten der Rhetorik, die Menander Rhetor (2, 412f [158/60 Russell / Wilson]) für die Rede zum Geburtstag empfiehlt, werden Elemente verschiedener Gattungen, der Bukolik, Hagiographie, Predigt u. des *Epos, produktiv vermischt u. ins Christliche transformiert (Döpp 1313/7; M. Kamptner, P. v. Nola, Carmen 18 [Wien 2005] 11/7; Surmann aO. [o. Sp. 1151] 18/33). P. richtet sich nach dem Geschmack seines Publikums (Cameron 350f;

Mratschek, Briefwechsel 402/7): Während er vor bäuerlichen Pilgern volkstümliche Wundererzählungen (carm. 23 [CSEL 30², 194/206]) oder naiv bis skurril anmutende Episoden in Hexametern (ebd. 20: Nat. 12 [143/58]) vorträgt, brilliert er vor der Familie Melanias u. des Pinianus mit kunstvollen polymetrischen Gedichten seiner eigenen Selbstfindung (21: Nat. 13 [158/86]). – Die Konstruktion des Raums für die Dichtung als theatrale Aufführung (18, 196 [106]: spectacula; 18, 46 [99]: munera linguae) geschieht durch Verweise auf Nola u. seine Bauten (zB. 27, 360/595; 28, 44/53. 57/9 [278/88. 293]). Ein von Licht u. Farben überfluteter *Locus amoenus, der stets ein Bestandteil des antiken Festtagskonzepts war, wird hier christianisiert (Junod-Ammerbauer, Constructions; Kiely aO.; S. Mratschek, Epochen u. ihre Grenzen: Quaerite faciem eius semper, Festschr. A. Dihle [2008] 252f; dies., Briefwechsel 263).

e. Paulinus' Lehre vom Gabentausch. Durch den Vermögensverzicht transferiert P. seinen Reichtum von der Erde in den Himmel (commercium spiritale; Brown 217). In einer Zeit des Umbruchs, in der es dem aufstrebenden Christentum gelang, durch *Bildung (paideia) u. die Unterstützung der Armen Einfluss in den Städten zu gewinnen (P. Brown, Power and persuasion in Late Antiquity [Madison 1992] 89/103; ders., Poverty and leadership in the later Roman empire [Hanover 2002] 87/9), verkörpert P. den neuen Typus des amator pauperum (ep. 34, 7. 10 [CSEL 29², 308f. 311f]; Mratschek, Briefwechsel 601f). Im Atrium der Kirche von Nola steht ein Armentisch (gazophylacium: ep. 34, 2 [CSEL 29², 304f]). Armut u. Reichtum sind nach P. in Gottes Plan aufeinander bezogen: Im Zentrum steht der himmlische Bankier, der caelestis trapezita (ebd. 34, 2 [304]), der auf seinem Wechslertisch das ewige Leben in Gestalt einer *Perle ausstellt u. verkauft. Gott, die letzte Ursache des Reichtums (13, 22 [103]), ist auch der größte possessor (34, 4 [306f]). Die ungleiche Verteilung des Besitzes dient dazu, dass der Reiche ‚für den Unterhalt der Bedürftigen sorge u. der Arme das Werkzeug für die gute Tat des Reichen sei' (32, 21 [296]). ‚Geld ist vergänglich u. muss gemeinsam genutzt werden', predigt P. (34, 2 [305]) in Erinnerung an die drohende Konfiskation u. degradiert die Reichen zu ‚Verwaltern ihres Vermögens auf Erden'. Die Armen hingegen avancieren, einhergehend mit der wachsenden Bedeutung dieser Zielgruppe, vom Objekt zum Subjekt des christl. Diskurses: Als Träger spirituellen Reichtums (13, 11 [92]: patroni animarum) werden sie durch ihre Gebete für die Reichen unentbehrlich (R. Finn, Almsgiving in the later Roman empire [Oxford 2006]). – Anders als die Befürworter radikaler Askese u. vollständiger Besitzlosigkeit von Clemens bis Salvian erkennt P. im Vermögensverzicht das schwierigste Problem einer Bekehrung. Für die praktische Umsetzung sieht P. Abstufungen vom partiellen Vermögensverzicht (ep. 5, 6 [CSEL 29², 28f]; Sulp. Sev. ep. 3, 2 [ebd. 1, 146]: Severus) über Karriereverzicht (Paulin. Nol. ep. 8, 3 [ebd. 29², 48/52]: Licentius; Cameron 165) oder Arbeitsteilung mit der Ehefrau (ep. 44, 4 [ebd. 29², 372/6]: necessaria divisio des Ehepaares Aper u. Amanda) bis hin zur geistigen Distanzierung vom Besitz (ebd. 16, 9 [122f]: Jovius, paganer Philosoph) vor. So wird eine Integration der besitzenden u. gesellschaftlich führenden Schichten in die asketische Bewegung des Westens erst möglich (Mratschek, Briefwechsel 182).

f. Kommunikation u. literarische Netzwerke. Der Briefwechsel des P. zeigt exemplarisch, dass mit der Herausbildung christlicher Netzwerke u. der Durchdringung des geographischen Raumes eine neue globale Kommunikation einhergeht (Mratschek, Briefwechsel passim). Vorbild sind für P. die Apostel, die in die Welt ausgesandt waren ad omnium gentium informationem (ep. 31, 6 [CSEL 29², 275]). – Richtet sich die imaginierte Mündlichkeit der Felix-Gedichte an unterschiedliche soziale Gruppen von Pilgern, so ist der geschriebene Brief das Mittel, überregionale Netzwerke in einer von amicitia- u. Patronagebeziehungen geprägten Lebenswelt der gebildeten Eliten zu etablieren (S. Rebenich, Augustine on friendship and orthodoxy: Vessey 370f). Die Mehrzahl von P.' Briefen (6 aus Spanien, 45 aus Nola sowie 8/13 Versbriefe) ist für einen exklusiven Kreis von identischem Hintergrund bestimmt. Der größte Anteil der Korrespondenz, 44 Briefe, geht nach Südgallien, allein 13 an Sulpicius Severus. In seiner Korrespondenz mit hochrangigen Mitgliedern des Senatorenstandes (ep. 8/11 [CSEL 29², 45/73]), Bischöfen (ebd. 16f [114/28]) u. der gallischen Oberschicht (7 [42/5]) präsentiert

sich P. als Mann von Einfluss u. Vorkämpfer der Askese (Mratschek, Briefwechsel 326/8; R. Gibson, On the nature of ancient letter collections: JournRomStud 102 [2012] 76; vgl. ebd. 78: Anordnung nach Adressaten). Doch zur Verwirklichung seiner Ideen u. Ziele wären weniger einflussreiche Persönlichkeiten auch kaum geeignet gewesen. P. ist suavis et blandus in litteris (Uran. ep. 9 [PL 53, 864]; vgl. Auson. ep. 17, 13f [215f G.]; Hieron. ep. 85, 1; Aug. ep. 27, 2). Schon zu Lebzeiten sammelt sie Sanctus, sein Freund aus Aquitanien, u. sendet P. eine Liste seiner Kollektion (ep. 41, 1 [CSEL 29², 356]: adnotationem epistularum). Von 202 Briefpartnern des Augustinus ist neben den Briefen des Hieronymus u. des Nebridius nur von den Briefen des P. bezeugt, dass Augustinus sie aufbewahrt u. in seinen eigenen Briefwechsel aufnimmt. – P.' epistulae sind nach den Spielregeln spätantiker Kommunikation als Freundschaftsbriefe konzipiert (Symm. ep. 7, 129 [MG AA 6, 1, 213f]; J. F. Matthews, The letters of Symmachus: Binns aO. 58/99). Er definiert seinen Briefwechsel als religiosissimum officium im doppelten Sinne einer reziproken Verpflichtung u. einer religiösen Haltung unter Freunden (ep. 33, 1 [CSEL 29², 301]; Betonung der ‚sacramental function' der Briefe Conybeare 1f. 41/9). – Den Antritt seiner asketischen Karriere, die Geschichte seiner erfolgreichen Bekehrung, entwirft P. als pulchrum spectaculum im ‚Theater Christi' u. als Gegenbild zum Antritt seines Suffektkonsulats sowie zum Ritual blutrünstiger Spiele (ep. 38, 3 [CSEL 29², 326]). In der Consolatio für Pammachius stilisiert er die Armenspeisung in St. Peter zur christl. Antwort auf die spectacula (ebd. 13, 15 [96]: munera; S. Mratschek, Visionen des Lebens: Poetica 39 [2007] 47/9; zur Rhetorik A. Cameron, Christianity and the rhetoric of empire [Berkeley 1991] 141/54). Empfehlungsschreiben (commendationes) dienen dazu, auf hochgestellte Senatoren u. Bischöfe einzuwirken. Neben Selbstdarstellung u. Bekehrungsstrategien hat der Briefwechsel eine soziale Funktion: alios epistolis, alios sumptibus adiuvabat (Uran. ep. 9 [PL 53, 864]). Die Abfassung von Empfehlungsschreiben gehört zu den Hauptaufgaben eines Bischofs u. röm. Patrons. Die Autorität eines nobilis verbindet sich bei P. mit der übernatürlichen Autorität eines Asketen. Aufgrund seiner Schenkungen betrachtet er den Bischof von Bordeaux als Nachfolger für die Patronatspflichten u. bittet ihn um die Versorgung seiner Boten bzw. deren Angehöriger (ep. 15, 4; 12, 12 [CSEL 29², 113f. 83f]). Einem Presbyter aus Capua verhilft er in einem Eigentumsdelikt wieder zu seinem Haus (ebd. 12, 12; 14, 3 [83f. 109]: divinae gratiae munus). Wie erfolgreich P.' Strategien der Rhetorik sind, enthüllt seine *Petition an den Vikar von Rom in einem Zivilprozess wegen Schiffbruchs (49 [390/404]): Eine Wundererzählung (caelestis historia), die als pulcherrimum spectaculum den Magistraten die juristischen Fakten, den Verlust der staatl. Getreideladung, vergessen macht, verwandelt den Zeugen in ein ‚hl. Geschenk' (Mratschek, Relic aO. [o. Sp. 1150]). – Darüber hinaus erfüllt der Briefverkehr die Aufgabe, den Vertrieb von Predigten u. Büchern zu organisieren (ep. 3, 3 [CSEL 29², 15f]; Aug. ep. 31, 8; M. Vessey, Augustine among the writers of the church: ders. 246f. 251f; vgl. F. B. A. Asiedu, Caritas, amicitia, and the ideal reader: Augustiniana 53 [2003] 107/38; Th. Fuhrer, Frühschriften: V. H. Drecoll [Hrsg.], Augustin Hdb. [2007] 261/74; J. van Oort, Augustine and the books of the Manicheans: Vessey 188/99; S. Mratschek, Zirkulierende Bibliotheken: J. Desmulliez / Ch. Hoët-van Cauwenberghe / J.-C. Jolivet [Hrsg.], L'étude des correspondances dans le monde romain de l'antiquité classique à l'antiquité tardive [Lille 2010] 346/50; Sulp. Sev. dial. 3, 17, 3f [SC 510, 356/8]; Mratschek, Briefwechsel 454/85; Aug. cur. mort. 1, 1; 18, 23 [CSEL 41, 621f. 659]; Trout 244/6).

g. Nola als Drehscheibe der christl. Welt. Unter P.' Leitung steigt Nola von einem provinziellen Heiligtum zu einem berühmten religiösen Zentrum auf. Im J. 404 war das Grab des hl. Felix so bekannt, dass Augustinus juristische Problemfälle nach Nola schickte, um die Wahrheitsfindung nach Art eines ‚Gottesurteils' (*Ordal) dem Heiligen zu überlassen. Er beruft sich auf die notissima sanctitas loci, dem kein Märtyrergrab seiner afrikan. Heimat gleichkomme (Aug. ep. 78, 3; Mratschek, Sanctitas 525f), u. gibt Nola sogar vor *Mailand den Vorzug. Ausschlaggebend sind seit den Einfällen Alarichs nach Oberitalien (401/03) die besseren Kommunikationsmöglichkeiten mit P. – Angesichts der Bedrohung durch die Goten versucht Augustinus vergebens, P. 404/05 zu einer Evakuierung seiner monastischen Gemeinschaft nach Afrika zu überreden (S. Mrat-

schek, Augustine, P. and the question of moving the monastery: Inter cives necnon peregrinos, Festschr. B. Sirks [2014] 545/61). P. zieht es sogar iJ. 408 bei Alarichs Marsch auf Rom vor, als ‚Wächter' seines Heiligtums zurückzubleiben, gerät in Gefangenschaft u. hält dieses Ereignis in zwei hexametrischen Gebeten fest (Mratschek, Briefwechsel 529/31 zu Aug. ep. 80, 2; civ. D. 1, 10). Als er unversehrt nach Nola zurückkehrt u. seinem Heiligen Dankepigramme setzen lässt, glaubt auch Augustinus an die Vision seines Freundes von dessen Retter Felix (cur. mort. 16, 19 [CSEL 41, 652f]; zum Einleitungsepigramm, einem titulus am Felixgrab, T. Lehmann, Zu Alarichs Beutezug in Campanien: RömQS 93 [1998] 181/99; emendiert von H. Tränkle [Die neu entdeckten Hexameter des P. v. Nola: WienStud 114 (2001) 535/42] u. Th. Gärtner [Zum neugefundenen Dankepigramm des P. v. Nola: ZsPapEpigr 135 (2001) 43f]). Von P.' Augenzeugenbericht inspiriert, widmet Augustinus ihm sein Elogium an zentraler Stelle seines ‚Gottesstaates' (1, 10; s. o. Sp. 1155). – Quellen aus der Briefslg. des Augustinus, Protokollen afrikanischer Synoden u. kaiserlichen Konstitutionen werfen ein Streiflicht auf die diplomatischen Aktivitäten im Kloster bei Nola, über die P. schweigt (S. Mratschek, Die ungeschriebenen Briefe des Augustinus v. Hippo: ‚In search of truth', Festschr. J. van Oort [Leiden 2011] 109/22). Für die Legationen der Bischöfe aus den Provinzen u. ihren Wortführer Augustinus wird Nola zum Außenposten auf dem Weg zum Kaiserhof nach Mailand, Ravenna oder zum Bischof von Rom (zu Augustinus: J. E. Merdinger, Rome and the African church in the time of Augustine [New Haven 1997] 88/110; zu P.: Mratschek, Briefwechsel 553/61). Die Beauftragten der Bischöfe erhalten von P. bei ihrem Aufenthalt in Nola Rat u. Empfehlungsschreiben, die für die anonymen Boten eine ‚Sicherheitsgarantie' darstellen (Aug. ep. 45, 2; 186; P. Brown, Augustinus v. Hippo[3] [2000] 311; Trout 228/35). Im J. 404/09 ist ein rapider Anstieg diplomatischer Aktivitäten zu verzeichnen (Aug. ep. 80, 1; Reg. eccl. Carthag. 93 vJ. 404 [CCL 149, 211/4]; J. L. Maier, Le dossier du Donatisme 2 [Berlin 1989] 130 nr. 74; R. Lizzi Testa, Un' epistola speciale: F. E. Consolino [Hrsg.], Forme letterarie nella produzione latina di 4/5 sec. [Roma 2003] 53/89; Aug. ep. 97, 2; 91; 95; E. Hermanowicz, Possidius of Calama [Oxford 2008] 173/87; J. Harries, Law and empire in Late Antiquity [Cambridge 1999] 89/91; B. D. Shaw, Sacred violence [ebd. 2011] 251/9; Reg. eccl. Carthag. XIII vJ. 408 [CCL 149, 219]; Maier aO. 158 nr. 86; Paulin. Nol. ep. 13, 1. 3 [CSEL 29[2], 84/6]; S. Mratschek, Te velimus ... consilii participem: StudPatr 38 [2001] 224/32; Reg. eccl. Carthag. XIV vJ. 408 [CCL 149, 219]; Maier aO. 159 nr. 87; Mratschek, Briefwechsel 554/61; N. B. McLynn, Augustine's Roman empire: M. Vessey / K. Pollmann / A. D. Fitzgerald [Hrsg.], History, apocalypse and the secular imagination [Bowling Green 1999] 36f zur Rolle der Prokonsuln von Afrika). Mit gemischten Gefühlen registriert Augustinus, dass der Aufenthalt afrikanischer Bischofsdelegationen in Nola zu einer dauernden Einrichtung wird (ep. 95, 1). Im Frühjahr 419 wird P. von der *Kaiserin Galla Placidia persönlich zum Schiedsrichter über den Ausgang der Papstwahl berufen, ein Zeichen, wie viel Vertrauen der Kaiserhof in den Bischof setzt (Coll. Avell. 25 [CSEL 35, 1, 71f]; übers. u. komm. Mratschek, Briefwechsel, Anh. 5, 643/6; 512/7; vgl. H. Chantraine, Das Schisma von 418/19 u. das Eingreifen der kaiserl. Gewalt in die röm. Bischofswahl: Alte Gesch. u. Wissenschaftsgesch., Festschr. K. Christ [1988] 79/88).

P. Brown, Through the eye of a needle. Wealth, the fall of Rome, and the making of Christianity in the West, 350/550 AD (Princeton 2012). – A. Cameron, The last pagans of Rome (Oxford 2011). – C. Conybeare, P. noster. Self and symbols in the letters of P. of Nola (ebd. 2000). – P. Courcelle, Les lacunes de la correspondance entre S. Augustin et Paulin de Nole: RevÉtAnc 53 (1951) 253/300. – J. Desmulliez, Art. Meropius Pontius P. 1: ProsItalChr 2 (2000) 1630/54. – S. Diefenbach, Röm. Erinnerungsräume. Heiligenmemoria u. kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jh. nC. = Millenium-Stud. zu Kultur u. Gesch. des ersten Jtsd. nC. 11 (2007). – J. Divjak, Art. Epistulae: AugLex 2 (1996/2002) 893/1057. – S. Döpp, Art. Italia II (literaturgeschichtl.): o. Bd. 18, 1312/7. – Y.-M. Duval, L'entrée en relations épistolaires d'Augustin d'Hippone et de Paulin de Nole: L. Nadjo / E. Gavoille (Hrsg.), Epistulae Antiquae 3. Actes du III[e] coll. intern. ‚L'épistolaire antique et ses prolongements européens' (Louvain 2004) 397/419. – J. V. Ebbeler, Disciplining Christians. Correction and community in Augustine's letters (New York

2012); Mixed messages. The play of epistolary codes in two antique Latin correspondences: R. Morello / A. D. Morrison (Hrsg.), Ancient letters. Classical and Late Antique epistolography (Oxford 2007) 301/21. – P. FABRE, Essai sur la chronologie de l'œuvre de S. Paulin de Nole = Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg Sér. 2, 109 (Paris 1948). – R. P. H. GREEN, The poetry of P. of Nola. A study of his Latinity = Coll. Latom. 120 (Bruxelles 1971). – H. JUNOD-AMMERBAUER, Les constructions de Nole et l'esthétique de S. Paulin: RevÉtAug 24 (1978) 22/57; Le poète chrétien selon Paulin de Nole. L'adaptation des thèmes classiques dans les ‚Natalicia': ebd. 21 (1975) 13/54. – W. KIRSCH, Laudes Sanctorum. Gesch. der hagiographischen Versepik vom 4. bis 10. Jh. = QuellUntersLatPhilolMA 14 (2004). – A. KLEINSCHMIDT, Ich-Entwürfe in spätantiker Dichtung. Ausonius, P. v. Nola u. Paulinus v. Pella = Bibliothek der klass. Altertumswiss. NF 2, 138 (2013). – K. KOHLWES, Christl. Dichtung u. stilistische Form bei P. v. Nola, Diss. Bonn (1979). – D. KOROL, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile / Nola = JbAC ErgBd. 13 (1987). – T. LEHMANN, P. Nolanus u. die Basilica Nova in Cimitile, Nola = Spätantike, frühes Christentum, Byzanz B 19 (2004). – R. W. MATHISEN, The ecclesiastical aristocracy of 5th-cent. Gaul. A regional analysis of family structure, Diss. Madison (1979). – N. B. MCLYNN, Ambrose of Milan. Church and court in a Christian capital = The transformation of the classical heritage 22 (Berkeley 1994). – S. MRATSCHEK, Der Briefwechsel des P. v. Nola. Kommunikation u. soziale Kontakte zwischen christl. Intellektuellen = Hypomnemata 134 (2002); Einblicke in einen Postsack. Zur Struktur u. Edition der ‚Natalicia' des P. v. Nola: ZsPapEpigr 114 (1996) 165/72; Creating identity from the past. The construction of history in the letters of Sidonius: J. A. van Waarden / G. Kelly (Hrsg.), New approaches to Sidonius Apollinaris = Late Antique history and religion 7 (Leuven 2013) 249/71; Multis enim notissima sanctitas loci. P. and the gradual rise of Nola as a center of Christian hospitality: JournEarlChrStud 9 (2001) 511/53. – P. SCHIERL, P. v. Nola. Poetische Reflexionen über das Wesen Christi: Th. Fuhrer (Hrsg.), Die christl.-philosophischen Diskurse der Spätantike. Texte, Personen, Institutionen = Philosophie der Antike 28 (2008) 327/45. – M. SKEB, Christo vivere. Stud. zum literar. Christusbild des P. v. Nola = Hereditas 11 (1997). – C. SOTINEL, La circulation de l'information dans les églises: L. Capdetrey / J. Nelis-Clément (Hrsg.), La circulation de l'information dans les états antiques = Ausonius éditions études 14 (Bordeaux 2006) 177/94; Augustine's information circuits: Vessey 125/37. – D. E. TROUT, P. of Nola. Life, letters, and poems = Transformation of the classical heritage 27 (Berkeley 1999). – M. VESSEY (Hrsg.), A companion to Augustine (Malden 2012). – P. G. WALSH, The poems of St. P. of Nola = AncChristWrit 40 (New York 1975). – M. S. WILLIAMS, Augustine as a reader of his Christian contemporaries: Vessey 227/39. – CH. WITKE, Numen litterarum. The old and the new in Latin poetry from Constantine to Gregory the Great = Mittellat. Stud. u. Texte 5 (Leiden 1971).

Sigrid Mratschek (I. III) / Anika Kleinschmidt (II).

Paulus I.

Unter den Persönlichkeiten, die nach der Hinrichtung Jesu v. Nazareth ca. 30 nC. die von ihm ausgehende Bewegung fortführten, ragt P. heraus. Die in den überlieferten Briefen erkennbare Komplexität seines Denkens, seine langjährige Wirksamkeit als Wanderprediger in vielen Teilen des östl. Mittelmeerraums u. die von ihm ausgehende Wirkung u. Prägung der Geschichte des Christentums u. seiner Theologie lassen ihn im Rückblick, allerdings historisch unzulässig verkürzend, als *Gründer, Stifter oder ‚Erfinder' des Christentums erscheinen (F. Nietzsche, Morgenröthe 1 nr. 68 [Kritische Gesamtausgabe 5, 1, 64]).

I. Biographie. a. Name. Den von Act. (zB. 9, 4. 17; [13, 21] bzw. 7, 58; 8, 1. 3) bezeugten (gräzisierten) jüd. Namen Σα(ο)ῦλ(ος) verwendet P. in seinen Briefen nie. Dass die Semantik des lat.-griech., für Juden der Antike bisher sonst nicht belegten (Hengel 89) Namens (praenomen oder cognomen?; *Name) Παῦλος (‚der Kleine', ‚der Geringe') als Aus-

druck des Selbstverständnisses des Apostels für diesen bedeutsam war, ist nicht zu belegen. Vielleicht erklärt sich der (Bei-)Name aus einem Patronatsverhältnis (ebd.; *Patronage), kaum aus dem Gleichklang mit dem hebr. Namen (A. N. Sherwin-White, Roman society and Roman law in the NT [Oxford 1963] 153f). Nirgends in den frühen Quellen wird, durch die Bekehrung oder durch die Begegnung mit dem Proconsul Sergius Paul(l)us auf Zypern (Act. 13, 4/12; Breytenbach, P. 38/44) veranlasst, ein Namenswechsel des Apostels behauptet.

b. Leben. 1. Quellen. Die Rekonstruktion von Chronologie u. Leben des P. wird in der Forschung bis in die Gegenwart intensiv diskutiert. Quellen sind vor allem die (echten) Briefe des Apostels (nach überwiegender Meinung der Exegese: Rom., 1/2 Cor., Gal., Phil., 1 Thess., Phm.; weniger wahrscheinlich ist die Authentizität von Eph., Col., 2 Thess. u. der Pastoralbriefe) u. die Act. Spätere christl. Quellen bieten kaum darüber hinausgehende historisch zuverlässige Informationen; in nicht-christlichen Quellen der (Spät-)Antike hat P. nur wenige Spuren hinterlassen (J. G. Cook, The interpretation of the NT in Greco-Roman paganism [Tübingen 2000]; D. Jaffé, Les réactions des Sages aux doctrines de Paul de Tarse dans littérature talmudique: Sh. Trigano [Hrsg.], Le christianisme au miroir du judaïsme [Paris 2003] 31/50). Die einseitige Bevorzugung der Briefe gegenüber den Act. ist nicht gerechtfertigt: Auch wenn sich nicht erweisen lässt, dass die Act. vom P.-Mitarbeiter *Lukas (Phm. 24; Col. 4, 14; 2 Tim. 4, 11) verfasst wurden (so schon Iren. haer. 3, 14, 1; Canon Muratori 3f. 34/9 [4. 6 Lietzmann]), sind die in ihnen enthaltenen Wir-Berichte (Act. 16, 10/7; 20, 5/15; 21, 1/18; 27, 1/28, 16) kaum bloß literarisches Stilmittel, sondern als Ausdruck zeitweiser Augenzeugenschaft kritisch zu würdigen. Die Angaben des P. selbst aber sind selektiv u. parteiisch.

2. Zeit bis zur Berufungserfahrung. Das Geburtsjahr des P. ist unbekannt u. kann nur ungefähr auf die Jahre vor oder um Christi Geburt geschätzt werden; die Angaben in Phm. 9 u. Act. 7, 58 erlauben keine exakte Datierung. Ort der Geburt ist nach ebd. 9, 11; 21, 39; 22, 3 Tarsus in *Kilikien. P. selbst sagt nichts davon, sondern verweist auf seine jüd. Abstammung (Rom. 11, 1; Phil. 3, 5; 2 Cor. 11, 22), was eine Herkunft aus der Diaspora nicht ausschließt. Nach *Hieronymus (vir. ill. 5 [80/6 Ceresa-Gastaldo]; in Phlm. comm.: PL 26², 653D) wurde P. in Gischala (nördl. Galiläa) geboren u. kam als Kind mit der Familie nach Tarsus. Die Familie führte sich auf den israelit. Stamm Benjamin (dem u. a. der israelit. König Saul zugerechnet wird [1 Sam. 9, 1f]) zurück. P. wurde der Tora gemäß am achten Tag beschnitten (Phil. 3, 5; vgl. 2 Cor. 11, 22). Ob die Selbstbezeichnung als ,Hebräer von Hebräern' (Phil. 3, 5) auf die Altehrwürdigkeit der Abstammung aus dem Volk Israel oder (auch) auf Sprachkenntnisse des Hebräischen oder Aram. (die auch sonst wahrscheinlich sind) verweisen will, ist unsicher. Act. 23, 16/22 erwähnt eine Schwester u. ihren in Jerusalem ansässigen Sohn. P. selbst blieb wohl ehe- u. kinderlos (1 Cor. 7, 7f; vgl. ebd. 9, 5. 15). – Erst die spätere christl. Tradition (Act. Paul. et Thecl. 3, 2f [AAA 1, 237]) weiß um das Aussehen des P., was auch die ikonographische Tradition beeinflusst (M. Lechner, Art. P.: LexChrIkon 8 [1976] 128/47; *Paulus IV [Ikonographie u. Kult]). Mehrfach (2 Cor. 4, 10; 12, 7; Gal. 4, 13f; 6, 17) spielt P. in seinen Briefen auf eine ernste (chronische) Krankheit an, deren medizinische Identifikation nicht sicher möglich ist (U. Heckel, Der Dorn im Fleisch. Die Krankheit des P. in 2 Kor. 12, 7 u. Gal. 4, 13f: ZNW 84 [1993] 65/92). – Nach Act. 16, 37f; 22, 25/9; 23, 27 war P. (von Geburt an) römischer Bürger, was u. a. den Verlauf des Prozesses in Cäsarea u. die Überstellung nach Rom erklären soll (ebd. 25, 11f; 26, 32). P. spricht in seinen Briefen nirgends von einem solchen Bürgerrecht. Doch setzt Phil. 1, 12/7 offenbar ein längeres (u. geregeltes?) Rechtsverfahren voraus. Trotz bedenkenswerter Einwände gegen die Historizität der Nachricht (zur Diskussion Noethlichs 67/84) ist die Annahme, der Autor der Act. habe das röm. Bürgerrecht frei erfunden, wenig plausibel. Act. 21, 39 dürfte auf ein tarsisches Bürgerrecht (anders H. W. Tajra, The trial of St. Paul [Tübingen 1989] 80) des P. deuten; auch gegen diese Nachricht erheben sich aber Bedenken (Noethlichs 65/7). – P.' Muttersprache scheint Griechisch gewesen zu sein; ob er zweisprachig aufwuchs, ist unsicher. Art u. Umfang der schulischen Bildung des P. sind nicht genau anzugeben: Die Briefe bezeugen rhetorische Begabung u. Geschick, die jedoch auch außerhalb einer Rhetorenschule

entwickelt worden sein können. Mehrfach nimmt P. eine (topische) anti-rhetorische Haltung ein (vgl. 1 Cor. 1, 19/25; 2, 4. 13; 2 Cor. 11, 6). Denkbar ist auch eine jüd. Schulbildung. Eine intensivere Kenntnis (u. Studium) nicht-jüdischer Literatur, Philosophie oder Mythologie ist nicht zu erkennen; nur in 1 Cor. 15, 33 ist ein (direktes?) Zitat aus paganer Literatur (*Menander oder *Euripides; Vegge 372/4) identifizierbar. Besonders Gal. u. Rom. zeigen P. als kreativen Ausleger der jüd. hl. Schrift, was eine entsprechende Ausbildung nahelegt. Nach Act. 22, 3 kam er schon als Kind nach Jerusalem u. war ein Schüler des R. Gamaliel I. Nach Phil. 3, 5; Act. 23, 6; 26, 5 gehörte P. (ebd. 23, 6: wie seine Vorfahren) zur jüd. Religionspartei der *Pharisäer. Eine genauere Zuordnung, etwa zum ‚Haus Hillels' oder zum ‚Haus Schammais', ist nicht möglich (Sanders 138_{61}). Im Rückblick hebt P. seine vortreffliche jüd. Lebensweise (ἰουδαϊσμός), seinen Eifer für die ‚väterlichen Überlieferungen' (Gal. 1, 14) u. seine Tora-Treue (Phil. 3, 6) hervor. Damit verbindet sich die nicht lokalisierte Angabe, er habe die ἐκκλησία, d. h. die Christus-gläubige Gemeinschaft, verfolgt (Gal. 1, 13; Phil. 3, 6). Nach Act. 8, 1; 9, 1f; 22, 4f; 26, 10/2 trat P. in Jerusalem, Damaskus u. anderen Städten als Verfolger auf. – Laut ebd. 18, 2f war P. von Beruf σκηνοποιός (‚Zeltmacher'). Die genaue Semantik des Begriffs ist unklar (Hengel 99/103; P. Lampe, P. Zeltmacher: BiblZs 31 [1987] 256/61); es wird sich jedenfalls um ein Handwerk handeln. Noch während seiner Zeit als Wanderprediger ging er der Erwerbsarbeit nach (1 Thess. 2, 9; 1 Cor. 9, 1/18).

3. Von der Berufung zum Apostel bis zu seinem Tod. Als Lebenswende (Phil. 3, 7f; vgl. 2 Cor. 4, 6) u. Berufung zum Apostel Jesu Christi (Rom. 1, 1; 1 Cor. 1, 1; Gal. 1, 15f), daneben als Ostererscheinung (1 Cor. 15, 8/10) verstand P. im Rückblick eine Christus-Vision (ebd. 9, 1), die in den Darstellungen der Act. (9, 1/9; 22, 3/11; 26, 9/18; vgl. Gal. 1, 17) vor Damaskus lokalisiert wird. Laut Act. 9, 8/25 schloss sich an dieses Ereignis ein mehrtägiger Aufenthalt in Damaskus an, bei dem P. von Hananias getauft wurde. Die Flucht aus Damaskus (ebd. 9, 24f) ist nach 2 Cor. 11, 32f auf einen Konflikt mit dem Ethnarchen des nabatäischen Königs Aretas IV zurückzuführen u. wird im Zusammenhang mit dem Aufenthalt des Apostels in der Ἀραβία (Gal. 1, 17; nicht in Act.) stehen (Hengel / Schwemer 208/13; D. A. Campbell, An anchor for Pauline chronology: JournBiblLit 121 [2002] 279/302). – Etwa drei Jahre nach dieser Christus-Vision kam es in Jerusalem zu einer Begegnung mit Kephas (*Petrus) u. *Jakobus, einem Bruder Jesu (Gal. 1, 18f; vgl. Mc. 6, 3 par.). Den anschließenden, ca. 14 Jahre dauernden (Gal. 2, 1) Lebensabschnitt verbrachte P. in den ‚Gebieten Syriens u. *Kilikiens' (ebd. 1, 21), u. a. wohl in Tarsus (Act. 9, 30) u. in *Antiochia am Orontes (ebd. 11, 25f). Dass P. bis dahin u. in dieser Zeit nur als Beauftragter der antiochen. Gemeinde gewirkt habe, ist nicht zu belegen. Die ebd. 13f geschilderte Reise von P. u. Barnabas führt weit über Syrien u. Kilikien hinaus; ihre Historizität wurde bezweifelt (H. Conzelmann, Die Apostelgesch. [1972] 80/2. 86. 89) u. verteidigt (Breytenbach, P. 76/93). Wer für diese Zeit sogar eine frühe Europa-Mission des P. postuliert (Lüdemann), muss annehmen, zwischen den in Act. 18, 1/11 geschilderten Ereignissen u. der folgenden Gallio-Szene (ebd. 12/7) bestehe kein enger chronologischer Zusammenhang. – In Gal. 2, 1/10 u. Act. 15, 1/29 liegen zwei einander in wichtigen Punkten unterscheidende Darstellungen über ein (kaum mehrere) Treffen führender Gestalten des Urchristentums unter Einschluss von P. in Jerusalem vor (sog. Apostelkonvent). P. sah sich durch die dabei getroffene Vereinbarung in seiner göttlichen Sendung zu den nicht-jüd. Völkern bestätigt; die Geldsammlung für die Armen (Gal. 2, 10; Rom. 15, 26) war für ihn die einzige gegenüber Jerusalem (freiwillig) eingegangene Verpflichtung. Dagegen berichtet Act. 15 von einer Vereinbarung in Form eines Briefes halachischen Inhalts an die Heidenchristen in Antiochia u. Syrien (sog. *Aposteldekret mit Jakobus-Klauseln ebd. 15, 20. 29). Dass der bei dem Treffen anwesende Zebedäus-Sohn Johannes (Gal. 2, 9) zusammen mit seinem Bruder Jakobus (Act. 12, 2) unter Agrippa I hingerichtet worden sei, ist aus Mc. 10, 39 nicht sicher zu erschließen u. bildet so auch kein Argument für eine Frühdatierung des Treffens auf den Beginn der 40er Jahre (so A. Suhl, P. u. seine Briefe [1975] 316/21; Vielhauer 77f). – Möglicherweise stehen die Jakobus-Klauseln (als Anlass oder Ergebnis?) im Hintergrund des Konfliktes um Fragen der Speisehalacha, der in der antiochen. Gemeinde aus-

brach u. P. nicht nur mit Jakobus bzw. seinen Gesandten, sondern auch mit Petrus u. Barnabas entzweite (Gal. 2, 11/4; anders Act. 15, 36/9; für die Datierung des Konflikts vor das Aposteltreffen plädierten u. a. Th. Zahn, Petrus in Antiochien: NKirchlZs 5 [1894] 435/48; Lüdemann; vgl. A. Wechsler, Geschichtsbild u. Apostelstreit [1991]). Die zeitliche Nähe dieses Konflikts zum Aposteltreffen steht nicht fest, doch könnte die vermutliche Niederlage in Antiochia P. dazu bewogen haben, seine Tätigkeit als Wanderprediger weiter in den Westen zu verlagern (Hengel / Schwemer 329f). Nach Darstellung von Act. 16, 1/18, 22 führte die sog. zweite Missionsreise des P. von Syrien über Kilikien u. Phrygien nach Galatien (wo P. erkrankte: Gal. 4, 13f), über Alexandria Troas u. die Insel Samothrake nach Makedonien u. über **Athen (1 Thess. 3, 1) nach *Korinth. Auf dieser Reise begleiteten ihn Silvanus (Act. 15, 22. 27. 32 u. ö.: ,Silas') u. Timotheus (1 Thess. 1, 1; 3, 2; 2 Cor. 1, 19; Act. 16, 1), von Troas bis Philippi möglicherweise eine weitere Person (ebd. 16, 10/7). In Philippi, Thessaloniki, Beröa, Korinth u. Kenchreai wurden Gemeinden gegründet (1 Thess. 1f; 1 Cor. 3, 6. 10f; 4, 15; Phil. 4, 15; Rom. 16, 1). Die Berichte der Act. (Philippi: 16, 11/40; Thessaloniki: 17, 1/9; Beröa: 17, 10/4; Athen: 17, 16/34; Korinth: 18, 1/17) über die Aufenthalte in diesen Städten sind im Einzelnen nicht überprüfbar, doch besteht kein Grund zur pauschalen Ablehnung ihrer Geschichtlichkeit. In Thessaloniki (u. vielleicht in Korinth; 2 Cor. 11, 9) empfing P. trotz eigener Erwerbsarbeit (1 Thess. 2, 9) mehrfach finanzielle Unterstützung aus Philippi (Phil. 4, 15f), was (gegen Act. 17, 2) einen längeren Aufenthalt voraussetzt. – Der erste Besuch des Apostels in Korinth dauerte nach ebd. 18, 11 ca. 18 Monate. Die Hinweise auf das Claudius-Edikt in 18, 2 (vgl. Suet. vit. Claud. 25, 4; Oros. hist. 7, 6, 15 [CSEL 5, 451]; anders Dio Cass. 60, 6, 6) u. die geschilderte Begegnung mit dem Proconsul L. Iunius Gallio Annaeanus (dessen Amtszeit durch die Gallio-Inschrift [A. Plassart, Fouilles de Delphes 3, 4 (Paris 1970) 27 nr. 286 = Ditt. Syll.[3] 801D] bezeugt ist) erlauben eine Datierung auf ca. 51/52 nC. (Koch, Gesch. 567/71). In Korinth wurde auch, nach vergeblichen Bemühungen um einen weiteren persönlichen Besuch (1 Thess. 2, 18) u. nach der Sendung u. Rückkehr des Timotheus von Athen aus (ebd. 3, 1f. 6f), 1 Thess. als vermutlich ältester erhaltener Brief des P. verfasst. Frühe Mitglieder der (offenbar recht großen: Act. 18, 10) korinthischen Gemeinde sind bekannt: der von P. getaufte Stephanas (1 Cor. 1, 16; 16, 15), Fortunatus u. Achaicus (ebd. 16, 17), Crispus (nach Act. 18, 8 Synagogenvorsteher) u. Gaius (1 Cor. 1, 14), vielleicht auch Phöbe (Rom. 16, 1f). Bald nach dem Prozess vor Gallio verließ P. die Stadt zusammen mit Priska u. Aquila (Act. 18, 18). – Ebd. 18, 18/22 berichtet von einer durch ein Gelübde motivierten (F. W. Horn, P., das Nasiräat u. die Nasiräer: NovTest 39 [1997] 117/37; *Nasiräer) Reise über Ephesus u. Cäsarea nach Jerusalem u. Antiochia (zu historischen Bedenken Becker 28). – Von Korinth kam P. nach Ephesus, wo er mehr als zwei Jahre verbrachte (sog. Dritte Missionsreise; Act. 18, 23/19, 22). Möglicherweise traf P. dort auf eine schon bestehende christl. Gemeinde (ebd. 18, 23/8; 19, 1/7). Im Zusammenhang dieser Reise erwähnen 18, 23; 19, 1 (vgl. Gal. 4, 13) einen erneuten Aufenthalt in Galatien (u. Phrygien). Hierbei traf P. vielleicht persönlich Anweisungen für die Kollektensammlung (1 Cor. 16, 1f). Er mag in dieser Zeit auch Laodikaia (vgl. Col. 4, 16) besucht u. (durch Epaphras? vgl. ebd. 1, 3/8; 4, 12) Kontakt mit Kolossai aufgenommen haben. – Von Ephesus aus kam es zu einer intensiven Kommunikation mit der Gemeinde in *Korinth. Ein erster Brief des P. (1 Cor. 5, 9; vgl. ebd. 5, 11) ist nicht erhalten. Auf Anfragen (7, 1; 8, 1 u. ö.) u. Nachrichten (1, 11; 16, 15/7) aus Korinth reagierte P. mit der Sendung des Timotheus (4, 17; 16, 10f) noch vor dem geplanten eigenen, längeren Besuch (16, 5/7) sowie mit 1 Cor. – Je nach literarkritischer Beurteilung von 2 Cor. sehr unterschiedlich rekonstruiert wird die weitere Abfolge der Ereignisse u. Briefe (R. Bieringer / J. Lambrecht, Stud. on 2 Corinthians [Leuven 1994] 67/105; M. M. Mitchell, Art. Korintherbriefe: RGG[4] 4 [2001] 1688/94; E.-M. Becker, 2. Korintherbrief: O. Wischmeyer [Hrsg.], P.[2] [2012] 204/31). Der in 1 Cor. 16, 5/7 angekündigte längere Aufenthalt in Korinth wurde offenbar nicht in der geplanten Form realisiert. 2 Cor. 12, 14; 13, 1 (vgl. ebd. 2, 1/3) kündigen schon einen dritten Besuch an; ebd. 13, 2 blickt auf den zweiten Besuch zurück. Dieser ,Zwischenbesuch' könnte durch Nachrichten über das Wirken konkurrierender Missionare in der Ge-

meinde veranlasst gewesen sein (3, 1; 10, 12/4; 11, 4 u. ö.). Der konfliktreiche Verlauf (2, 1. 5/7) veranlasste P. dazu, den Korinthern erneut zu schreiben (sog. ,Tränenbrief'; vgl. 2, 4. 9; 7, 8/12). Ob dieser Brief verloren oder in 2 Cor. (Kap. 10/3?; 1, 1/7, 4?) oder (unwahrscheinlich) in 1 Cor. erhalten ist, wird erwogen. Möglicherweise geriet P. in dieser Zeit in Ephesus (im Zusammenhang der in Act. 19, 23/40 geschilderten Vorgänge?) in Gefangenschaft u. Todesgefahr (2 Cor. 1, 8f; Phil. 1, 21/4; in 1 Cor. 15, 32 wird es sich um einen Konflikt mit Gegnern handeln; A. J. Malherbe, The beasts at Ephesus: JournBiblLit 87 [1968] 71/80). In dieser Zeit könnten schon die Gefangenschaftsbriefe Phil. u. Phm. entstanden sein, doch erheben sich gegen die (schon von A. Deissmann 1897 [LO[4] (1923) 201_4] u. H. Lisco [Vincula Sanctorum. Ein Beitr. zur Erklärung der Gefangenschaftsbriefe des Apostels P. (1900)] geäußerte, seit A. Deissmann [Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels P.: Anatolian Studies, Festschr. W. M. Ramsay (Manchester 1923) 121/7] populäre) Hypothese einer ephesinischen Gefangenschaft auch Einwände (M. Gielen, P. Gefangener in Ephesus? 1: Bibl. Notizen 131 [2006] 79/103; 2: ebd. 133 [2007] 63/77). P. verließ Ephesus nach dieser Erfahrung; vielleicht halfen die Freunde Priska u. Aquila bei der Flucht (Rom. 16, 3f). – Die (erfolgreiche: 1 Cor. 16, 8f) Wirksamkeit hatte sich in der Provinz Asia nicht auf Ephesus beschränkt (ebd. 16, 19; 2 Cor. 2, 12; Act. 20, 5f). Nun sah P. dieses Zentrum seines Wirkens nicht mehr wieder: Über Alexandria Troas reiste er nach Makedonien u. nahm durch Titus den Kontakt mit Korinth wieder auf (2 Cor. 2, 12f; 7, 6. 13f). Auf die (guten oder schlechten?) Nachrichten reagiert P. erneut brieflich, je nach Zuordnung von Texten aus 2 Cor. eher versöhnlich, sehr polemisch oder beides zugleich. – In die Zeit des dritten Besuches in Korinth (Act. 20, 3) dürfte der Entschluss fallen, die Kollekte aus Makedonien u. der Achaia selbst nach Jerusalem zu bringen u. weiter nach Spanien zu reisen (ebd. 19, 21; 24, 17; Rom. 15, 22/9). Auf der in Act. 20, 1f erwähnten Reise durch Makedonien u. Griechenland könnte P. den Gal. abgefasst haben. Während des dritten Aufenthalts in Korinth schrieb der Apostel vermutlich auch den Brief an die ,Heiligen' in Rom (Rom. 15, 25/32; 16, 21/3), um sich diesen vorzustellen u. Unterstützung für eine Wirksamkeit im Westen des Imperiums zu gewinnen. – Act. 20, 6/21, 17 berichtet von einer Reise des P. u. anderer von Philippi über Alexandria Troas, Milet u. Cäsarea nach Jerusalem. Ob die Kollekte von den Führenden der Jerusalemer Gemeinde angenommen wurde, ist unklar; P. selbst hatte Schwierigkeiten erwartet (Rom. 15, 30/2). Trotz bewusster Stilisierungen besteht kein Grund, am Kern der Darstellung der Act. zu zweifeln: P. wurde, vielleicht wegen angeblichen Tempelfrevels (Act. 21, 27/30), von Juden ergriffen u. verklagt u. geriet in die Hand der Römer. Das Verfahren vor dem röm. Prokurator in Cäsarea schleppte sich über den (nicht sicher auf 60 nC. datierbaren; vgl. ProsImpRom[2] 7 nr. 858 B; Schürer 1, $465f_{42}$) Amtswechsel von Antoninus Felix zu Porcius Festus. Ohne dass ein Urteilsspruch ergangen wäre, appelliert P. an den Kaiser (Act. 25, 11. 25; 26, 32). Während der von ebd. 24, 22/7 vorausgesetzten langen Untersuchungshaft in Cäsarea könnten die Gefangenschaftsbriefe Phil. u. Phm. entstanden sein. Der Bericht ebd. 27, 1/28, 15 schildert eine abenteuerliche Reise des gefangenen Apostels u. anderer mit den Stationen Sidon, Myra, Kreta, Μελίτη (*Malta?; J. Wehnert, Gestrandet. Zu einer neuen These über den Schiffbruch des Apostels P. auf dem Wege nach Rom [Apg. 27/28]: ZsTheolKirch 87 [1990] 67/99), Syrakus, Rhegion u. Puteoli, dann auf dem Landweg nach Rom. Diese Angaben sind geographisch plausibel; ohne Zweifel enthält die Schilderung aber auch romanhafte Züge u. Topoi der antiken *Reiseliteratur (A. Weiser, Die Apostelgesch. 2 [1985] 659/61). In Rom soll P. unter Hausarrest in einer Mietwohnung zwei Jahre weiter als Redner gewirkt haben (Act. 28, 16. 30f). Die in Phil. u. Phm. (vgl. 2 Tim. 1, 16f; 4, 16f) vorausgesetzten Haftbedingungen sind mit diesen Angaben kaum in Einklang zu bringen. Nach 1 Clem. 5, 5/7 (vgl. ebd. 6, 1) dürfte P. in Rom (vielleicht noch vor der Verfolgung stadtrömischer Christen durch *Nero 64 nC.) hingerichtet worden sein. Dass P. zur gleichen Zeit wie Petrus das Martyrium erlitten habe, geht aus dieser Notiz nicht hervor, wird aber von Dionysios v. Korinth um 170 nC. behauptet (bei Eus. h. e. 2, 25, 8). Um die (aus dem röm. Bürgerrecht erschlossene) Art der Hinrichtung, Enthauptung, weiß erst die spätere Tradition (Mart. Paul. frg. 3 [AAA 1,

110/2]; Tert. praescr. 36, 3 [SC 46, 138]). Ob er, wie dieselbe Passage aus 1 Clem. voraussetzt (H. Löhr, Zur P.-Notiz in 1 Clem. 5, 5/7: F. W. Horn [Hrsg.], Das Ende des P. [2001] 197/213), tatsächlich zuvor noch einmal freikam u. im ‚Westen' (Spanien?; O. F. A. Meinardus, Paul's missionary journey to Spain: BiblArch 41 [1978] 61/3) missionierte (vgl. Canon Muratori 38f [6 Lietzmann]), bleibt unsicher. Von einer zweiten röm. Gefangenschaft spricht erstmals ausdrücklich Eus. h. e. 2, 22, 2. Eine Quelle aus der Zeit schon um 200 nC. (Gaius bei ebd. 2, 25, 7) bezeugt eine Gedenkstätte (τρόπαιον) des Apostels an der Via Ostiense. Archäologisch nachweisbar ist eine P.memoria aber erst in konstantinischer Zeit (H. G. Thümmel, Die Memorien für Petrus u. P. in Rom [1999]; H. Brandenburg, Die Aussagen der Schriftquellen u. der archäolog. Zeugnisse zum Kult der Apostelfürsten in Rom: S. Heid [Hrsg.], Petrus u. P. in Rom [2011] 351/82).

c. Selbstverständnis u. historisches Profil des paulinischen Wirkens. Die Quellen geben über den Weg des P. nach seiner lebensentscheidenden Christus-Vision einigermaßen zusammenhängend Auskunft, während die vorausgehende Zeit seines Lebens nur punktuell greifbar wird. Die Bedeutung der Christus-Vision (P. spricht nie von Umkehr oder Bekehrung, weiß sich aber ‚berufen', 1 Cor. 1, 1; der Gedanke der Vorherbestimmung klingt in Gal. 1, 15 an) wird durch Umfang u. Inhalt der Selbstaussagen in ebd. 1, 13/6 u. Phil. 3, 4/11 deutlich; der Kontrast zwischen der Vergangenheit als Verfolger der ersten Christus-Anhänger u. der gegenwärtigen Verkündigung dürfte zur Wahrnehmung eines tiefen Bruches in der eigenen Existenz beigetragen haben. Über die psychischen Folgen dieser Lebenswende lässt sich nur spekulieren (Theißen 181/268). Als Ostererscheinung verstanden ist die Christus-Vision Bestätigung der (neues) Leben schaffenden Kraft Gottes. Auch Aussagen wie Gal. 2, 19f; 6, 14 u. a. sind als Ausdruck persönlicher Erfahrung interpretierbar. 2 Cor. 4, 6 (vgl. ebd. 5, 17) parallelisiert die eigene Berufungserfahrung u. das göttliche Schöpfungswerk. Die von P. gewählte Würde- u. Funktionsbezeichnung ἀπόστολος ist für ihn durch die Christus-Vision begründet (1 Cor. 9, 1; 15, 3/11). P. lernt den Titel vielleicht in Jerusalem (Gal. 1, 18; 1 Cor. 15, 5/7), vielleicht in Antiochia (Act. 14, 4. 14; vgl. ebd. 13, 1/3) kennen; er nimmt ihn, wie andere ortsunabhängige Wanderprediger auch (Mt. 9, 37/10, 16 par.; 2 Cor. 10/3; Did. 10/5), für sich auch in der nach-antiochen. Zeit in Anspruch (Gal. 1, 1). Wie seine Konkurrenten kann er dabei auf die ‚Zeichen des Apostels' (Macht- u. Wundertaten) verweisen (2 Cor. 12, 12). Für P. ist es seine wesentliche Aufgabe als ‚Apostel Jesu Christi' (1 Cor. 1, 1; 2 Cor. 1, 1; vgl. 1 Thess. 2, 7), den ἔθνη (nicht-jüd. Völker, ‚Heiden') das Evangelium zu verkünden (Gal. 1, 16; vgl. ebd. 2, 7) u. so die Annahme des göttlichen Versöhnungswerkes zu befördern (2 Cor. 5, 20). – Daneben verwenden die Briefe andere Motive u. Bilder zur Beschreibung der Aufgabe, so die prophetische Berufung (Gal. 1, 15f), Priesterdienst (Rom. 15, 16) u. *Gesandtschaft (2 Cor. 5, 18/21), Hausbau (1 Cor. 3, 9/17), Pflanzen (ebd. 3, 7; *Pflanzung) oder elterliche Funktionen (ebd. 4, 15; Gal. 4, 12/20; 1 Thess. 2, 7. 11; *Eltern). Verbundenheit u. Unterschiedenheit von Apostel u. Gemeinden, aber auch die beanspruchte Autorität kommen so wirksam zur Anschauung. – Charakteristisch für das Selbstverständnis des P. ist ferner, dass er die Zeit vor der Christus-Vision ausschließlich im Rahmen jüdischer Existenz u. Identität skizziert. P. versteht sich als Jude (Gal. 2, 15), Israelit, Hebräer etc. (2 Cor. 11, 22; Phil. 3, 5), nicht als Kosmopolit u. (trotz Act. 11, 26; offenbar ist ‚Christen' zunächst Fremdbezeichnung) nicht als ‚Christ'. Die pagane griech.-röm. Tradition enthielt für ihn kein prägnantes Angebot zur Identifikation u. Selbstbeschreibung, auch wenn einzelne Elemente dieser Tradition in den Briefen des P. identifiziert werden konnten. – Das rezeptionsgeschichtlich prägende Bild vom rastlosen Völkerapostel ist vornehmlich durch das Reiseschema der Act. bedingt u. kann übersehen lassen, dass P. tatsächlich auch nach seiner Berufungserfahrung über Monate u. Jahre hinweg ortsfest lebte, zB. in Antiochia, Korinth u. Ephesus. Ohne Zweifel aber hat P. eine nach antikem Maßstab erstaunliche (u. beschwerliche: 2 Cor. 11, 26 im Rahmen eines Peristasenkatalogs) Reisetätigkeit, zu Lande (meist wohl zu Fuß) u. zu Wasser, entfaltet, deren auch ökonomische Details die Quellen kaum zu erkennen geben. Der Reiseweg wird dabei nicht nur von Kontingenzen wie Transportmöglichkeiten, Straßennetz (in Makedonien u. Griechenland

dürfte P. auf der Via Egnatia gereist sein, im südl. Kleinasien auf der Via Sebaste), Schiffsverbindungen u. Nachrichten aus den Gemeinden (zB. Korinth) bestimmt gewesen sein. Drei Faktoren bestimmten die Planungen des P. besonders: 1) Die paulinische Mission ist, soweit erkennbar, überwiegend Mission in Städten, Provinzhauptstädten u. a. 2) Dieses Vorgehen erklärt sich auch aus der Hoffnung, dass von den städtischen Zentren ausgehend weitere Gemeindebildungen erfolgen. Die generalisierende Erwähnung von Landschafts- u. Provinznamen wie Μακεδονία u. Ἀχαΐα (Rom. 15, 26; 2 Cor. 9, 2; 1 Thess. 1, 7 u. a.) oder die Feststellung, in den bisherigen Regionen seines Wirkens keinen ‚Platz' (τόπος) mehr zu haben (Rom. 15, 23), können nicht bedeuten, P. habe den östl. Mittelmeerraum als tatsächlich schon vollständig evangelisiert angesehen. 3) Dieser metonymische Bezug auf geographische u. politische Räume dürfte weniger Indiz der Orientierung der paulinischen Mission an den politischen Grenzen innerhalb des *Imperium Romanum sein, sondern ist Ausdruck eines von der bibl. Tradition (Völkertafel Gen. 10) geprägten geschichtstheologischen Denkens (jedenfalls in der Rückschau des Gal.) seit dem Aposteltreffen in Jerusalem (Scott). – Das Selbstverständnis als Apostel der Völker passt zur Aufteilung der Evangeliumsverkündigung, die nach Gal. 2, 9 beim Apostelkonvent vereinbart wurde. Ebd. 2, 15f beschränkt die Wahrheit der eigenen Botschaft jedoch nicht auf die Völker. Eine strikte Begrenzung der Verkündigung auf die Nicht-Juden eines Ortes oder einer Region war praktisch undurchführbar. Die Unterscheidung u. Trennung von Juden u. Völkern ist religions- u. kulturgeschichtlich (schon wegen der Existenz der ‚Gottesfürchtigen') zu grob u. geht wegen der Existenz einer großen jüd. Diaspora auch geographisch nicht auf; verständlich wird sie nur aus heilsgeschichtlicher Perspektive (Rom. 9/11). So ist auch das von den Act. gezeichnete Bild der paulinischen Wirksamkeit bis nach Rom zu interpretieren: Die Ablehnung der Botschaft durch die Ἰουδαῖοι u. die darauf folgende Hinwendung zu den Völkern vollzieht sich nicht nur einmal, sondern wiederholt, zuletzt auch in Rom. Tatsächlich dürften Zuhörerschaft u. Adressatenkreis des Apostels religiös, kulturell u. sozial gemischt gewesen sein. Die Selbstzeugnisse ebd. 11, 14 u. 1 Cor. 9, 20 sagen ausdrücklich, dass die paulinische Mission auch Juden im Blick hatte. Auch zeigt die Erwähnung wenigstens der Synagogenstrafe der ‚vierzig Schläge weniger einen' gemäß Dtn. 25, 3 (zu dessen Rezeption vgl. den Mischna-Traktat Makkot [‚Schläge']) in einem auf das Wirken als Apostel bezogenen Peristasenkatalog in 2 Cor. 11, 24 (S. Gallas, ‚Fünfmal vierzig weniger einen ...'. Die an P. vollzogenen Synagogalstrafen nach 2 Kor. 11, 24: ZNW 81 [1990] 178/91), dass P. die jüd. Gemeinden nicht gemieden hat, was dem Bild der Act. entspricht. – In seiner Tätigkeit als Wanderprediger u. Gemeindeorganisator arbeitete P. mit einer Reihe unterschiedlicher Personen zusammen, deren häufige Bezeichnung als συνεργός (Rom. 16, 3; 2 Cor. 8, 23; Phil. 2, 25; 4, 3 u. a.) auch einen theologischen Verweis (1 Cor. 3, 9; 1 Thess. 3, 2) impliziert (W.-H. Ollrog, P. u. seine Mitarbeiter [1979] 63/72; M. Öhler, Mitarbeiter u. Mitarbeiterinnen des P.: F. W. Horn [Hrsg.], P.-Hdb. [2013] 243/56). Diese (darunter auch einige Frauen, bes. Priska [Rom. 16, 3; 1 Cor. 16, 19] u. Phöbe [Rom. 16, 1f], aber auch Apphia [Phm. 2], Junia [Rom. 16, 7; B. Brooten, ‚Junia ... outstanding among the apostles' (Romans 16, 7): L. Swidler / A. Swidler (Hrsg.), Women priests (New York 1977) 141/4] u. die Mutter des Rufus [Rom. 16, 13]) pflegten, stellvertretend für P., den persönlichen Kontakt mit den Gemeinden u. überbrachten Briefe von u. an den Apostel. Sie vermittelten die materielle Unterstützung mancher Gemeinden u. versorgten ihn während seiner Gefangenschaft(en). Schon zu Lebzeiten des P. werden manche von ihnen selbst als Wanderprediger gewirkt u. Gemeinden organisiert haben. Herausragende Gestalten wie Timotheus u. Titus wurden in den Jahrzehnten nach dem Tod des P. zum Anker für pseudepigraphische Texte sowie Personal- u. Ortslegenden. Davon zu unterscheiden sind Personen, die mit P. engen Kontakt hatten, die P. selbst aber nicht zu seinem Mitarbeiterkreis rechnete, besonders Apollos (1 Cor. 1, 12; 3, 4f. 22; 4, 6; 16, 12; vgl. Act. 18, 24; 19, 1) u. Barnabas (Trennung von P.: Gal. 2, 13). – Dieser persönliche u. briefliche Austausch des Apostels mit Einzelnen u. Gemeinden ist in den Quellen in verdichteter Form präsent, erstreckte sich aber in Wirklichkeit über Monate u. Jahre. So wird man zwar vielleicht von einem Netzwerk der paulinischen Mis-

sion sprechen können, nicht aber von einer ortsübergreifenden Kirchenstruktur u. -organisation. Auch die geläufige Rede von ‚paulinischen' Gemeinden wird der historischen Wirklichkeit kaum gerecht; wie das Beispiel Korinths zeigt (1 Cor. 1, 10/7), konnten an einem Ort zur selben Zeit mehrere frühchristliche Persönlichkeiten wirken u. Einfluss gewinnen.

II. Werk. Die Beurteilung der Echtheit der kanonischen P.briefe (zu denen Hebr. trotz 13, 23 nie fest zählte) hat in der Geschichte der Forschung erheblich geschwankt. Einflussreich war die Auffassung F. Ch. Baurs (P., der Apostel Jesu Christi [1845]), nur Rom., 1/2 Cor. u. Gal. stammten von P. Während die Authentizität aller Briefe bis in die Gegenwart vertreten wird, hat die Ansicht der niederländischen Radikalkritik, kein Brief stamme von P. selbst (H. Detering, P.briefe ohne P.? [1992]), gegenwärtig keine ernsthaften Unterstützer mehr. Rom., 1/2 Cor., Gal., Phil., 1 Thess., Phm. gelten den meisten Exegeten gegenwärtig als sicher echt.

a. Zur Geschichte der Paulusbriefsammlung. Die Entstehung des kanonischen Corpus Paulinum ist durch mehrere Faktoren geprägt: 1) Austausch, Aufbewahrung, Kopie u. Sammlung von Briefen des Apostels; 2) redaktionelle Bearbeitung von Briefen, als Ergänzung u. Erweiterung sowie vielleicht durch Zusammenfassung mehrerer Briefe zu einem; 3) Pseudepigraphie. – Alle drei Faktoren sind schon im NT bezeugt: 1) Während die an eine ἐκκλησία gerichteten Briefe des Apostels vielleicht während der Gemeindeversammlung verlesen wurden, müssen Schreiben an mehrere Gemeindegruppen (Rom.? Phil.?) oder an verschiedene Orte innerhalb einer Region (Gal.; 2 Cor.?) ausgetauscht (vgl. dazu Col. 4, 16) u. vermutlich kopiert worden sein. Eine Besonderheit stellt die katholische Teil-Adresse von 1 Cor. dar. 2 Cor. 10, 10 weist das Briefschreiben als typisches Kennzeichen paulinischen Wirkens aus. Auf eine feste Sammlung von P.briefen deuten zuerst die Bemerkung im (pseudepigraphischen) 2 Petr. 3, 15f u. dann die Nachrichten über das NT Markions (W. Kinzig, Καινὴ διαθήκη. The title of the NT in the second and third cent.: JournTheolStud 45 [1994] 519/44; U. Schmid, Marcion u. sein Apostolos [1995]) u. die Erwähnung in der Act. Scillit. 12 (102 Bastiaensen). 2) Wie die literarkritische Analyse der P.briefe ergeben hat, dürften diese in ihrer kanonischen Gestalt redaktionelle Ergänzungen u. Glossen enthalten. Zumal 2 Cor. u. Phil. sollen das Ergebnis einer nachträglichen Kompilation mehrerer P.briefe sein. Solchen Annahmen stellen sich aus der Perspektive antiker Epistolographie jedoch Bedenken entgegen (H.-J. Klauck, Compilation of letters in Cicero's correspondence: ders. [Hrsg.], Religion u. Gesellschaft im frühen Christentum [2003] 317/37; Th. Schmeller, Die Cicerobriefe u. die Frage nach der Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefs: ZNW 95 [2004] 181/208). Wo u. von wem diese Kompilationen u. Redaktionen vorgenommen sein könnten, ist unbekannt. Ihr sicherer terminus ante quem ist das Einsetzen der hsl. Überlieferung um 200 nC. (P. Chester Beatty II = P^{46} Kenyon 3, 1 [1934]). 3) Im ntl. Kanon sind fünf oder sechs Briefe unter dem Namen des P. überliefert, die wahrscheinlich nicht von ihm stammen (*Paulus II [Deuteropaulinen]); sie sind Zeugnisse der Inanspruchnahme der Autorität des Apostels, aber auch der Aufnahme u. Fortentwicklung seines Denkens. Auch außerhalb des Kanons sind frühchristliche P.pseudepigrapha überliefert (*Paulus III [in der Literatur]). Möglicherweise reichen die Anfänge dieser Pseudepigraphie in das 1. Jh. nC. zurück. Im Kanon setzt sich 2 Thess. 2, 2; 3, 17 mit dem Vorhandensein gefälschter P.briefe explizit auseinander. – Die Rekonstruktion der Anfänge der Sammlung von P.briefen ist für die Zeit vor den altkirchl. Zeugnissen u. der hsl. Überlieferung auf Vermutungen angewiesen. Mit der Entstehung aus zwei oder mehr frühen Teilsammlungen ist zu rechnen (K. Aland, Die Entstehung des Corpus Paulinum: ders., Ntl. Entwürfe [1979] 302/50; P. Trummer, Corpus Paulinum / Corpus Pastorale: K. Kertelge [Hrsg.], P. in den ntl. Spätschriften [1981] 122/45; D. Trobisch, Die Entstehung der P.briefslg. [Freiburg, Schw. 1989]). Die Bezüge auf einzelne P.briefe, die sich schon in den Schriften der Apostolischen Väter finden (Lindemann 177/232), belegen dagegen nicht sicher eine Briefsammlung.

b. Das paulinische Briefformular. Die echten P.briefe weisen in Briefeingang u. -schluss einige formale Gemeinsamkeiten auf, die es erlauben, von einem paulinischen Briefformular zu sprechen. Trotz mancher

Analogien in antiker Briefliteratur schafft P. im Grunde etwas Neues: den apostolischen Brief. Sind einzelne Briefe im Laufe der Überlieferung redaktionell zusammengefügt worden, so müssen auch solche Elemente bei der Kompilation gestrichen worden sein.

1. Briefeingang. Die ursprüngliche äußere Adresse der P.briefe ist nicht überliefert. Das Briefpräskript besteht aus zwei Sätzen; der erste Satz enthält (als Subjekt) die superscriptio sowie die adscriptio, während der zweite Satz die salutatio bietet. Außer Rom. 1, 1 nennen, eine Ausnahme im antiken Kontext, alle superscriptiones Mitabsender (nur in Gal. 1, 2 ohne Namen); außer in 1 Thess. 1, 1 werden diese Angaben durch zT. ausführliche Appositionen (bes. Rom. 1, 1/6) ergänzt. Alle paulinischen salutationes verwenden die Substantive χάρις u. εἰρήνη als Subjekt des Grußsatzes; nur in 1 Thess. 1, 2 fehlt die binitarische Erweiterung ‚von Gott, unserem Vater, u. dem Herrn Jesus Christus'. Das dem Präskript folgende Proömium ist regelmäßig (außer in Gal. 1, 6 [Tadel] u. 2 Cor. 1, 3 [Eulogie]) als Briefeingangs-Eucharistie (Schnider / Stenger 42/9) gestaltet: Der Dank (εὐχαριστεῖν; nur in 1 Thess. 1, 2 in der 1. Pers. Pl., sonst im Sgl.) richtet sich (außer in 1 Thess.) an ‚meinen Gott'. Wofür gedankt wird, wird durch eine oder mehrere präpositionale Ergänzungen (Rom. 1, 8; 1 Thess. 1, 2: περί; 1 Cor. 1, 4: περί u. ἐπί; Phil. 1, 3: ἐπί), ferner durch ergänzende Partizipialkonstruktionen (ebd. 1, 4/6; 1 Thess. 1, 2/4; Phm. 4f) u. Nebensätze (Rom. 1, 8; 1 Cor. 1, 5; Phil. 1, 6; 1 Thess. 1, 5: ὅτι; Phm. 6; vgl. Phil. 1, 9: final) ausgesagt. Dem Briefeingang zugerechnet werden kann auch die mit ἀδελφοί eingeleitete Selbstempfehlung des Absenders (Rom. 1, 13/5; 2 Cor. 1, 8/2, 17; Gal. 1, 11; Phil. 1, 12/30; Phm. 7; Schnider / Stenger 50/67), doch ist die Abgrenzung zum eigentlichen Briefcorpus nicht immer trennscharf (1 Thess.; 1/2 Cor.). – Dieses variable, aber in wesentlichen Elementen stabile Briefeingangsformular ist für P. spezifisch. Die einflussreiche typisierende (u. vereinfachende) Unterscheidung von ‚griechischem' u. ‚orientalischem' Formular weist das zweisätzige paulinische Präskript eher letzterem zu (O. Roller, Das Formular der Paulinischen Briefe [1933]), doch zeigt die Voranstellung des Absenders im Nominativ schon innerhalb dieses Paradigmas eine Stilmischung, mit jüdischen Vorbildern bzw. Analogien (Dan. 3, 31 [4, 1 Theodotion (J. Ziegler, Septuaginta 16, 2 [1954] 136f)]; 2 Bar. 78, 2; L. Doering, Ancient Jewish letters and the beginnings of Christian epistolography [Tübingen 2012] 406f).

2. Briefschluss. Auch der Briefschluss der paulinischen Korrespondenz weist wiederkehrende Elemente auf: Zu unterscheiden sind Schlussparänesen u. das Postskript. Elemente der in ihrer Stellung variablen Schlussparänesen (Rom. 15, [7/13]. 30/3; 1 Cor. 16, 1/18; 2 Cor. 12, 14/13, 10. 11; Gal. 6, 1/10; Phil. 4, 2/20; 1 Thess. 5, 12/25; Phm. 21f) sind Mahnungen u. Weisungen an die Empfänger, Bitten um Fürbitte, Segenswunsch u. ‚apostolische Parusie' (R. W. Funk, The Apostolic Parousia: W. R. Farmer / C. F. D. Moule / R. R. Niebuhr [Hrsg.], Christian history and interpretation [Cambridge 1967] 249/68; kritisch: Ch. Gerber, P. u. seine Kinder [2005] 67/9), welche, einen Topos des Freundschaftsbriefes aufnehmend (K. Thraede, Grundzüge griech.-röm. Brieftopik [1970] 95/106), in unterschiedlicher Weise die Gegenwart des Absenders bei den Adressaten zum Thema macht u. damit die räumliche Trennung zu bearbeiten sucht. – Das Postskript enthält, mit ἀσπάζεσθαι formuliert, Grußaufträge des Absenders an die Adressaten (Rom. 16, 3/16a; 1 Cor. 16, 20b; 2 Cor. 13, 12a; Phil. 4, 21a; 1 Thess. 5, 26). An sie angeschlossen wird in Rom. 16, 16a; 1 Cor. 16, 20b; 2 Cor. 13, 12a u. 1 Thess. 5, 26 die Aufforderung zum ‚hl. *Kuss' untereinander (ebd.: ‚alle Brüder'; K. Thraede, Ursprünge u. Formen des ‚Hl. Kusses' im frühen Christentum: JbAC 11/12 [1968/69] 124/80). Den Grußaufträgen folgt regelmäßig die Grußausrichtung anderer durch den Absender an die Adressaten (Rom. 16, 16b. 21/3; 1 Cor. 16, 19/20a; 2 Cor. 13, 12b; Phil. 4, 22; Phm. 23f; Ausnahmen: In Gal. u. 1 Thess. fehlt sie, in 1 Cor. geht sie den Grußaufträgen voran). Das Eschatokoll bietet die Grüße des Absenders selbst, in Form einer christologischen (Rom. 16, 20b; 1 Cor. 16, 23; 1 Thess. 5, 28), pneumatologisch erweiterten (Gal. 6, 18; Phm. 25) oder triadischen (2 Cor. 13, 13) Charis. Im Unterschied zur salutatio ist die Ergänzung mit μετά eingeleitet; 1 Cor. 16, 23f fügt an die Charis einen Gruß mit ἀγάπη an. Gelegentlich findet sich ein Eigenhändigkeitsvermerk (ebd. 16, 21; Gal. 6, 11; vgl. Phm. 19), in Rom. 16, 22 spricht der Sekretär Tertius. Singulär sind die bedingte Fluchformel u.

der aram. Gebetsruf μαραναθα (‚Unser Herr, komm!') in 1 Cor. 16, 22. Sie dürften in Anlehnung an Wendungen der Liturgie (vgl. Did. 10, 6) formuliert sein (*Fluch).

3. Zur Gattung u. sprachlichen Gestaltung der paulinischen Briefe. Wirkliche Privatbriefe von der Hand des P. sind nicht erhalten; Absender u. / oder Adressaten (auch Philemon in Phm. 1) sind jeweils Teil von kleineren oder größeren Gruppen, Häusern oder Gemeinden; dies bestimmt die Themen der Briefe erheblich mit. Auch die Länge der Schreiben übersteigt das Durchschnittsmaß des griech.-röm. Privatschreibens. Mit der Annahme der paulinischen Autorschaft von (mindestens) sieben Briefen des Corpus Paulinum verbindet sich diejenige ihrer Herkunft aus einer realen Briefkommunikation. – Eine umfassend stil- u. sprachgeschichtliche Würdigung des Griech. der P.briefe im Rahmen der gehobenen Koine steht aus (zum Ganzen: J. Weiss, Beitr. zur Paulinischen Rhetorik: Festschr. B. Weiss [1897] 165/247; F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, Grammatik des ntl. Griech.[18] [2001] §§ 486/96; Reiser 72/7). Die Texte vermitteln überwiegend den Eindruck lebendiger, bisweilen abrupter (Anakoluthe, Ellipsen, Parenthesen), manchmal feierlicher, oft sorgsam komponierter, auf Rhythmus u. Klang achtender u. zuspitzender Prosa. Tendenzen zum substantivischen Ausdruck sind zu erkennen. Oft herausgestellt wurde der diatribische Stil (bes. in Rom. u. 1 Cor.), welcher den Argumentationen bisweilen einen dialogischen Charakter verleiht (Bultmann, Stil); Rom. 7, 7/25 ist eine ausgeführte Prosopopöie (S. K. Stowers, Romans 7, 7/25 as a Speech-in-Character [προσωποποιΐα]: T. Engberg-Pedersen [Hrsg.], Paul in his Hellenistic context [Minneapolis 1995] 180/202). Die verwendeten Stilmittel sind vielfältig. Verwendete Klangfiguren sind Paronomasie (Rom. 12, 3; 2 Cor. 4, 8; Phil. 3, 2f) u. Homoioteleuton (Rom. 5, 16; 12, 15). Neben den bevorzugten Parallelismen (ebd. 1, 21; 5, 12/21; 1 Cor. 4, 5; Gal. 6, 8) u. Antithesen (Rom. 7, 15; 8, 10; 1 Cor. 1, 20/5; 2 Cor. 4, 8f) sowie ihrer Kombination (1 Cor. 15, 42/4; Reiser 74/6) finden sich u. a. Oxymora bzw. Paradoxien (Rom. 4, 18; 1 Cor. 15, 53f; 2 Cor. 12, 4; G. Hotze, Paradoxien bei P. [1997]; *Paradoxon), Klimax (Rom. 5, 3f; 8, 30), Hyperbel (1 Cor. 15, 8; 2 Cor. 11, 8; Phil. 3, 8), Ironie (1 Cor. 4, 8; 2 Cor. 12, 13; Gal. 5, 12), Litotes (Rom. 10, 16), Paraleipsis (2 Cor. 9, 1; 1 Thess. 5, 1), Pro- u. Epidiorthose (2 Cor. 11, 21; 12, 11), Anapher u. Symploke mit Homoioptoton kombiniert (1 Cor. 10, 21; 15, 42f), daneben Tautologie (Phil. 1, 10), Metonymie (Gal. 2, 9) u. Sorites (Rom. 10, 14f. 17). Lexikalisch lehnt sich P. stark an die Sprache der LXX an (Ch. D. Stanley, Paul and the language of scripture [Cambridge 1992]) u. enthält einige Semitismen, ohne dass jedoch der durchgehende Eindruck eines Übersetzungsgriech. entstünde. Es begegnen auch Neologismen, wirkungsgeschichtlich bedeutsame Neuprägungen u. gelegentlich Entlehnungen aus Rhetorik (C. J. Classen, Philologische Bemerkungen zur Sprache des Apostels P.: WienStud 107/108 [1994/95] 321/35) u. Philosophie, ohne dass sich die Briefe einem bestimmten Schuljargon anschließen. – Mit Hilfe der Kategorien antiker Rhetorik, wie sie in den einschlägigen Handbüchern greifbar sind, hat H. D. Betz (Galatians [Philadelphia 1979]) in Gal. 1, 6/6, 10 die wesentlichen Elemente der Gerichtsrede (1, 6/11: exordium; 1, 12/2, 14: narratio; 2, 15/21: propositio; 3, 1/4, 31: probatio; 5, 1/6, 10: exhortatio) identifiziert u. Gal. insgesamt als apologetischen Brief bestimmt; damit wurden zugleich die Kategorien antiker Rhetorik (u. in geringerem Umfang der Epistolographie) für die Strukturanalyse neutestamentlicher Texte wieder in den wissenschaftlichen Diskurs eingeführt (Überblick: Burnet 183). Dieser Ansatz war u. ist für die P.exegese insgesamt heuristisch wertvoll, auch wenn methodische Anfragen an den ‚rhetorical criticism' (J. Muilenburg, Form criticism and beyond: JournBiblLit 88 [1969] 1/18) nicht ausblieben (Burnet 177/91; C. J. Classen, P. u. die antike Rhetorik: ZNW 82 [1991] 1/33) u. die paränetischen Passagen des Gal. eher dem genus deliberativum zuzuweisen wären (G. A. Kennedy, NT interpretation through rhetorical criticism [Chapel Hill 1984] 145/7). Auch zu 1 Cor. wurde eine Gliederung u. Bestimmung des Brief-Genus mit den Kategorien antiker Rhetorik vorgeschlagen (1, 10/7: narratio; 1, 18/15, 57: probatio; 15, 58: peroratio; M. M. Mitchell, Paul and the rhetoric of reconciliation [Tübingen 1991] 184/6). Für 2 Cor. gelang das überzeugend für Teiltexte wie die Kap. 8 u. 9 (H. D. Betz, 2 Corinthians 8 and 9 [Philadelphia 1985]; Th. Schmeller, Der zweite Brief an die Korinther [2010] 27/9). Phm. zeigt Züge deliberativer Rheto-

rik u. wurde mit hellenistischen ‚letters of intercession' oder ‚mediation' verglichen (Stowers 153/65), besonders mit dem Brief Plinius' d. J. an Sabianus (9, 21). Im Rom. führte dieser Zugriff dagegen bisher weder hinsichtlich des Genus (ἐπιδεικτικόν oder δικανικόν?; Traktat, ‚letter essay', ‚ambassadorial letter' u. a.) noch in der Detailanalyse zu einem Konsens (Theobald 54/67). Eine Analyse mit Hilfe der Kategorien der ‚nouvelle rhétorique' hat sich exemplarisch (an Rom. 9/11) bewährt (F. Siegert, Argumentation bei P., gezeigt an Rom. 9/11 [1985]). Wie u. a. besonders die Analyse des Phil. zeigt, kann mit Hilfe der rhetorischen Analyse manches literarkritische Argument entkräftet werden (D. F. Watson, A rhetorical analysis of Philippians and its implications for the unity question: NovTest 30 [1988] 57/88).

III. Paulinisches Denken. Während die Darstellung der Act. die Mission des P. an Nicht-Getauften in Kleinasien u. Griechenland hervorhebt, richten sich die Briefe durchweg an Christus-Gläubige. Sie geben darum kaum Einblicke in die Erstverkündigung des Apostels, sondern zeigen, wie dieser aktuelle Probleme in den sich formierenden Gemeinden u. eigene Anliegen anspricht u. seine Adressaten argumentativ zu überzeugen versucht. Jede Rekonstruktion paulinischen Denkens hat daher besonders auf situative Anlässe u. Pragmatik der Ausführungen zu achten. Grundbedingungen einer solchen Rekonstruktion seien im Folgenden benannt u. veranschaulicht.

a. Ansätze zur Rekonstruktion. Unplausibel erscheinen muss der historischen Analyse eine systematische Konstruktion des paulinischen Denkens von einer postulierten theologischen Mitte her, wie zB. der sog. Rechtfertigungslehre (so die klass. lutherische Auslegungstradition), einer theologia crucis im Anschluss an 1 Cor. 1/3 (Käsemann 61/107), einer angenommenen Christus-Mystik (Schweitzer) des Apostels, oder einer die Anthropologie oder die πίστις als hermeneutischen Schlüssel in die Mitte der Theologie rückenden Interpretation (R. Bultmann, Theologie des NT[8] [1958] 187/353), so wichtig die genannten Aspekte für das paulinische Denken sind. Auch die Bearbeitung eines praktischen oder konzeptionellen Problems wie das Zusammenleben von Juden u. Nicht-Juden in den entstehenden christl. Gemeinden kann als (soziologischer Perspektive verdankter) Entdeckungszusammenhang einzelner theologischer Auffassungen, nicht aber als thematisches Zentrum paulinischen Denkens gelten. – Näher liegt eine biographisch-chronologische Rekonstruktion, welche die Annahme von Entwicklungen im paulinischen Denken für plausibel oder sogar wahrscheinlich hält (H. J. Holtzmann, Lehrbuch der ntl. Theologie 2[2] [1911] 6 u. ö.; P. Feine, Der Apostel P. [1927] 533/59; W. Wiefel, Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des P.: TheolZs 30 [1974] 65/81; G. Strecker, Befreiung u. Rechtfertigung: ders., Eschaton u. Historie [1979] 229/59; Schnelle, Wandlungen; Becker). Doch stößt sich ein solcher Ansatz an den erheblichen Unsicherheiten der Datierung u. Einordnung der P.briefe. So hat das Fehlen der Rechtfertigungsterminologie in 1 Thess. u. 1/2 Cor. zwar zu der Schlussfolgerung veranlasst, dieser Gedankenzusammenhang sei von P. erst in der Zeit der Abfassung von Gal., Phil. u. Rom. geschaffen worden, doch ist die chronologische Reihenfolge der genannten Briefe nicht sicher etabliert. Sollte zudem der Grundsatz von der Rechtfertigung aus Glauben ohne Werke der Tora dem P. schon aus antiochenischer oder Jerusalemer Gemeindetradition vorgelegen haben (M. Theobald, Der Kanon von der Rechtfertigung [Gal. 2, 16; Rom. 3, 26]: ders., Stud. zum Römerbrief [2001] 164/225) oder Ergebnis des Apostelteffens gewesen sein, so fallen solche Überlegungen dahin. Sachliche Differenzen finden sich besonders auch zur eschatischen Erwartung, aber nicht nur zwischen verschiedenen Briefen (vgl. 1 Thess. 4 mit 2 Cor. 5), sondern auch innerhalb eines Briefes (vgl. Phil. 1, 12/26; 3, 11. 20f; 1, 6. 10; 2, 16; 4, 5). Die Varianz eschatischer Metaphorik dürfte den verschiedenen Funktionen u. Kontexten solcher Aussagen entsprechen, ist vielleicht aber auch prinzipieller Natur. Daneben wird auch eine zunehmende Hinwendung zu hellenistischem Gedankengut vermutet (zu 1 Cor. 15, 34/50: G. Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten [1986]; zu 2 Cor. 5: N. Walter, Hellenist. Eschatologie bei P.?: TheolQS 176 [1996] 53/64). – Zuversichtlicher wird man sagen dürfen, dass mit Rom. ein reifer, nicht primär von aktuellen Anlässen geprägter Ausdruck paulinischen Denkens vorliegt. Dies ist insbesondere für die Gestalt der Recht-

fertigungslehre, die Einstellung zur Tora Israels u. die Erwartung des endzeitlichen Geschicks Israels von Bedeutung. Die hier feststellbaren Differenzen zu 1 Thess. u. Gal. erlauben es, von Neuformulierungen oder Weiterentwicklungen der paulinischen Konzepte zu sprechen. Besonders ertragreich ist auch der Textvergleich von Gal. u. Rom.

b. Offenbarung u. Schrift als Erkenntnisgründe. 1. Die Christus-Offenbarung. Ein chronologischer u. sachlicher Ausgangspunkt ist mit der Berufungserfahrung des P. gegeben. Nach Gal. 1, 12/6 versteht P. diese als von Gott bewirkte Offenbarung (ἀποκάλυψις) seines Sohnes, Jesus Christus, u. zugleich als Beauftragung zu seiner Bekanntmachung unter den Völkern. In 1 Cor. 15, 8 wird die Berufungserfahrung als letzte einer Reihe von Erscheinungen des auferstandenen Christus vor zT. namentlich bekannten Zeugen genannt. Phil. 3, 8/11 entfaltet rückblickend die lebenswendende ‚Erkenntnis Jesu Christi, meines Herrn‘: *Gerechtigkeit aus dem Glauben (nicht aus dem Gesetz [*Nomos]), Erkenntnis Jesu Christi u. der Kraft seiner Auferstehung, Anteil an seinem Leiden u. Tod, Hoffnung auf die eigene Auferstehung von den Toten. – Die Verwendung des Begriffes εὐαγγέλιον bei P. mag durch den Sprachgebrauch der LXX angeregt sein (vgl. Rom. 10, 15f mit Jes. 52, 7), entspricht diesem aber nur ungefähr u. konnte auch von mit dieser Tradition Unvertrauten verstanden werden, ohne dass politik- u. herrschaftssubversive Assoziationen impliziert sein müssen (Wolter 53). ‚Evangelium‘ (stets im Sgl.) fasst (schon in 1 Thess.) die vom Apostel ausgerichtete Botschaft, genauer wohl: die Erstverkündigung, nicht den Inhalt der Briefe, zusammen. Als P. von Gott anvertraute (Gal. 1, 15f; 1 Thess. 2, 4) u. von ihm empfangene (Gal. 1, 12) Botschaft ist das Evangelium primär an die Völker gerichtet (ebd. 1, 16), gilt aber der Sache nach allen Glaubenden, Juden wie Griechen (Rom. 1, 16f). Urheber der frohen Botschaft ist Gott (Gal. 1, 15f). – Diese Begriffswahl u. Syntagmen wie ‚Wort Gottes‘, ‚Wort des Herrn‘, ‚Wort vom Kreuz‘, ‚Wort der Versöhnung‘ oder ‚Wort des Lebens‘ sowie Verben wie κηρύσσειν (Rom. 10, 8. 14; 1 Cor. 1, 23; 15, 11 u. ö.) oder καταγγέλλειν (ebd. 2, 1; 11, 26; Phil. 1, 17f) u. die wiederholte Erinnerung der Adressaten an die Erstverkündigung (1 Cor. 2, 1/5; Gal. 3, 1f; Phil. 1, 5; 1 Thess. 1, 5/10 u. ö.) verleihen dieser theologisch-fundamentale Bedeutung; ihre Besprechung in den Briefen ist zeitlich u. sachlich sekundär. Zugleich wird die Beziehung von Gott u. Mensch als wesentlich von Gott ausgehende u. einen Neuanfang setzende Kommunikation konzipiert u. so von ‚Philosophie‘ (im NT nur abwertend in Col. 2, 8), der (menschlichen bzw. kosmischen) Weisheit (σοφία, abwertend in 1 Cor. 1, 17/20; 2, 13; 3, 19 u. ö., positiv von der göttlichen Weisheit in Rom. 11, 33; 1 Cor. 1, 21; 2, 1/7), aber auch von Lehre (διδαχή / διδάσκειν: Rom. 6, 17; 12, 7; 16, 17; 1 Cor. 4, 17; 14, 6. 26; Gal. 1, 12), von menschlicher Gottesverehrung, *Opfer, Ritus u. a. unterschieden. Dass die Briefe vielfach diese Botschaft entfalten u. zu begründen suchen, erweist, dass im paulinischen Denken der Ansatz bei der göttlichen Offenbarung (Revelationsschema in 1 Cor. 2, 6/16; M. Wolter, Verborgene Weisheit u. Heil für die Heiden: ZsTheolKirch 84 [1987] 297/319) u. Rationalität des Diskurses keinen Gegensatz bilden. – Der biographischen Bedeutung der Christus-Offenbarung entspricht die Position der christologischen Aussagen im paulinischen Denken. Sie stehen in einer ganzen Reihe von argumentativen Zusammenhängen: (schöpfungs-)theologisch, pneumatologisch, soteriologisch, ekklesiologisch, eschatologisch u. ethisch. Exemplarisch zu nennen sind die Vorstellung von der Schöpfungsmittlerschaft Christi (1 Cor. 8, 6), die Rückführung des κύριος-Bekenntnisses auf das Wirken des Geistes (ebd. 12, 3), die Interpretation der Kreuzigung Christi als eine fundamentale göttliche Handlungsweise (1, 26/9. 31; 2, 2), die Vorstellung von der Gemeinde als Leib Christi (Rom. 12, 5; 1 Cor. 12, 27; vgl. ebd. 10, 17; 12, 13), eine am Vorbild Christi orientierte Weisung (ebd. 7, 7f; 10, 32/11, 1; Gal. 5, 24; Phil. 2, 1/18; 3, 17; 4, 9), die Erwartung der Wiederkunft Christi (1 Thess. 4, 13/5, 11; 1 Cor. 15, 23; Rom. 13, 11) u. a. m.

2. Die hl. Schriften Israels. Trotz der fast epigrammatischen Abwertung schriftlicher Tradition in 2 Cor. 3, 6b beziehen sich die Briefe vielfach implizit u. explizit auf die hl. Schriften Israels. – Neben direkte Zitate, Zitatkombinationen u. Zitatketten (nicht in 1 Thess., Phil. u. Phm.) treten Paraphrasen, Anspielungen u. Anklänge an Schriftworte u. -motive (Hays). Besonders oft werden Jes., Ps. u. Dtn. zitiert (Koch, Schrift 33), d. h. alle

drei Teile des hebr. Kanons. Etliche Schriften begegnen aber gar nicht, ebenso wenig Zitate aus außerkanonischen jüdischen Texten. Folgen die direkten Zitate überwiegend der griech. Textform der LXX, so ist die Verwendung von sich an den hebr. Text annähernden Rezensionen ebenso zu beobachten wie (bewusste oder unbewusste) Abänderungen, Ergänzungen u. Auslassungen (ebd. 48/190). Zwar sind auch außerkanonische jüdische Traditionen greifbar (zB. Gal. 3, 19; dazu M. Mach, Tora-Verleihung durch Engel: Das AT als geistige Heimat, Festschr. H. W. Wolff [1982] 51/70; 2 Cor. 3; vgl. H. Löhr, Steintafeln. Tora-Traditionen in 2 Kor 3: Der zweite Korintherbrief, Festschr. D.-A. Koch [2012] 175/87), doch ist, trotz der Berufung auf die ‚väterlichen Überlieferungen' (Gal. 1, 14), ein ausgeprägtes Interesse des P. an solchen Traditionen nicht zu erkennen. – Wo die Techniken paulinischer Schriftinterpretation deutlicher greifbar sind (bes. in Rom. u. Gal., aber auch 1 Cor. 10, 1/11 u. 2 Cor. 3), entsprechen sie überwiegend dem Typ ‚inspiratorischer' zeitgenössischer jüdischer Schriftinterpretation (D. I. Brewer, Techniques and assumptions in Jewish exegesis before 70 CE [Tübingen 1992]). Allegorische Schriftauslegung findet sich besonders in Gal. 4, 21/31 (vgl. V. 24) u. 1 Cor. 10, 1/13 (vgl. ebd. 9, 9); typologisch wird die Schrift u. a. in Rom. 5, 12. 21; 1 Cor. 15, 21f. 45/7 u. 2 Cor. 3, 7/11 in Anspruch genommen. Auch einzelne Auslegungsregeln, die dem zeitgenössischen Judentum vermutlich aus der hellenist. Philologie zugewachsen sind (D. Daube, Rabbinic methods of interpretation and Hellenistic rhetoric: HebrUnCollAnn 22 [1949] 239/64), sind bei P. zu erkennen, so der Analogieschluss (1 Cor. 9, 9), die Folgerung aus dem Zusammenhang (Rom. 4, 10f) oder die Beachtung eines wörtlichen Details (Gal. 3, 16). Der Schluss a minori ad maius begegnet in schriftnahen Kontexten (wie 2 Cor. 3, 7/11; Rom. 5, 15/7), doch nirgends direkt zur Auslegung eines Zitats (Koch, Schrift 222). An die aus Qumran-Texten bekannte pešer-Methode erinnert Rom. 10, 6/8 (ebd. 199/232; vgl. S. L. Berrin, Art. Pesharim: L. H. Schiffman / J. C. VanderKam [Hrsg.], Enc. of the Dead Sea Scrolls [Oxford 2000] 644/7). Wie zB. die Argumentation in Gal. 3, 6/9 zeigt, bilden die hl. Schriften Israels den wichtigsten Intertext für zentrale theologische Überzeugungen. Eine entsprechende hermeneutische Technik zur Verwendung paganer mythischer u. a. Narrative findet sich bei P. dagegen gar nicht.

c. Das ‚Christentum' des Paulus in seinem historischen Kontext. P. hat sich selbst nie als ‚Christ' bezeichnet. Seine jüd. Prägung u. Identität stehen außer Frage, sie zu übersehen hat die christl. Interpretation seines Werkes lange belastet u. in die Irre geführt. Neben die hl. Schrift Israels u. den (christologisch modifizierten; 1 Cor. 8, 6) jüd. Mono- bzw. Henotheismus (ebd. 8, 4f; Gal. 4, 8) als primären Verstehensrahmen treten zahlreiche weitere Anschauungen u. Motive aus frühjüdischer Tradition. So dürften die Vorstellungen von zwei Äonen (1 Cor. 1, 20; 2 Cor. 4, 3f; vgl. 1 Cor. 3, 19; 5, 10; 7, 31 von ‚diesem *Kosmos'), von der Rettung vor dem Zorn Gottes in 1 Thess. (1, 10; 2, 16; 5, 9) u. Rom. (1, 18; 2, 5. 8; 3, 5 u. ö.), vom Satan (ebd. 16, 20; 1 Cor. 5, 5; 7, 5; 2 Cor. 2, 11; 12, 7) sowie die linear-chronologische Grundstruktur der Eschatologie jüdisch-apokalyptisch geprägt sein. Indizien spezifisch pharisäischer Prägung sind vielleicht der Engelglaube (Rom. 8, 38; 1 Cor. 4, 9; 6, 3; 11, 10; 2 Cor. 12, 7; vgl. 11, 14; Gal. 1, 8; 3, 19; 1 Thess. 4, 16), in der eschatischen Erwartung besonders die Auferstehung der Toten (ebd. 4, 15/7; 1 Cor. 15; Phil. 3, 11) u. das Endgericht (Rom. 14, 10; 1 Cor. 3, 10/7; 11, 31f; 2 Cor. 1, 14; 5, 10; 1 Thess. 1, 10; vgl. 1 Cor. 5, 5), die Berücksichtigung der hebr. Bibel in ihren drei Teilen oder die programmatische Verbindung mit dem Land Israel (Rom. 11, 26f; 15, 19; vgl. Gal. 4, 25f). – Nicht immer, zB. im Bereich der Dämonologie (Rom. 16, 20; 1 Cor. 5, 5; 7, 5; 2 Cor. 2, 11; 12, 7), der Soteriologie (H. S. Versnel, Making sense of Jesus' death: J. Frey / J. Schröter [Hrsg.], Deutungen des Todes Jesu im NT[2] [2012] 213/94) oder der Tugend- u. *Güterlehre ist die Trennlinie zu paganen Traditionen scharf zu ziehen. Das Judentum des P. ist hellenistisch geprägt, u. so wird manches ursprünglich griechische Konzept oder Motiv P. als Teil seiner jüd. Tradition bekannt gewesen sein (zB. das natürliche Gesetz in Rom. 2, 14; J. W. Martens, Romans 2, 14/6: NTStudies 40 [1994] 55/67; W. Kullmann, Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, bes. der Stoa [2010]). Über die Identifikation einzelner terminologischer, stilistischer, motivlicher u. a. Parallelen oder Vorlagen (zu Rom. 7, 7/25:

H. Hommel, Das 7. Kapitel des Römerbriefs im Lichte antiker Überlieferung: ders., Sebasmata 2 [1984] 141/73; zum ,inneren Menschen' in Rom. 7, 22 [vgl. 2 Cor. 4, 16]: H. P. Rüger, Hieronymus, die Rabbinen u. P.: ZNW 68 [1977] 132/7; Th. K. Heckel, Der innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs [1993]) hinaus greift, in Ermangelung von Eigenaussagen, die Frage, ob das paulinische Werk ganz oder in Teilen umfassende pagane griechische oder römische Einflüsse aufweist. Präziser als der Bezug auf die ,kynisch-stoische Diatribe' (Bultmann, Stil), ,griechischen Humanismus', ,sokratische Tradition' (H. D. Betz, Der Apostel P. u. die sokratische Tradition [1972]) oder hellenistische Popularphilosophie (A. J. Malherbe, Paul and the popular philosophers [Minneapolis 2006]) ist die oft erörterte These, das paulinische Denken weise eine besondere Nähe zur Stoa auf (M. L. Colish, Stoicism and the NT: ANRW 2, 26, 1 [1992] 334/79), in einzelnen Auffassungen, in größeren Teil-Themen wie der Pneumatologie (Engberg-Pedersen, Cosmology) oder der Ethik, oder, damit verbunden, in der Grundstruktur seiner Epistemologie (ders., Paul). Der Aufweis umfassender struktureller Parallelen muss sich im Konkreten bewähren; ein präziser inhaltlicher Vergleich etwa mit *Epiktet (A. Bonhöffer, Epiktet u. das NT [1911]; U. Schnelle, P. u. Epiktet: F. W. Horn / R. Zimmermann [Hrsg.], Jenseits von Indikativ u. Imperativ 1 [2009] 137/58) zeigt neben Gemeinsamkeiten jedoch auch markante Unterschiede. Abgesehen von der Frage, wann u. wo P. die Gelegenheit gehabt hätte, sich intensiver mit philosophischer Literatur u. Bildung zu beschäftigen, weist der bisher bearbeitete Befund nicht in ein präzise abgrenzbares intellektuelles Milieu. Hierin ist P. seinem älteren Zeitgenossen Philo v. Alex. vergleichbar. – Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch darauf, dass P., etwa in Hinsicht auf Fragen der Sexualität (1 Cor. 5; 6, 12/20), der Gestaltung von Ehe u. Familie (ebd. 7, 1/16. 25/40) oder der im Falle eines entlaufenen Sklaven (Phm.; J. A. Harrill, Using the Roman jurists to interpret Philemon: ZNW 90 [1999] 135/8; J. A. Harrill, Slaves in the NT [Minneapolis 2006]), ja auch in Hinsicht auf die *Beschneidung (Gal. 3, 1/5; 5, 1/12), Themen anspricht, die auch u. vor allem in nicht-jüdischen Kontexten virulent gewesen sein dürften. – Anders ist die Perspektive einer rezeptionsästhetisch interessierten Exegese: Sie versucht, die P.briefe insgesamt aus nicht-jüdischer, zB. auch spezifisch römischer Sicht, zu verstehen, unabhängig von ihrer traditionsgeschichtlichen Prägung. Frühe greifbare Zeugnisse einer überwiegend pagan(-christl.) Rezeption paulinischen Denkens aber sind die Deutero-Paulinen (*Paulus II). – Die Prägung durch jüdische Bildung u. Tradition, in Rom. 9, 3/5 (vgl. ebd. 11, 1); Gal. 2, 15; Phil. 3, 4/6; 2 Cor. 11, 21f klar formuliert, erscheint im Kontext jeweils rhetorisch gebrochen. Zur Erinnerung an die eigene Existenz im Judentum gehört die Verfolgung der ἐκκλησία (Gal. 1, 13f; Phil. 3, 5f). Neben die Selbstbezeichnung als Ἰουδαῖος (Gal. 2, 15; vgl. ebd. 2, 16) tritt die distanzierend wirkende Rede über Juden u. Griechen (1 Cor. 9, 20f; 12, 13; 1 Thess. 2, 14/6; vgl. Gal. 3, 28). Bisweilen erscheinen geläufige Identitätszuschreibungen wie ,Jude', ,Beschneidung' (Rom. 2, 28f) u. ,Israel' (ebd. 9, 6; 1 Cor. 10, 18; Gal. 6, 16) in theologischer Perspektive differenziert u. metaphorisiert, ohne dass dies zu einem Konzept des ,wahren Israel' (aber vgl. ebd. 6, 16: ,Israel Gottes'), ,dritten Geschlechts' o. ä. ausformuliert würde. Wo sich Ansätze einer christl. Identität u. ihrer terminologischen Ausprägung für das Individuum oder die Gruppe finden (,die Glaubenden': 1 Cor. 1, 21; 14, 22; 1 Thess. 1, 7; 2, 10. 13; vgl. Rom. 3, 22; 4, 11; Gal. 3, 22; ,Leib Christi': Rom. 12, 4/6; 1 Cor. 12, 12f. 27/30; Sein o. a. ,in Christus' oder ,im Herrn': Rom. 8, 1; 16, 7; 2 Cor. 5, 16f; Gal. 1, 22; 5, 6; Phm. 16; ,neue Schöpfung': 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; ,Gemeinde[n] Gottes': 1 Cor. 1, 2; 10, 32; 11, 16; Gal. 1, 13), lassen diese die Unterscheidung von Juden u. Nicht-Juden hinter sich; Christus-Glaube ist für P. erkennbar nicht einfach eine Spielart seiner jüd. Identität.

J. Becker, P. Der Apostel der Völker[2] (1992). – K. Berger, Historische Psychologie des NT = StuttgBibelstud 146f (1991). – D. Boyarin, A radical Jew. Paul and the politics of identity = Contraversions 1 (Berkeley 1994). – C. Breytenbach, P. u. Barnabas in der Provinz Galatien. Stud. zu Apostelgesch. 13f; 16, 6; 18, 23 u. den Adressaten des Galaterbriefes = ArbGeschAntJud 38 (Leiden 1996); Versöhnung. Eine Stud. zur paulinischen Soteriologie = WissMonogrATNT 60 (1989). – R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei P.: ders. / E.

Dinkler (Hrsg.), Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des NT (1967) 36/54; Der Stil der paulinischen Predigt u. die kynisch-stoische Diatribe (1910); Theologie des NT^{8} (1980). – R. BURNET, Épîtres et lettres Ier / IIe s. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne = Lectio Divina 192 (Paris 2003). – W. D. DAVIES, Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic elements in Pauline theology^{4} (Philadelphia 1980). – A. DEISSMANN, P. Eine kultur- u. religionsgeschichtl. Skizze^{2} (1925). – J. D. G. DUNN, The new perspective on Paul: BullRylLibr 65 (1983) 95/122; The theology of Paul the Apostle (London 2003). – T. ENGBERG-PEDERSEN, Cosmology and the self in the Apostle Paul. The material spirit (Oxford 2010); Paul and the Stoics (Edinburgh 2000). – R. B. HAYS, Echoes of scripture in the letters of Paul (New Haven 1989). – M. HENGEL, Der vorchristl. P.: ders., P. u. Jakobus. Kl. Schriften 3 = WissUntersNT 141 (2002) 68/192. – M. HENGEL / A. M. SCHWEMER, P. zwischen Damaskus u. Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels = ebd. 108 (1998). – F. W. HORN, Das Angeld des Geistes. Stud. zur paulinischen Pneumatologie = ForschRelLitATNT 154 (1992). – R. JEWETT, P.-Chronologie. Ein Versuch (1982). – E. KÄSEMANN, Paulinische Perspektiven (1969). – D.-A. KOCH, Gesch. des Urchristentums. Ein Lehrbuch^{2} (2014); Die Schrift als Zeuge des Ev. Unters. zur Verwendung u. zum Verständnis der Schrift bei P. = BeitrHistTheol 69 (1986). – W. G. KÜMMEL, Römer 7 u. die Bekehrung des P. = Unters. zum NT 17 (1929). – A. LINDEMANN, P. im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels u. die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristl. Lit. bis Marcion = BeitrHistTheol 58 (1979). – E. LOHMEYER, Kyrios Jesus. Eine Unters. zu Phil. 2, 5/11 (1961). – G. LÜDEMANN, P., der Heidenapostel 1. Stud. zur Chronologie = ForschRelLitATNT 123 (1980). – H. MERKLEIN, Stud. zu Jesus u. P. 1 = WissUntersNT 43 (1987); 2 = ebd. 105 (1998). – K. L. NOETHLICHS, Der Jude P. Ein Tarser u. Römer?: R. v. Haehling (Hrsg.), Rom u. das himmlische Jerus. Die frühen Christen zwischen Anpassung u. Ablehnung (2000) 53/84. – H. RÄISÄNEN, Paul and the Law^{2} = WissUntersNT 29 (Tübingen 1987). – M. REISER, Sprache u. literar. Formen des NT. Eine Einführung (2001). – E. P. SANDERS, Paul and Palestinian Judaism. A comparison of patterns of religion (London 1977). – U. SCHNELLE, P. Leben u. Denken^{2} (2014); Wandlungen im paulinischen Denken = StuttgBibelstud 137 (1989). – F. SCHNIDER / W. STENGER, Stud. zum ntl. Briefformular = NTToolsStud 11 (Leiden 1987). – H.-J. SCHOEPS, P. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüd. Religionsgesch. (1959). – J. SCHRÖTER, Der versöhnte Versöhner. P. als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott u. Gemeinde nach 2 Kor. 2, 14/7, 4 = TextArbNtlZeit 10 (1993). – SCHÜRER, History. – A. SCHWEITZER, Die Mystik des Apostels P. (1930). – J. M. SCOTT, Paul and the nations. The OT and Jewish background of Paul's mission to the nations with special reference to the destination of Galatians = WissUntersNT 84 (Tübingen 1995). – A. F. SEGAL, Paul the convert. The apostolate and apostasy of Saul the Pharisee (New Haven 1990). – K. STENDAHL, The apostle Paul and the introspective conscience of the West: HarvTheolRev 56 (1963) 199/215. – S. K. STOWERS, Letter writing in Greco-Roman antiquity (Philadelphia 1986). – P. STUHLMACHER, Gerechtigkeit Gottes bei P.^{2} = ForschRelLitATNT 87 (1966). – G. THEISSEN, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie = ebd. 131 (1983). – M. THEOBALD, Der Römerbrief = ErtrForsch 294 (2000). – T. VEGGE, P. u. das antike Schulwesen. Schule u. Bildung des P. = ZNW Beih. 134 (2006). – PH. VIELHAUER, Gesch. der urchristl. Lit. Einleitung in das NT, die Apokryphen u. die Apostolischen Väter (1978). – M. WOLTER, P. Ein Grundriss seiner Theologie (2011). – D. ZELLER, Charis bei Philon u. P. = StuttgBibelstud 142 (1990).

Hermut Löhr.

Paulus II.

I. Paulus-Pseudepigraphie. Im NT sind sechs P.-Briefe (Eph.; Col.; 2 Thess.; 1/2 Tim.; Tit.) enthalten, deren Echtheit von der historisch-kritischen Forschung seit ihren Anfängen wiederholt bezweifelt u. gegenwärtig überwiegend verneint wird. Von einem Konsens ist aber nicht zu sprechen; für jedes der genannten Schreiben wird begründet auch an der Echtheit festgehalten. Am unsichersten ist sich die Forschung in der Einschätzung von Col. – Die sechs Briefe lassen sich weiter gruppieren: Eph. u. Col. weisen enge lexematische, strukturelle u. thematische Parallelen auf. 1/2 Tim. u. Tit. hängen sachlich u. stilistisch zusammen u. werden seit dem 18. Jh. (Oberlinner, 1. Timotheusbrief XXII) zusammenfassend als ‚Pastoralbriefe' bezeichnet. Doch wird zunehmend auch wieder das individuelle Profil der drei Texte gewürdigt u. die zusammen-

fassende Bezeichnung in Frage gestellt (Towner 88f). 2 Thess. zeigt enge Bezüge zu 1 Thess., aber nicht zu den anderen fünf Texten. Ihre Pseudepigraphie vorausgesetzt, stammen Eph., Col., 2 Thess. u. die Pastoralbriefe von je verschiedenen Verfassern. – Während die Bezeichnung ‚Deutero-Paulinen' für alle Texte Unechtheit u. sekundären Charakter einerseits, andererseits Kontinuität zu u. Abhängigkeit von den echten P.-Briefen zum Ausdruck bringt, versucht die Unterscheidung von Deutero- u. Trito-Paulinen (zB. H. Hübner, An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser = HdbNT 12 [1997] 11; Trummer 131f) die Texte chronologisch u. sachlich weiter zu differenzieren. Zuverlässiger als das Kriterium relativer zeitlicher oder sachlicher Nähe oder Ferne zu P. oder die Einordnung in unterschiedliche Phasen bzw. Generationen des frühesten Christentums, seiner sozialen Strukturen u. seiner Theologie bietet die Bestimmung der literarischen Abhängigkeiten eine Handhabe zur Differenzierung: So sind Eph. u. die Pastoralbriefe als Trito-Paulinen zu bestimmen, insofern sie ihrerseits von Col. (u. Eph.) abhängig erscheinen. – Die Untersuchung der Texte hat etliche Argumente gegen ihre Echtheit erbracht. Exemplarisch sind zu nennen:

a. Epheserbrief. Der enge literarische Zusammenhang von Eph. u. Col. erklärt sich am einfachsten durch direkte Abhängigkeit jenes von diesem (Synopse bei van Kooten 223/89; vgl. Sellin 54/7 für andere Entstehungsmodelle); lässt sich die Unechtheit von Col. wahrscheinlich machen, so ist auch diejenige von Eph. erwiesen. Doch weisen Hapaxlegomena, auffällige Syntagmen u. stilistische Besonderheiten (Lincoln lxv) auf eine von Col. unterschiedene nicht-paulinische Verfasserschaft. Dass der Vf. vom Glauben der Adressaten gehört habe (Eph. 1, 15), will nicht zu der, allerdings textkritisch vermutlich sekundären (Befund u. Diskussion Sellin 65/70), Adresse an die Epheser passen. – In Aufnahme u. Modifikation (van Kooten 203) von Col. (s. unten) vertritt Eph. eine kosmische Christologie (1, 10. 20/3); wie dort wird hier die Vorstellung vom Leib, dessen Haupt Christus ist, zur Leitmetapher für die ἐκκλησία (1, 22f; 4, 15f). 1 Cor. 12, 12/31a verwendet das Bild des Leibes dagegen ohne Referenz auf das Haupt. Wie in Col. wird in 2, 5f von der schon geschehenen Auferstehung gesprochen, V. 8 formuliert dagegen einen eschatologischen Vorbehalt. – Doch geht Eph. gegenüber Col. auch sonst eigene Wege: 4, 11f nennt mit ‚Evangelisten' u. ‚Hirten' (neben Aposteln, Propheten u. Lehrern; vgl. 1 Cor. 12, 28) andere Gemeindefunktionen als P. Die Ehe erfährt eine ausführliche Würdigung u. wird sogar mit dem Verhältnis von Christus u. ἐκκλησία parallelisiert (5, 24/33; anders 1 Cor. 7). Die Rolle des P. erscheint durch seine Einbeziehung in das göttliche Heils- u. Offenbarungsgeschehen in Eph. 3, 1/13 gegenüber dem Selbstverständnis des Apostels nach den Homologumena deutlich erweitert. Dagegen scheinen Aussagen über den Geist (ebd. 1, 13f; 4, 3f. 30), der in Col. kein Thema ist, nahe bei den Proto-Paulinen (Rom. 4, 11; 2 Cor. 1, 22 u. a.) zu stehen. Während Rom. 9/11 die Einigung Israels u. der Völker für die Zukunft erhofft u. die Proto-Paulinen sonst vielfach Zeugnis für das konfliktreiche, durch konkrete Fragen wie diejenigen nach der Beschneidung oder den Speisen mitbestimmte Verhältnis von Juden u. Heiden in der ἐκκλησία ablegen, ist nach Eph. 2, 11/22 durch das Opfer Christi die Einigung (in der Kirche) bereits erfolgt; auf sie blickt der Text mit den Augen der Völker. Von aktuellen Auseinandersetzungen zwischen den Gruppen ist nicht die Rede. Der paulinische Grundsatz von der Rechtfertigung ist ebd. 2, 8f von seinem Bezug auf die Tora gelöst.

b. Kolosserbrief. Der Wortschatz weist markante Abweichungen gegenüber den Homologumena auf (Lohse 133/6). Auch die stilistische Gestaltung spricht gegen paulinische Verfasserschaft (Bujard; anders E. Percy, Die Probleme der Kolosser- u. Epheserbriefe [Lund 1946] 16/66). Die briefliche Selbstempfehlung (1, 24/2, 5) zeichnet durch die Verknüpfung des Revelationsschemas mit der Skizzierung des universalen apostol. Auftrags ein von den Proto-Paulinen abweichendes Selbstverständnis des Apostels. Während 1, 24 das aus den Homologumena bekannte Motiv der apostol. Leiden für andere (2 Cor. 1, 6; 4, 15 u. a.) aufnimmt, scheint 1, 24b noch darüber hinauszuweisen. Doch dürfte die Aussage keine ergänzende soteriologische Rolle des Apostels meinen, sondern könnte das jüd. Motiv der Leiden der messianischen Zeit aufnehmen (P. T. O'Brien, Colossians. Philemon = Word biblical comm. 44 [Nashville 1982] 77/9). Auffällig

ist das Fehlen des Topos der apostol. Parusie (vgl. Rom. 15, 28; 1 Cor. 4, 19 u. a.) u. das Zurücktreten der Anrede ‚Brüder' (nur 1, 2; als Bezeichnung noch 1, 1; 4, 7. 9. 15). – Stärker als in 1 Cor. 8, 6; 2 Cor. 4, 4; Phil. 2, 10 u. a. erscheint die Christologie kosmisch kontextualisiert (1, 15/20; 2, 10. 15; van Kooten 110/46). Die kosmischen Mächte sind durch Christus geschaffen (1, 16f), beherrscht (2, 10) u. schon besiegt (2, 15; anders 1 Cor. 15, 24/6). Die Aussage 2, 9 geht über christologische Bestimmungen wie Phil. 2, 6 deutlich hinaus. Die Rede vom Christus-Leib ist auf die universale ἐκκλησία bezogen, deren Haupt Christus ist (1, 18. 24; 2, 19; 3, 6; 4, 15f. 25), eine deutliche Verschiebung der Metaphorik gegenüber Rom. 12, 5 oder 1 Cor. 12, 27. – Col. 2, 12f; 3, 1 (vgl. 1, 13) sprechen (metaphorisch? tauftheologisch?) von der schon geschehenen Auferstehung der Gläubigen ‚durch den Glauben' (anders Rom. 6, 3/5). Doch wahrt die Rede vom verborgenen Leben mit Christus (3, 3) u. die Erwartung der künftigen Offenbarung Christi (3, 4) einen eschatologischen Vorbehalt. – Mit der ‚Haustafel' in 3, 18/4, 1 verwendet der Text eine paränetische Sprachform, die in den Proto-Paulinen nicht begegnet. Sie gibt knappe Weisungen für das Verhalten der Gläubigen innerhalb der elementaren Sozialform des Haushalts. Schließlich weicht die Formulierung in 3, 11 auffällig von den möglichen Prätexten in Rom. 10, 12; 1 Cor. 12, 13 u. Gal. 3, 28 ab. – Überlegungen zum Tac. ann. 14, 27, 1 bezeugten Erdbeben um 60/61 nC., das Laodikeia (u. vielleicht auch Kolossae; vgl. Eus. chron. zJ. 64 nC. [GCS Eus. 7², 183, 21f]; Oros. hist. 7, 7, 12 [CSEL 5, 455]) zerstört habe, helfen in der Echtheitsfrage dagegen nicht weiter (Koch 302; Wolter, Brief 34f). Sollte die ausgesprochene Unterstützung für Epaphras (1, 7; 4, 12f) ein tatsächliches Anliegen des Schreibens sein, so dürften auch die Grußlisten (4, 10/4; vgl. Phm. 24) echt sein. Möglicherweise ist also der zeitliche Abstand zu P. gering, u. so wurde u. a. erwogen, Col. sei von einem Mitarbeiter oder Sekretär des P. noch zu Lebzeiten des Apostels verfasst worden (W.-H. Ollrog, P. u. seine Mitarbeiter [1979] 236/42; E. Schweizer, Der Brief an die Kolosser² = EvKathKomm 12 [1980] 20/8).

c. Zweiter Thessalonicherbrief. Die Wortgleichheit in superscriptio u. adscriptio sowie weitere strukturelle u. wörtliche Übereinstimmungen mit 1 Thess. werden als Argumente gerade gegen die Echtheit von 2 Thess. angeführt (Wrede, bes. 28/36; Schnelle 362/4; P. Metzger, Katechon [2005] 55/70 zu semantischen Verschiebungen). Die explizite Wendung u. a. gegen gefälschte P.-Briefe (2, 2; vgl. 2, 15; 3, 14) konnte als Versuch interpretiert werden, 1 Thess. durch 2 Thess. im Gebrauch der Gemeinden zu ersetzen. Als fiktive Äußerung gelesen, gewinnt die Bemerkung kanongeschichtliche Bedeutung. Ob mit 2, 1/12; 1, 5/10 (vgl. 1 Thess. 4, 13/5, 11) auch die eschatologische Erwartung von 1 Thess. korrigiert werden soll, ist dagegen fraglich: Die in 2, 2 abgelehnte Auffassung findet sich gerade nicht in 1 Thess.; im Blick könnte so höchstens eine Fehlinterpretation sein (S. Schreiber, Der Zweite Thessalonicherbrief: M. Ebner / S. Schreiber [Hrsg.], Einleitung in das NT² [2013] 451f). – Die sprachliche u. stilistische Untersuchung des Textes wies u. a. auf Hapaxlegomena, eine hohe Zahl von Parallelismen, Besonderheiten im Partikelgebrauch, plerophorische Wendungen, das begrenzte Lexikon des Textes u. das Fehlen dialogischer Elemente als mögliche Indizien der Unechtheit hin (Trilling 46/66). Semantische Spezifika gegenüber P. ergeben sich auch durch die Verwendung von Vokabular aus den Wortfeldern von Recht, Politik, Gesellschaft u. Wirtschaft u. von Verben des Bittens in 2, 1 u. 3, 12 (Ch. M. Kreinecker, 2 Thessaloniker = Papyrolog. Komm. zum NT 3 [2010] 66/99).

d. Pastoralbriefe. Die drei Briefe finden sich nicht in frühen Zeugen des Corpus Paulinum wie Papyrus 46 (zur Bewertung des Befundes Trobisch 27f) u. dem NT *Markions (U. Schmid, Marcion u. sein Apostolos [1995]); der Canon Muratori (Z. 61/3 [8 Lietzmann]) erwähnt sie in der Reihenfolge Tit., 1/2 Tim. nach Phm., ein Indiz für die Ergänzung einer schon bestehenden Briefslg. ohne Pastoralbriefe? Die angedeuteten Abfassungsverhältnisse stehen in Spannung zu den aus Proto-Paulinen u. Act. erkennbaren Abläufen (Vielhauer 220f): 1 Tim. 1, 3 stimmt nicht zu Act. 19, 22. Die Aussagen in 1 Tim. 3, 14; 4, 13 lassen nach einer plausiblen Veranlassung des Briefes fragen. Die Angaben in 2 Tim. 4 zu Timotheus u. Trophimus passen nicht zu Act. 20f; die zur Erklärung der Spannung herangezogene Vermutung einer zweiten röm. Gefangenschaft, auf die sich 2 Tim. beziehe (Eus. h. e. 2, 22, 2), bleibt un-

sicher. Die in Tit. vorausgesetzte missionarische Wirksamkeit des P. auf *Kreta ist sonst im *Kanon nicht belegt (vgl. Act. 27, 7f). – Die Wortstatistik hat in der historisch-kritischen Forschung früh Zweifel an der Echtheit einzelner oder aller Pastoralbriefe geweckt; die Texte weisen innerhalb des Corpus Paulinum einen Sonderwortschatz, darunter zahlreiche Hapaxlegomena, auf (zB. H. J. Holtzmann, Die Pastoralbriefe [1880] 84/118; P. N. Harrison, The problem of the Pastoral Epistles [Oxford 1921]; K. Grayston / G. Herdan, Authorship of the Pastorals in the light of statistical linguistics: NTStudies 6 [1959/60] 1/15). Auffällig ist zB. die Zitateinleitungsformel πιστὸς ὁ λόγος (1 Tim. 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2 Tim. 2, 11; Tit. 3, 8), die im NT nur hier begegnet, sowie das Syntagma ἐπίγνωσις ἀληθείας (1 Tim. 2, 4; 2 Tim. 2, 25; 3, 7; Tit. 1, 1; vgl. Hebr. 10, 26). Auch Satzbau u. Partikelverwendung zeigen charakteristische Eigenheiten (D. L. Mealand, The extent of the Pauline Corpus: JournStudNT 58 [1995] 61/92). – Die Formulierungen 2 Tim. 1, 9 u. Tit. 3, 5 erinnern an den (vor-?)paulinischen Grundsatz von der Rechtfertigung (Rom. 3, 28; Gal. 2, 16), wenden sich aber nicht gegen die ‚Werke des Gesetzes' wie P. Die Tugend der εὐσέβεια, in den Proto-Paulinen nirgends erwähnt, wird betont (1 Tim. 2, 2; 3, 16; 4, 7; 2 Tim. 3, 5; Tit. 1, 1 u. ö.). Anders als P. selbst u. wie andere Texte des NT (Act. 23, 1; 1 Petr. 3, 16. 21; vgl. Hebr. 9, 14; 10, 22) sprechen die Pastoralbriefe vom ‚guten' oder ‚reinen Gewissen' (1 Tim. 1, 5. 19; 3, 9; 2 Tim. 1, 3; vgl. Tit. 1, 15). Ob die Pastoralbriefe eine andere Auffassung von der Rolle der *Frau haben als der Apostel selbst, hängt u. a. von der Beurteilung der Echtheit von 1 Cor. 14, 33b/36 ab. Besonders deutlich scheint 2 Tim. 1, 3. 5 die Perspektive einer dritten Christen-Generation einzunehmen. – Die Beweiskraft vieler der genannten Argumente wird kontrovers diskutiert. Zuverlässiger als Hapaxlegomena, spezifische Syntagmen oder die Ausgestaltung auch in den Proto-Paulinen besprochener Themen weisen umfassende Untersuchungen zum regelmäßigen Sprachgebrauch u. seinen Details (Präpositionen u. Partikel; Genitiv-, Infinitiv- u. Partizipialkonstruktionen u. a. m.) einen Individualstil u. ggf. nicht-paulinische Verfasserschaft nach. Die Unterscheidung von Kollektiv- u. Individualstil verdient jedoch auch innerhalb der Proto-Paulinen größere Beachtung als bisher. Der sprachliche Abstand zu den Proto-Paulinen ist in den Pastoralbriefen am deutlichsten, aber auch in Col. u. Eph. markant. – Die vermutete Pseudepigraphie bzw. Pseudepistolographie der Texte ist unterschiedlich intensiv ausgestaltet u. könnte sich unterschiedlichen Motivationen verdanken. Als Maßstab kann die Ausarbeitung der P.-Fiktion durch Angaben zur persönlichen Situation u. zu Plänen des Absenders, Nennung von Mitarbeitern, briefliche Konventionen wie Präskript, Grüße, Grußaufträge u. Eigenhändigkeitsvermerke gelten. Soweit die Texte dennoch als echte Briefe (an einzelne Gemeinden oder als Zirkularschreiben) angesehen werden, besteht die methodische Herausforderung darin, Fiktives von Echtem zu unterscheiden. Besonders in Hinsicht auf Col. stellt sich die Frage, ob es sich um einfache oder um doppelte (Briefautor u. -adressaten betreffende) Pseudepigraphie handelt. – Die sachliche u. sprachliche Verwandtschaft zu den als echt angesehenen P.-Briefen wird meist nicht (allein oder zuerst) als bewusste Imitation, sondern primär als Anzeichen einer tatsächlichen historischen Verbindung zum Denken u. Wirken des Apostels gewertet. Von dem jeweils vorausgesetzten Verständnis des Begriffes hängt ab, ob man von einer P.-‚Schule' als Ursprungsort der frühen P.-Pseudepigraphen sprechen kann. Ihr Sitz wurde u. a. wegen Act. 19, 1/22 im Ephesus der 2. H. des 1. Jh. nC. vermutet, doch fehlen wirkliche Belege; die zugunsten der Annahme angeführten Argumente sind oft zirkulär. Die frühe katechetische Praxis des Christentums liegt im Dunkeln (*Katechumenat). Die Annahme persönlicher Bekanntschaft oder Schülerschaft oder die Beschäftigung mit den echten P.-Briefen in der Gemeinde oder im Haus würde ausreichen, die P.-Pseudepigraphie zu erklären. Zumindest bei als unecht eingeschätzten Briefen mit Eigenhändigkeitsvermerk (Col. 4, 18; 2 Thess. 3, 17) oder mit ausführlicher Ausgestaltung der Verfasserfiktion (2 Tim.; Tit.) ist die Grenze zur literarischen *Fälschung überschritten. Die historische (im Unterschied zur moralischen oder theol.) Beurteilung dieses Sachverhalts wird diesen nicht verteidigen, sondern als Phänomen wahrnehmen u. einordnen, das in einer frühen Epoche christlicher Literaturgeschichte wiederholt u. (kanongeschichtl.)

erfolgreich genutzt wurde, nicht nur für P.: Die paulinischen Pseudepigraphen belegen das Entstehen des frühchristl. Bewusstseins für die Normativität der apostol. Zeit.

II. Zum Briefformular der Deutero-Paulinen. Im Kontext antiker Briefliteratur u. -sammlungen teilen die Deutero-Paulinen mit den Proto-Paulinen charakteristische Kennzeichen wie relative Länge, Mischung konkret-aktueller u. allgemeiner Anliegen, von Darlegungen u. Mahnungen sowie den religiösen Rahmen der Argumentation. – Die Gestaltung des dreiteiligen Briefpräskriptes zeigt keine markanten Abweichungen von den echten P.-Briefen: Der (in Tit. 1, 1/3 bes. ausführlich ergänzten) Absenderangabe (in Eph. 1, 1 u. Pastoralbriefen: P. allein, in Col. 1, 1 zusammen mit Timotheus, in 2 Thess. 1, 1 auch mit Silvanus) folgt die Nennung der Adressaten: Eph. ist an die ,Heiligen' gerichtet, Col. an die ,hl. u. treuen Brüder'; 2 Thess. richtet sich an die ἐκκλησία der Thessalonicher. Die Pastoralbriefe sind zwar an Einzelpersonen adressiert, können aber nicht als reine Privatbriefe gelten: So spricht 1 Tim. 2, 1/3, 16 direkt die Gemeinde an, während 4, 1/6, 2 die Gemeindeweisung über Timotheus vermittelt. Die Weisungen des Tit. richten sich, wiederum über den Einzeladressaten, thematisch an Gemeindeleiter u. betreffen u. a. das Verhalten verschiedener Personengruppen besonders in der Gemeinde. 2 Tim. ist persönlicher im Ton u. weist topische Elemente des antiken Freundschaftsbriefes auf (Wolter, Pastoralbriefe 206/14), zielt aber mit seinem testamentartigen Charakter darauf, P. als Vorbild für alle Christen darzustellen. Alle drei Pastoralbriefe enden zudem mit einer an ,euch' gerichteten Schluss-Charis. – Die salutatio wird jeweils durch einen eigenen Satz gebildet, eine Grußformel mit den Stichwörtern χάρις u. εἰρήνη, in 1/2 Tim. zusätzlich mit ἔλεος formuliert. – Das briefliche Proömium ist in Col. 1, 3/8 (nach anderem Vorschlag bilden die V. 3/23 das Proömium) u. 2 Thess. 1, 3/12 (vgl. 2, 13f) als Briefeingangseucharistie, in Eph. 1, 3/23 als Eulogie u. Eucharistie gestaltet. Ihr Fehlen in 1 Tim. u. Tit. wurde mit dem Verweis auf die formgeschichtl. Analogie der mandata principis erklärt (Wolter, Pastoralbriefe 178/80). 2 Tim. 1, 3 (vgl. 1 Tim. 1, 12) leitet das Proömium mit der in der Koine geläufigen Wendung χάριν ἔχω ein (Oberlinner, 2. Timotheusbrief 13f). Briefliche Selbstempfehlungen finden sich Col. 1, 24/2, 5; 1 Tim. 1, 12/7 u. 2 Tim. 1, 6/14. – Die Gliederung des folgenden Briefkorpus in einen eher darlegenden u. einen eher mahnenden Teil haben Col. u. Eph. mit echten P.-Briefen wie Rom. u. Gal. gemeinsam, doch werden auch strukturelle Parallelen zwischen Eph. u. 1 Thess. gesehen (Vielhauer 204). 1 Tim. 2, 1/6, 2 ist überwiegend von Mahnung u. Weisung bestimmt, ähnliches gilt für Tit. 1, 5/3, 11, während in 2 Tim. 1, 6/4, 8 Selbstdarstellung des Apostels, Mahnung, eschatologische Unterweisung, erneute Mahnung u. vermächtnisartige Worte aufeinander folgen. Heuristische Hilfe zur Disposition der Texte boten wiederholt auch die Kategorien antiker Rhetorik. So können in Col. partitio (2, 6/8; oder 1, 21/3?), argumentatio (2, 9/23) mit probatio (2, 9/15) u. refutatio (2, 16/23), peroratio (3, 1/4; oder 4, 2/6?) u. exhortatio (3, 5/4, 6) unterschieden werden (Wolter, Brief 114/6; J.-N. Aletti, Saint Paul. Épître aux Colossiens [Paris 1993]). Für Eph. wurde eine Gliederung in exordium (1, 1/23), narratio (2, 1/3, 21), exhortatio (4, 1/6, 9) u. peroratio (6, 10/24) vorgeschlagen (Lincoln xliiif; zu 2 Thess. vgl. die Synopse unterschiedlicher Vorschläge bei Klauck 297f). – Auch Teilgattungen wurden im Briefcorpus identifiziert: Wie Phil. 2, 5/11 wurden besonders Col. 1, 15/20 u. 1 Tim. 3, 16 unter den inzwischen fraglichen methodischen Voraussetzungen der klass. Formgeschichte als (vorliterar.?) Christus-Hymnen bestimmt, Eph. 5, 14 als Tauflied o. ä. Die Haustafeln (Col. 3, 18/4, 1; Eph. 5, 21/6, 9; P. Fiedler, Art. Haustafel: o. Bd. 13, 1063/73), die thematische Beziehungen zur antiken Ökonomik (zB. Gielen) u. formgeschichtliche Parallelen u. a. in der frühjüd. Gnomik (K. Berger, Hellenist. Gattungen im NT: ANRW 2, 25, 2 [1984] 1080f; Wolter, Brief 198) aufweisen, stellen gegenüber den echten P.-Briefen eine Neuerung dar; ebenso die ausführlichen Anweisungen an die Träger sozialer Rollen in der Gemeinde in 1 Tim. 2, 8/15; 5, 1/8; 6, 1/3; Tit. 2, 1/10 (in Verbindung mit Regelungen für Gemeindeämter). Andere Teilgattungen sind bekenntnisartige u. kerygmatische Formulierungen (Col. 2, 12; Eph. 1, 20/2; 5, 2. 25b; 1 Tim. 1, 15; 6, 13), längere oder kürzere, katalogartige Reihen von Tugenden (Col. 3, 12/4; Eph. 4, 2f; 1 Tim. 4, 12; 2 Tim. 2, 22; 3, 10) u. Lastern (Col. 3, 5/8; Eph. 4, 31; 5, 3/5; 1

Tim. 1, 9f; 6, 4; 2 Tim. 3, 2/4), εἷς- u. μόνος-Formeln (Eph. 4, 4/6; 1 Tim. 2, 5f; 6, 15f; vgl. 1 Cor. 8, 6) u. Doxologien (Eph. 3, 21; 1 Tim. 1, 17; 6, 16; 2 Tim. 4, 18). Die Identifikation ganzer Taufliturgien u. Ordinationsparänesen (vgl. Vielhauer 40f) konnte methodisch nicht überzeugen. Dialogische (‚diatribische') Passagen, die Fragen oder Einwände gegen die vorgetragene Argumentation formulieren, fehlen im Unterschied zu den Proto-Paulinen ganz. – Das lexikalische u. stilistische Profil der Deutero-Paulinen ist für Col. / Eph., 2 Thess. u. die Pastoralbriefe je unterschiedlich zu beschreiben. In rhetorischem Schmuck stehen sie den Homologumena insgesamt nicht nach. Die am klass. Attisch geschulte traditionelle Stilkritik hat besonders im Blick auf Col. u. Eph. kritisch geurteilt (E. Norden, Die antike Kunstprosa² [1909] 506_2; anders ders., Agnostos Theos [1913] 253); Prädikate wie ‚überladen', ‚schwerfällig' oder ‚asianisch' oder der Hinweis auf Satzkonstruktionen wie Eph. 1, 3/14. 15/23; Col. 2, 8/15 u. a. wiederholen sich in den einschlägigen Darstellungen. Positiver konnte dieser Befund als Ausdruck feierlicher, liturgischer oder vom Gebet geprägter Sprache gewürdigt werden (M. Reiser, Sprache u. literar. Formen des NT [2001] 79). Exemplarisch hat die Analyse des Eph. eine Reihe von Tropen u. Figuren identifiziert (ebd. 79f; Sellin 63f) u. so das rhetorische Geschick seines Autors belegt. Kennzeichen semitischer Syntax treten in den Pastoralbriefen im Vergleich zu anderen neutestamentlichen Schriften deutlich zurück (K. Beyer, Semit. Syntax im NT 1, 1 [1997] 232. 295. 298f). – Von den Elementen des formal variableren paulinischen Briefschlusses begegnen abschließende Mahnungen (Col. 4, 2/6; Eph. 6, 10/7. 18/20), Grüße u. Grußaufträge (Col. 4, 10/7; 2 Tim. 4, 19. 21; Tit. 3, 15), Eigenhändigkeitsvermerke (Col. 4, 18; 2 Thess. 3, 17), Empfehlungen (Eph. 6, 21f; Col. 4, 7/9) sowie Gnaden- u. Friedenswunsch (Eph. 6, 23f; Col. 4, 18; 2 Thess. 3, 18; 1 Tim. 6, 21; 2 Tim. 6, 22; Tit. 3, 15). Der Friedenswunsch Eph. 6, 23 weicht formal etwas vom sonstigen paulinischen Briefformular ab; die Adressaten des Wunsches werden in der dritten Person angeführt. Eine besondere Grußformel begegnet 2 Tim. 6, 22a; der ‚hl. *Kuss' findet sich in keinem der Texte. – Insgesamt zeigt das Briefformular der Deutero-Paulinen Varianzen, aber keine tiefgreifenden Unterschiede zu den in den Proto-Paulinen zu findenden Textphänomenen.

III. Zum Paulus-Bild der Deutero-Paulinen. Als Pseudepigraphen gewertet werden die Deutero-Paulinen zum Indiz für die erhebliche Bedeutung u. Verehrung des Apostels u. zur Quelle für die sich entwickelnden P.-Bilder des frühen Christentums. Wie in Rom., Gal. u. 1/2 Cor. stellt sich ‚P.' Eph. 1, 1; Tit. 1, 1 als ‚Apostel Jesu Christi' bzw. ‚Christi Jesu' (Col. 1, 1; 1 Tim. 1, 1; 2 Tim. 1, 1) vor. Andere Selbstbezeichnungen sind δοῦλος Gottes (Tit. 1, 1) u. διάκονος (Col. 1, 23 [des Evangeliums]. 25 [der ἐκκλησία]; Eph. 3, 7 [des Evangeliums]; vgl. 1 Tim. 1, 12); er ist der ‚Geringste unter allen Heiligen' (Eph. 3, 8; vgl. 1 Cor. 15, 9). 1 Tim. 2, 7; 2 Tim. 1, 11 begegnen die Selbstbezeichnungen κῆρυξ u. διδάσκαλος. Col. 1, 25 u. Eph. 3, 2 sprechen (wie 1 Cor. 9, 17) von der P. gegebenen οἰκονομία Gottes bzw. der Gnade. Die Perspektive der nach-apostol. Zeit verrät indirekt auch die Rede von den ‚hl. Aposteln' in Eph. 3, 5. – Wie in den Homologumena wird in den Deutero-Paulinen ein Netz von Mitarbeitern des Apostels erkennbar: Col. 1, 1 (wie 2 Cor.; Phil.; 1 Thess.; Phm.) erscheint Timotheus als Mitabsender, 1/2 Tim. als Adressat (1 Tim. 1, 2. 18; 6, 20; 2 Tim. 1, 2). 2 Thess. 1, 1 (vgl. 1 Thess. 1, 1) nennt Silvanus u. Timotheus als Mitabsender. Silvanus (2 Cor. 1, 19; 1 Thess. 1, 1; Act. 15, 22. 32f; 18, 5), Timotheus (1 Cor. 4, 17; Phil. 2, 19; 1 Thess. 3, 2f; Act. 16, 1/3; 20, 4; Hebr. 13, 23) u. Titus (2 Tim. 4, 10; Tit. 1, 4; 1 Cor. 16, 1/4; 2 Cor. 2, 13; 7, 6f. 13/6; Gal. 2, 1 u. a.) sind auch aus den echten Paulinen als wichtige Mitarbeiter des P. bekannt. In den Pastoralbriefen werden Timotheus mit Ephesus (1 Tim. 1, 3) u. Titus mit Kreta (Tit. 1, 5) verbunden; dies arbeitet der späteren Tradition vor, die sie als die ersten *Bischöfe der genannten Gegenden kennt (Eus. h. e. 3, 4, 5). – Daneben erscheinen Priska u. Aquila (Rom. 16, 1; 1 Cor. 16, 19; Act. 18, 2/26) 2 Tim. 4, 19 als Adressaten von Grüßen. In Phm. 10. 23f bezeugt u. vielleicht von dort in den Briefschluss des Col. übernommen sind die Namen der Mitarbeiter Onesimus (Col. 4, 9), Aristarch (ebd. 4, 10; vgl. Act. 19, 29; 20, 4; 27, 2), Markus (Col. 4, 10; 2 Tim. 4, 11; 1 Petr. 5, 13; die Identität mit Johannes Markus aus Act. 12, 12. 25; 13, 5. 13; 15, 37. 39 ist nicht gesichert), Demas (Col. 4, 14; 2 Tim. 4, 10), Epaphras (Col. 4, 11) u. Lukas (ebd. 4, 14; 2

Tim. 4, 11). Erastos (ebd. 4, 20; vgl. Rom. 16, 23) u. Tychikus (Eph. 6, 21; Col. 4, 7; 2 Tim. 4, 12; Tit. 3, 12) werden Act. 19, 22 bzw. 20, 4, aber nicht in den Homologumena erwähnt. Jesus Justus (Col. 4, 10), Crescens (2 Tim. 4, 10), Trophimus, Eubulos, Pudens, Linus, Claudia (ebd. 4, 20) sowie Artemas (Tit. 3, 12) begegnen weder in Act. noch den echten Proto-Paulinen. Col. 4, 11 hebt Aristarch, Markus u. Jesus als einzige (verbliebene) jüdische Mitarbeiter des P. heraus. Ob innerhalb der P.-Fiktionen auch historisch authentische Namen genannt sind, lässt sich kaum sicher angeben; besonders für Epaphras in Col. wird dies erwogen. – Über das Leben des P. vor seiner Berufung sagt nur der kurze Rückblick 1 Tim. 4, 13 etwas (zur Funktion N. Brox, Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe: ders. [Hrsg.], Pseudepigraphie in der heidn. u. jüd.-christl. Antike [1977] 279); auch 2 Tim. 1, 3 blickt wohl auf die vorchristl. Vergangenheit des P. Als exemplarischer (zur Diskussion Wolter, Pastoralbriefe 50f) Sünder wird P. 1 Tim. 1, 13. 15 präsentiert; das geht über Passagen wie 1 Cor. 15, 9 u. Eph. 3, 8 hinaus. Sonst blicken die Texte vornehmlich auf diese Berufung bzw. Beauftragung (ebd. 3, 3. 7; 1 Tim. 1, 12. 16) u. sein vergangenes oder gegenwärtiges Wirken als Verkündiger des Evangeliums. 2 Thess. 3, 7/12 erinnert an den Aufenthalt des Apostels in der Gemeinde u. stellt seinen Verzicht auf Unterhalt als Vorbild zur Nachahmung heraus (*Nachahmung [Gottes]). In der Biographie u. den Eigenaussagen des P. selbst angelegt ist die stereotype Vorstellung vom Verkündiger unter den Völkern (Col. 1, 27; Eph. 3, 1. 8; 2 Tim. 4, 17). Doch wird auch eine nichtpaulinische Gemeinde angesprochen: Die Erstmission in Kolossae (u. wohl auch in Laodikeia u. Hierapolis) geschah nicht durch P. selbst, sondern durch den Mitarbeiter Epaphras (Col. 1, 7; 2, 1; 4, 13). Vielleicht scheint dabei in der Aussage ebd. 2, 1 (vgl. V. 5 das Motiv der Abwesenheit des Apostels) die wahre Absicht der frühen P.-Pseudepigraphie auf: diejenigen, die den Apostel nicht direkt kennengelernt haben (konnten), von seiner Botschaft zu überzeugen. – Col. (4, 3. 10. 18; vgl. 1, 24; 4, 7), Eph. (3, 1; 4, 1; 6, 19/21) u. 2 Tim. (1, 8. 12. 16; 2, 9; 4, 6/8. 16/8) sind Gefangenschaftsbriefe. Nur 2 Tim. lässt Näheres über die Umstände erkennen u. so eine biographische Einordnung in die letzte Gefangenschaft zu: P. ist in Rom (1, 17); ein erstes Verhör liegt hinter ihm (4, 16); er blickt auf seinen Tod voraus (4, 6/8. 18); Lukas ist bei ihm (4, 11), ebenso wie eine Reihe weiterer Christen (4, 21), darunter eine Frau. Vielleicht will auch Col. 1, 24 andeuten, dass es sich um einen Brief aus der letzten Gefangenschaft des P. in Rom handelt; literarisch abhängig gilt dies auch für Eph. – Nicht die einzelnen leidvollen Erfahrungen, sondern die leidende u. bedrängte Existenz des Apostels insgesamt (im Kontext seiner Gefangenschaft) wird betont u. theologisch eingeordnet (vgl. Col. 1, 24; Eph. 3, 13; 2 Tim. 1, 12; 2, 9f). Die Nachfolge des Apostels (zur Nachahmung vgl. 2 Thess. 3, 7. 9; vgl. Eph. 5, 1) impliziert ebenso Verfolgung u. Leiden (2 Tim. 3, 10f) wie das Christsein allgemein (V. 12). Eine mit Leiden u. Tod verbundene Martyriumsterminologie belegen die Briefe nicht, doch spielt die Aussage 2 Tim. 4, 6 auf die Vorstellung des Trankopfers an. – Daneben finden sich noch kleine Reisenotizen 1 Tim. 1, 3; 3, 14f; 4, 13. 2 Tim. 3, 10f blickt auf leidvolle Erfahrungen in Antiochia, Ikonion u. Lystra zurück (u. bezeugt so Stationen der sog. ersten Missionsreise des P.; vgl. Act. 13, 13/14, 22). Tit. 3, 12 spricht von einem sonst unbekannten geplanten Aufenthalt in Nikopolis (zur Lokalisierung in Epirus vgl. Oberlinner, Titusbrief 194f).

IV. Das Christentum der Deutero-Paulinen. Die Exegese hat erkannt, dass die theologiegeschichtl. Einordnung der Deutero-Paulinen mit Hilfe von Kategorien wie ‚Frühkatholizismus' u. ‚Proto-Orthodoxie', oder die Interpretation der Pastoralbriefe als Ausdruck eines ‚bürgerlichen Christentums' (Dibelius / Conzelmann 7. 9) oder einer zunehmenden ‚Hellenisierung des Christentums' (Oberlinner, Öffnung, bes. 135f) einer historisch genauen u. differenzierten Wahrnehmung eher hinderlich waren. Gleichwohl stellt sich die Frage nach der Stellung der Texte im Rahmen der frühchristl. Literatur- u. Theologiegeschichte, nach dem in ihnen sichtbar werdenden frühchristl. Leben u. nach ihren Beziehungen zur nichtchristl. Umwelt. – Die Deutero-Paulinen sind wie die Homologumena frühchristliche Binnenliteratur. Die Adressaten sind (Heiden- [vgl. Eph. 2, 11; Tit. 3, 8]) Christen; die angesprochenen möglicherweise aktuellen Themen sind solche der Gemeinden. Das gesellschaftliche Umfeld u. seine Werte erscheinen

Tim. 1, 9f; 6, 4; 2 Tim. 3, 2/4), εἷς- u. μόνος-Formeln (Eph. 4, 4/6; 1 Tim. 2, 5f; 6, 15f; vgl. 1 Cor. 8, 6) u. Doxologien (Eph. 3, 21; 1 Tim. 1, 17; 6, 16; 2 Tim. 4, 18). Die Identifikation ganzer Taufliturgien u. Ordinationsparänesen (vgl. Vielhauer 40f) konnte methodisch nicht überzeugen. Dialogische (‚diatribische') Passagen, die Fragen oder Einwände gegen die vorgetragene Argumentation formulieren, fehlen im Unterschied zu den Proto-Paulinen ganz. – Das lexikalische u. stilistische Profil der Deutero-Paulinen ist für Col. / Eph., 2 Thess. u. die Pastoralbriefe je unterschiedlich zu beschreiben. In rhetorischem Schmuck stehen sie den Homologumena insgesamt nicht nach. Die am klass. Attisch geschulte traditionelle Stilkritik hat besonders im Blick auf Col. u. Eph. kritisch geurteilt (E. Norden, Die antike Kunstprosa[2] [1909] 506_2; anders ders., Agnostos Theos [1913] 253); Prädikate wie ‚überladen', ‚schwerfällig' oder ‚asianisch' oder der Hinweis auf Satzkonstruktionen wie Eph. 1, 3/14. 15/23; Col. 2, 8/15 u. a. wiederholen sich in den einschlägigen Darstellungen. Positiver konnte dieser Befund als Ausdruck feierlicher, liturgischer oder vom Gebet geprägter Sprache gewürdigt werden (M. Reiser, Sprache u. literar. Formen des NT [2001] 79). Exemplarisch hat die Analyse des Eph. eine Reihe von Tropen u. Figuren identifiziert (ebd. 79f; Sellin 63f) u. so das rhetorische Geschick seines Autors belegt. Kennzeichen semitischer Syntax treten in den Pastoralbriefen im Vergleich zu anderen neutestamentlichen Schriften deutlich zurück (K. Beyer, Semit. Syntax im NT 1, 1 [1997] 232. 295. 298f). – Von den Elementen des formal variableren paulinischen Briefschlusses begegnen abschließende Mahnungen (Col. 4, 2/6; Eph. 6, 10/7. 18/20), Grüße u. Grußaufträge (Col. 4, 10/7; 2 Tim. 4, 19. 21; Tit. 3, 15), Eigenhändigkeitsvermerke (Col. 4, 18; 2 Thess. 3, 17), Empfehlungen (Eph. 6, 21f; Col. 4, 7/9) sowie Gnaden- u. Friedenswunsch (Eph. 6, 23f; Col. 4, 18; 2 Thess. 3, 18; 1 Tim. 6, 21; 2 Tim. 6, 22; Tit. 3, 15). Der Friedenswunsch Eph. 6, 23 weicht formal etwas vom sonstigen paulinischen Briefformular ab; die Adressaten des Wunsches werden in der dritten Person angeführt. Eine besondere Grußformel begegnet 2 Tim. 6, 22a; der ‚hl. *Kuss' findet sich in keinem der Texte. – Insgesamt zeigt das Briefformular der Deutero-Paulinen Varianzen, aber keine tiefgreifenden Unterschiede zu den in den Proto-Paulinen zu findenden Textphänomenen.

III. Zum Paulus-Bild der Deutero-Paulinen. Als Pseudepigraphen gewertet werden die Deutero-Paulinen zum Indiz für die erhebliche Bedeutung u. Verehrung des Apostels u. zur Quelle für die sich entwickelnden P.-Bilder des frühen Christentums. Wie in Rom., Gal. u. 1/2 Cor. stellt sich ‚P.' Eph. 1, 1; Tit. 1, 1 als ‚Apostel Jesu Christi' bzw. ‚Christi Jesu' (Col. 1, 1; 1 Tim. 1, 1; 2 Tim. 1, 1) vor. Andere Selbstbezeichnungen sind δοῦλος Gottes (Tit. 1, 1) u. διάκονος (Col. 1, 23 [des Evangeliums]. 25 [der ἐκκλησία]; Eph. 3, 7 [des Evangeliums]; vgl. 1 Tim. 1, 12); er ist der ‚Geringste unter allen Heiligen' (Eph. 3, 8; vgl. 1 Cor. 15, 9). 1 Tim. 2, 7; 2 Tim. 1, 11 begegnen die Selbstbezeichnungen κῆρυξ u. διδάσκαλος. Col. 1, 25 u. Eph. 3, 2 sprechen (wie 1 Cor. 9, 17) von der P. gegebenen οἰκονομία Gottes bzw. der Gnade. Die Perspektive der nach-apostol. Zeit verrät indirekt auch die Rede von den ‚hl. Aposteln' in Eph. 3, 5. – Wie in den Homologumena wird in den Deutero-Paulinen ein Netz von Mitarbeitern des Apostels erkennbar: Col. 1, 1 (wie 2 Cor.; Phil.; 1 Thess.; Phm.) erscheint Timotheus als Mitabsender, 1/2 Tim. als Adressat (1 Tim. 1, 2. 18; 6, 20; 2 Tim. 1, 2). 2 Thess. 1, 1 (vgl. 1 Thess. 1, 1) nennt Silvanus u. Timotheus als Mitabsender. Silvanus (2 Cor. 1, 19; 1 Thess. 1, 1; Act. 15, 22. 32f; 18, 5), Timotheus (1 Cor. 4, 17; Phil. 2, 19; 1 Thess. 3, 2f; Act. 16, 1/3; 20, 4; Hebr. 13, 23) u. Titus (2 Tim. 4, 10; Tit. 1, 4; 1 Cor. 16, 1/4; 2 Cor. 2, 13; 7, 6f. 13/6; Gal. 2, 1 u. a.) sind auch aus den echten Paulinen als wichtige Mitarbeiter des P. bekannt. In den Pastoralbriefen werden Timotheus mit Ephesus (1 Tim. 1, 3) u. Titus mit Kreta (Tit. 1, 5) verbunden; dies arbeitet der späteren Tradition vor, die sie als die ersten *Bischöfe der genannten Gegenden kennt (Eus. h. e. 3, 4, 5). – Daneben erscheinen Priska u. Aquila (Rom. 16, 1; 1 Cor. 16, 19; Act. 18, 2/26) 2 Tim. 4, 19 als Adressaten von Grüßen. In Phm. 10. 23f bezeugt u. vielleicht von dort in den Briefschluss des Col. übernommen sind die Namen der Mitarbeiter Onesimus (Col. 4, 9), Aristarch (ebd. 4, 10; vgl. Act. 19, 29; 20, 4; 27, 2), Markus (Col. 4, 10; 2 Tim. 4, 11; 1 Petr. 5, 13; die Identität mit Johannes Markus aus Act. 12, 12. 25; 13, 5. 13; 15, 37. 39 ist nicht gesichert), Demas (Col. 4, 14; 2 Tim. 4, 10), Epaphras (Col. 4, 11) u. Lukas (ebd. 4, 14; 2

Tim. 4, 11). Erastos (ebd. 4, 20; vgl. Rom. 16, 23) u. Tychikus (Eph. 6, 21; Col. 4, 7; 2 Tim. 4, 12; Tit. 3, 12) werden Act. 19, 22 bzw. 20, 4, aber nicht in den Homologumena erwähnt. Jesus Justus (Col. 4, 10), Crescens (2 Tim. 4, 10), Trophimus, Eubulos, Pudens, Linus, Claudia (ebd. 4, 20) sowie Artemas (Tit. 3, 12) begegnen weder in Act. noch den echten Proto-Paulinen. Col. 4, 11 hebt Aristarch, Markus u. Jesus als einzige (verbliebene) jüdische Mitarbeiter des P. heraus. Ob innerhalb der P.-Fiktionen auch historisch authentische Namen genannt sind, lässt sich kaum sicher angeben; besonders für Epaphras in Col. wird dies erwogen. – Über das Leben des P. vor seiner Berufung sagt nur der kurze Rückblick 1 Tim. 4, 13 etwas (zur Funktion N. Brox, Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe: ders. [Hrsg.], Pseudepigraphie in der heidn. u. jüd.-christl. Antike [1977] 279); auch 2 Tim. 1, 3 blickt wohl auf die vorchristl. Vergangenheit des P. Als exemplarischer (zur Diskussion Wolter, Pastoralbriefe 50f) Sünder wird P. 1 Tim. 1, 13. 15 präsentiert; das geht über Passagen wie 1 Cor. 15, 9 u. Eph. 3, 8 hinaus. Sonst blicken die Texte vornehmlich auf diese Berufung bzw. Beauftragung (ebd. 3, 3. 7; 1 Tim. 1, 12. 16) u. sein vergangenes oder gegenwärtiges Wirken als Verkündiger des Evangeliums. 2 Thess. 3, 7/12 erinnert an den Aufenthalt des Apostels in der Gemeinde u. stellt seinen Verzicht auf Unterhalt als Vorbild zur Nachahmung heraus (*Nachahmung [Gottes]). In der Biographie u. den Eigenaussagen des P. selbst angelegt ist die stereotype Vorstellung vom Verkündiger unter den Völkern (Col. 1, 27; Eph. 3, 1. 8; 2 Tim. 4, 17). Doch wird auch eine nichtpaulinische Gemeinde angesprochen: Die Erstmission in Kolossae (u. wohl auch in Laodikeia u. Hierapolis) geschah nicht durch P. selbst, sondern durch den Mitarbeiter Epaphras (Col. 1, 7; 2, 1; 4, 13). Vielleicht scheint dabei in der Aussage ebd. 2, 1 (vgl. V. 5 das Motiv der Abwesenheit des Apostels) die wahre Absicht der frühen P.-Pseudepigraphie auf: diejenigen, die den Apostel nicht direkt kennengelernt haben (konnten), von seiner Botschaft zu überzeugen. – Col. (4, 3. 10. 18; vgl. 1, 24; 4, 7), Eph. (3, 1; 4, 1; 6, 19/21) u. 2 Tim. (1, 8. 12. 16; 2, 9; 4, 6/8. 16/8) sind Gefangenschaftsbriefe. Nur 2 Tim. lässt Näheres über die Umstände erkennen u. so eine biographische Einordnung in die letzte Gefangenschaft zu: P. ist in Rom (1, 17); ein erstes Verhör liegt hinter ihm (4, 16); er blickt auf seinen Tod voraus (4, 6/8. 18); Lukas ist bei ihm (4, 11), ebenso wie eine Reihe weiterer Christen (4, 21), darunter eine Frau. Vielleicht will auch Col. 1, 24 andeuten, dass es sich um einen Brief aus der letzten Gefangenschaft des P. in Rom handelt; literarisch abhängig gilt dies auch für Eph. – Nicht die einzelnen leidvollen Erfahrungen, sondern die leidende u. bedrängte Existenz des Apostels insgesamt (im Kontext seiner Gefangenschaft) wird betont u. theologisch eingeordnet (vgl. Col. 1, 24; Eph. 3, 13; 2 Tim. 1, 12; 2, 9f). Die Nachfolge des Apostels (zur Nachahmung vgl. 2 Thess. 3, 7. 9; vgl. Eph. 5, 1) impliziert ebenso Verfolgung u. Leiden (2 Tim. 3, 10f) wie das Christsein allgemein (V. 12). Eine mit Leiden u. Tod verbundene Martyriumsterminologie belegen die Briefe nicht, doch spielt die Aussage 2 Tim. 4, 6 auf die Vorstellung des Trankopfers an. – Daneben finden sich noch kleine Reisenotizen 1 Tim. 1, 3; 3, 14f; 4, 13. 2 Tim. 3, 10f blickt auf leidvolle Erfahrungen in Antiochia, Ikonion u. Lystra zurück (u. bezeugt so Stationen der sog. ersten Missionsreise des P.; vgl. Act. 13, 13/14, 22). Tit. 3, 12 spricht von einem sonst unbekannten geplanten Aufenthalt in Nikopolis (zur Lokalisierung in Epirus vgl. Oberlinner, Titusbrief 194f).

IV. Das Christentum der Deutero-Paulinen. Die Exegese hat erkannt, dass die theologiegeschichtl. Einordnung der Deutero-Paulinen mit Hilfe von Kategorien wie ‚Frühkatholizismus' u. ‚Proto-Orthodoxie', oder die Interpretation der Pastoralbriefe als Ausdruck eines ‚bürgerlichen Christentums' (Dibelius / Conzelmann 7. 9) oder einer zunehmenden ‚Hellenisierung des Christentums' (Oberlinner, Öffnung, bes. 135f) einer historisch genauen u. differenzierten Wahrnehmung eher hinderlich waren. Gleichwohl stellt sich die Frage nach der Stellung der Texte im Rahmen der frühchristl. Literatur- u. Theologiegeschichte, nach dem in ihnen sichtbar werdenden frühchristl. Leben u. nach ihren Beziehungen zur nichtchristl. Umwelt. – Die Deutero-Paulinen sind wie die Homologumena frühchristliche Binnenliteratur. Die Adressaten sind (Heiden- [vgl. Eph. 2, 11; Tit. 3, 8]) Christen; die angesprochenen möglicherweise aktuellen Themen sind solche der Gemeinden. Das gesellschaftliche Umfeld u. seine Werte erscheinen

bisweilen als Forum (2 Thess. 3, 6/13; 1 Tim. 3, 7; 6, 1; vgl. Tit. 2, 5. 8. 10; 3, 14) oder als abgelehnte Außenwelt (Eph. 2, 2f; Tit. 3, 3). Die in 1 Tim. 2, 1/4 u. Tit. 3, 1f gebotenen Mahnungen zu Fürbitte (*Gebet II) für bzw. *Gehorsam gegenüber politischen Autoritäten blicken nach außen, werden aber nicht apologetisch ausgearbeitet (wie bald bei Polykarp v. Smyrna oder *Iustinus Martyr [I]; ausführlich H. Löhr, Stud. zum frühchristl. u. frühjüd. Gebet [2003] 334/60). – Die Stichwörter χριστιανός u. χριστιανισμός begegnen in den Deutero-Paulinen nirgends. Der Begriff ἐκκλησία wird nicht nur, wie überwiegend in den Proto-Paulinen, auf die Ortsgemeinde bezogen, sondern meint öfter die universale Kirche (Eph. 1, 22; 3, 10; 5, 23/32; Col. 1, 18. 24; 1 Tim. 3, 15 [?]; anders Col. 4, 15f; 2 Thess. 1, 1. 4; 1 Tim. 3, 5; 5, 16). Die Vorstellung vom Leib (s. o. Sp. 1195/7) ist in Col. u. Eph. sowohl kosmologisch wie ekklesiologisch verwendet. In Eph. 2, 19/22 (V. 21: ,hl. Tempel') u. den Pastoralbriefen (1 Tim. 3, 15; 2 Tim. 2, 20f) werden Haus u. Hausbau als ekklesiologische Metaphern eingesetzt (*Haus III). Die Metaphorik der Familie findet weiterhin Verwendung (vgl. die Rede vom ,Bruder' oder den ,Brüdern' in Col. 1, 1f; 4, 7. 9. 15; Eph. 6, 21. 23; 2 Thess. 2, 13. 15; 3, 1. 6. 13. 15; 1 Tim. 4, 6; 5, 1 [V. 2: ,wie Schwestern']; 6, 2; 2 Tim. 4, 21). Andere Bezeichnungen für die Adressaten sind: die ,Heiligen' (Col. 1, 2. 4. 12. 26; 3, 12 [neben anderen Bezeichnungen]; Eph. 1, 1; 3, 18; 4, 12; 5, 3; 2 Thess. 1, 10; 1 Tim. 5, 10), die ,Gläubigen' bzw. ,Glaubenden' (Eph. 1, 1; 2 Thess. 1, 10; 1 Tim. 4, 3. 10. 12). Eph. sieht die neue Gemeinschaft fundamental aus Juden u. Heiden bestehend, dabei ist die Absetzung von der früheren heidn. Existenz deutlich (4, 17/9). Das Heilsparadigma Israel u. sein Gottesbund sind nicht ersetzt (ebd. 2, 12). Nur einmal, in Tit. 2, 14, klingt die den Proto-Paulinen geläufige Vorstellung des Gottesvolkes (λαός) an; mit ihr verbindet sich jedoch auch dort keine anti-judaistische Enterbungslehre. – Die frühchristl. ,(gesunde oder gute) Lehre' (διδασκαλία; 1 Tim. 1, 10; 4, 6. 13. 16; 2 Tim. 3, 10; 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1 u. a.; vgl. Rom. 12, 7; 15, 4) wird als feste Größe vorausgesetzt u. betont; sie wird parallelisiert mit den ,Worten des Glaubens' (1 Tim. 4, 6) u. ist Inhalt der Unterweisung in der Gemeinde. Das ,zuverlässige Wort der Lehre' (πιστὸς λόγος τῆς διδαχῆς) zu bewahren u. zu schützen ist nach Tit. 1, 9 Aufgabe des Aufsehers. Wird so die Unterweisung in Glaubensinhalten betont, ist ein genauer Sitz im Leben der Gemeinde (zur Unterweisung im Haus vgl. 1 Tim. 5, 4) noch nicht erkennbar. – Ebd. 6, 20; 2 Tim. 1, 12. 14 zeigen Ansätze zu einem christl. Traditionsbegriff (παραθήκη, funktional unterschieden vom εὐαγγέλιον; 1 Tim. 1, 11; 2 Tim. 1, 8. 10; 2, 8) u. seiner Reflexion. 2 Thess. 2, 15; 3, 6 sprechen von der ,Überlieferung' (παράδοσις) als Inhalt der apostol. Lehre. – Markant ist der gegenüber den Proto-Paulinen (Rom. 11, 25; 16, 25; 1 Cor. 2, 1. 7; 15, 51) noch ausgeweitete Gebrauch des Begriffs des (jetzt geoffenbarten) μυστήριον Christi, des Evangeliums, des Glaubens oder der Gottesverehrung (Col. 1, 26f; Eph. 3, 3f; 6, 19; 1 Tim. 3, 9. 16). In Col. 1 u. Eph. 3 verknüpft sich damit das Revelationsschema (M. Wolter, Verborgene Weisheit u. Heil für die Heiden. Zur Traditionsgesch. u. Intention des ,Revelationsschemas': ZsTheolKirch 84 [1987] 297/319), welches die Gegenwart als durch göttliche Offenbarung an Auserwählte ausgezeichnet versteht. Auch die Berufung des P. selbst wird mit diesem universalgeschichtl. Schema verknüpft. – Interpretiert man den Aussagezusammenhang der Rechtfertigung bei P. auch als Versuch, das Beieinander von Juden u. Völkern in einem Glauben u. einer Gemeinschaft theologisch zu fundieren, so ist ein Indiz für die gegenüber P. verschobene Situation u. ihre Besprechung, dass die für P. typische Sprache der Rechtfertigung in den Deutero-Paulinen zwar begegnet, aber nicht mehr gegen die ,Werke des Gesetzes', sondern gegen die soteriologische Relevanz der ,(guten) Werke' argumentiert (Eph. 2, 9; 2 Tim. 1, 9; Tit. 3, 5). Diese Transformation in einen nicht von der Frage des *Nomos als Tora bestimmten diskursiven Kontext ist die entscheidende Weichenstellung in der Geschichte der abendländischen Rezeption paulinischer Soteriologie. – Die Texte sind vielfach von Sprache u. Bildwelt der bibl.-jüd. Tradition geprägt. Gegenüber den Proto-Paulinen tritt die direkte, zitathafte u. argumentativ stützende Verwendung der Hl. Schrift jedoch deutlich zurück. Direkte Zitate sind in Col. u. 2 Thess. nicht nachzuweisen. Dagegen zitiert Eph. mehrfach, meist nach der LXX (1, 20. 22; 2, 17; 4, 8. 25f. 46; 5, 18. 31; 6, 2f. 14/7; Sellin 56; ferner Th. Moritz, A profound mystery. The

use of the OT in Ephesians [Leiden 1997]), u. zeigt dabei technische Fertigkeiten in Form von Zitatkombinationen, midraschartiger Auslegung oder Typologie. Die Herkunft des expliziten Zitats 5, 14 (aus liturgischer Tradition?) ist ungewiss. Neben einzelnen Zitaten u. direkten Bezugnahmen (1 Tim. 5, 18f; 2 Tim. 2, 19; 3, 8) sowie zahlreichen Anspielungen (B. Kowalski, Zur Funktion u. Bedeutung der atl. Zitate u. Anspielungen in den Pastoralbriefen: StudNTUmw 19 [1994] 45/68, bes. 49_{15}) findet sich in den Pastoralbriefen in 2 Tim. 3, 16f eine Grundsatzaussage zur Bedeutung ,jeder / der ganzen Schrift' für Lehre u. Weisung. Ungeachtet der exegetischen Schwierigkeiten der Aussage (Oberlinner, 2. Timotheusbrief 147/9) ist ihre Würdigung der Hl. Schrift (wohl noch nicht eines NT; doch vgl. Trummer 139 zu 1 Tim. 5, 18) als ,von Gott eingegeben' (θεόπνευστος) als Ausgangspunkt für die christl. Inspirationslehre festzuhalten. Nur ein Zitat aus paganer Quelle ist wahrscheinlich, was Rückschlüsse auf den traditionsgeschichtl. Kontext zulässt: Das Wort Tit. 1, 12 hat schon die altkirchl. Tradition Epimenides v. Kreta zugeschrieben (Dibelius / Conzelmann 101/3). – Anders als besonders in Rom. u. Gal. ist der νόμος (*Nomos) als vorschreibende Tora kein zentrales Thema der Deutero-Paulinen. Das Syntagma τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν (Eph. 2, 15) meint gewiss zuerst die Tora, formuliert aber verallgemeinernd; das ,Gesetz etc.' ist in seiner die Völker von Israel trennenden Bedeutung im Heilswerk Christi ,verwirkt'. Zu vergleichen ist das Wortspiel 1 Tim. 1, 8, welches das Gesetz bedingt würdigt. – Die Ablehnung von ,Menschengeboten' in Tit. 1, 14 steht im Kontext anti-jüdischer Polemik; nach V. 10f muss es sich um judenchristliche Strömungen innerhalb der Gemeinden handeln. Dies gilt wohl auch für die Polemik gegen die (jedoch nicht ausdrücklich als ,jüd.' gekennzeichneten) Genealogien u. Mythen in 1 Tim. 1, 4; 4, 7; 2 Tim. 4, 4; Tit. 3, 9. Gegen offenbar asketische Gebote u. Übungen wenden sich 1 Tim. 4, 3. 8. Mit Hymenäus, Alexander u. Philetus (ebd. 1, 20; 2 Tim. 2, 17; 4, 14) werden Namen von frühchristlichen Irrlehrern überliefert. Die Warnung vor den ,gottlosen Schwätzereien' u. den ,Gegensätzen' (ἀντιθέσεις; vgl. E. Schlarb, Miszelle zu 1 Tim. 6, 20: ZNW 77 [1986] 276/81) der ,fälschlich sog. Erkenntnis' (1 Tim. 6, 20f) ist vermutlich ein früher Beleg für γνῶσις als Eigenbezeichnung u. Existenz einer frühchristl. Partei oder Lehre. Die Verbindung dieser Bezeichnung mit den inhaltlich entfalteten Irrlehren der Pastoralbriefe liegt nahe, ist aber nicht zwingend. – Weniger deutlich als in den Pastoralbriefen ist die jüd. bzw. judenchristl. Prägung der Irrlehre, gegen die sich Col. 2, 8/23 wendet: Die Warnung vor der ,Überlieferung der Menschen' (V. 8) wird in V. 16 konkret durch den Verweis auf ,Speise', ,Trank', ,Festtag', ,Neumond' u. ,Sabbat', was, zusammen mit der metaphorischen Verwendung der Vorstellung von der *Beschneidung (V. 11. 13; vgl. 3, 11), auf eine Wendung gegen profiliert judenchristliche Auffassungen deuten könnte. Doch geht aus Sicht des Textes die kolossische ,Philosophie' (V. 8) in einem jüd. Nomismus gewiss nicht auf: V. 18, vielleicht durch Mysteriensprache beeinflusst, erwähnt die demütige Verehrung von Engeln; V. 8. 15. 20 könnte gegen eine Hochschätzung u. Verehrung kosmischer Mächte polemisieren; V. 20/3 trägt einen deutlich anti-asketischen Akzent. Nachdem das Paradigma der (auch vor- u. außerchristl.) ,*Gnosis' zur Bestimmung der abgewiesenen Lehre fraglich geworden ist, steht mit Kategorien wie ,spekulative Weisheit', ,jüdisch-hellenistischer Synkretismus' oder ,Mittelplatonismus' historisch gegenwärtig noch wenig präziser Ersatz bereit. – Ausführlichere Angaben zu den Funktionsträgern in den frühchristl. Gemeinschaften finden sich in den Weisungen der Pastoralbriefe, u. zwar zum ,Aufseher' (ἐπίσκοπος: 1 Tim. 3, 1/7; Tit. 1, 7/9), den *Diakonen (1 Tim. 3, 8/13; V. 11 dürften Diakoninnen zwar nicht genannt, aber im Blick sein; Oberlinner, 1. Timotheusbrief 139/50) u. Presbytern (1 Tim. 5, 17/21; Tit. 1, 5f) sowie den Witwen (1 Tim. 5, 3/16). Diese Passagen beanspruchen allgemeine Geltung u. sprechen eher über Erfordernisse an das Verhalten u. den Charakter der Amtsträger als über ihre konkreten Aufgaben; diese werden vermutlich als bekannt vorausgesetzt. Vom Aufseher ist stets im Singular die Rede, es handelt sich also nicht um ein kollegiales **Amt, auch wenn der Monepiskopat nicht so betont ist wie etwa in den Briefen des Ignatius v. Ant. Dem ἐπίσκοπος obliegen offenbar Lehre, Mahnung u. Zurechtweisung. Das Dienen (ebd. 3, 10) der Diakone wird nicht näher spezifiziert. Die Presbyter fungieren als Ge-

meindeleitung (5, 17); 4, 14 kennt sogar einen christl. Ältestenrat (πρεσβυτήριον). In Tit. 1 scheinen Episkopen- u. Presbyteramt zu verschmelzen. Die (älteren) Witwen versehen offenbar einen diakonischen Dienst. – Die Funktion der Adressaten Timotheus u. Titus selbst wird dagegen terminologisch nicht fixiert u. wenig präzisiert. Verben wie ‚befehlen' (1 Tim. 1, 4; 4, 11; 5, 7; 6, 17), ‚lehren' (ebd. 4, 11; 6, 2; vgl. 4, 13. 16; Tit. 2, 1), ‚erinnern' (2 Tim. 2, 14; Tit. 3, 1), ‚versichern' (ebd. 3, 8), ‚zurechtweisen' (1, 13) u. ‚mahnen' (1 Tim. 5, 1; 6, 2; vgl. 4, 13; Tit. 2, 6. 15) deuten ihre Aufgabe mehr an als sie zu beschreiben. 1 Tim. 4, 13 erwähnt mit dem Vorlesen wohl eine gottesdienstliche Aufgabe, ebd. 5, 19 ist innergemeindliche Jurisdiktion angedeutet (vgl. Tit. 3, 10). Eine Konvergenz mit Position u. Aufgaben des lokalen ἐπίσκοπος (ebd. 1, 9) ist erkennbar, eine direkte Identifikation wird jedoch vermieden (H. v. Lips, Glaube, Gemeinde, Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen [1979] 106/9). Nach 1 Tim. 4, 6 ist Timotheus ‚Diener Christi', nach 2 Tim. 4, 4 ‚Evangelist', doch dürfte es sich hierbei nicht um feste Funktionsbezeichnungen handeln. 1 Tim. 4, 14 spricht von der Verleihung eines Charismas (wohl eines Amtes) an Timotheus durch Handauflegung des Ältestengremiums; der gleiche Ritus ist 2 Tim. 1, 6 u. vermutlich 1 Tim. 5, 22 (oder rekonziliatorisch? N. Adler, Die Handauflegung im NT bereits ein Bußritus?: Ntl. Aufsätze, Festschr. J. Schmidt [1963] 1/6) im Blick. Ohne Bezug auf die Handauflegung spricht Tit. 1, 5 von der Einsetzung von Presbytern durch Titus. So sind die expliziten Adressaten nicht nur als Vorbilder für frühchristliche Amtsträger eingeführt, sondern dienen auch legitimierend u. autorisierend als historische Bindeglieder zur apostol. Zeit. Der Gedanke einer apostol. Sukzessionsreihe ist dagegen nicht nachweisbar. – Während Col. 4, 15 die Existenz einer Gemeinde(-versammlung) im Haus der Nympha neben der (Gesamt-)Gemeinde von Laodikeia belegt, sagen weder die Haustafeln noch die Verwendung der Metapher des Hauses für die Gemeinde u. ihre Leitung (1 Tim. 3, 4f. 12. 14/6; 5, 17; Tit. 1, 7; vgl. 1 Petr. 4, 17) in den Pastoralbriefen etwas über die tatsächliche Strukturierung der Ortsgemeinden in nachpaulinischer Zeit, wohl aber über die vom entstehenden Christentum mit seiner Umwelt geteilten u. verarbeiteten sozialen Erfahrungen u. Werte (zB. Gielen; D. C. Verner, The household of God. The social world of the pastoral epistles [Chico 1983] 27/81; U. Wagener, Die Ordnung des ‚Hauses Gottes' [1994]). Motivlich verwandt weist die Bemerkung Tit. 1, 5 auf eine Orientierung der Gemeindestruktur an der πόλις. – Die Weisungen 1 Tim. 5, 16 an Frauen der Gemeinde u. an die Reichen ebd. 6, 17/9 sind so auch ein Indiz für die Sozialstruktur christlicher Gemeinden der Zeit. Christliche Sklavenhalter sind in den Haustafeln kurz angesprochen u. auch ebd. 6, 2 im Blick. – In den Pastoralbriefen finden sich die ersten deutlichen Indizien für eine schon länger währende Zeit christlicher Traditions- u. Identitätsbildung. Schon dass der Vf. Timotheus (1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2; 2, 1) u. Titus (Tit. 1, 4) regelmäßig als seine ‚Kinder' (τέκνα) anspricht (vgl. 1 Cor. 4, 17; Phil. 2, 22), stellt einen Altersabstand (1 Tim. 4, 12) u. ein bestimmtes (fiktionales) Autoritätsgefälle her u. führt zugleich den Gedanken einer ersten nachapostol. Generation vorsichtig ein. Während die Bemerkungen zu P. in 2 Tim. 1, 3; 3, 15 auch seine jüd. Vergangenheit meinen können, ist dies für die folgenden Aussagen zu Timotheus, seiner Mutter u. Großmutter weniger wahrscheinlich (vgl. auch die Perspektive auf drei Generationen einer Familie ebd. 5, 4). – In 1 Tim. 3, 6 begegnet zum ersten Mal in frühchristlicher (u. griech.) Literatur die Bezeichnung ‚Neophyt' für den Neubekehrten bzw. Neugetauften. In den Weisungen 2 Tim. 5, 3/16 werden ältere von jüngeren Witwen unterschieden; während die einen, soweit geeignet, Aufgaben in der Gemeinde übernehmen sollen, wird den anderen Wiederheirat u. Familiengründung empfohlen. Dazu stimmt, dass Eph. 6, 2 das Dekaloggebot Dtn. 5, 26 erstmals auf die noch unmündigen Kinder bezieht (M. Y. MacDonald, The power of children. The construction of Christian families in the Greco-Roman world [Waco 2014]). – Eine einlinige Korrelation solcher Zeiterfahrungen mit der eschatologischen Erwartung der Texte besteht nicht. – So tritt in Col. das temporal-futurische Element der eschatologischen Erwartung ohne Zweifel zurück (3, 4. 24), betont wird jedoch die Präsenz des Heils (1, 13f. 22; 2, 12/5), das räumlich-transzendent gedacht wird (1, 5; 3, 1). Der Eph. scheint daran interessiert, gegenüber seiner Vorlage das Motiv des eschatologischen Vor-

behaltes zu verstärken (1, 11/4; 2, 7; 4, 30) u. auch stärker ekklesiologisch zu interpretieren (4, 15f; vgl. Col. 2, 19). – Das aus den Proto-Paulinen u. der synoptischen Jesus-Überlieferung bekannte, aus biblisch-jüdischer Tradition stammende Motiv der βασιλεία τοῦ θεοῦ wird aufgenommen (Eph. 5, 5; Col. 4, 11; 2 Thess. 1, 5; *Monarchie) u. erstmals um das der Königsherrschaft Christi ergänzt (Eph. 5, 5; 2 Tim. 4, 1. 18). An die jüd.-apokalyptische Unterscheidung zweier Weltzeiten erinnert die Rede vom ‚jetzigen Äon' in 1 Tim. 6, 17; 2 Tim. 4, 10 u. Tit. 2, 12. – Besonders ausführlich wird die Eschatologie in 2 Thess. besprochen: 2, 2 wendet sich gegen die Auffassung, der ‚Tag des Herrn' sei gegenwärtig. Die folgende Argumentation erinnert an eine schon gegebene apostol. Lehre u. verweist auf eine Reihe von Ereignissen, die zuvor eintreten müssen bzw. gegenwärtig sind (V. 7). Scheint sich die Passage gegen frühchristlichen Enthusiasmus zu wenden u. auf eine Zeit von Bedrängnis u. Leiden vorzubereiten, so antwortet sie implizit auch auf Fragen nach dem Ausstehen der universalen Endzeit u. der Wiederkunft Christi. – Auch 2 Tim. 2, 17f bekämpft die enthusiastische Auffassung, die Auferstehung sei bereits geschehen, u. verbindet sie mit den Namen der Irrlehrer Hymenäus u. Philetus. Die endzeitliche Erwartung ist in den Pastoralbriefen zwar nicht aufgegeben (1 Tim. 6, 14f; 2 Tim. 3, 1; 4, 1; Tit. 2, 13), erscheint aber weder als drängend noch als umstritten. – Entsprechend der Adressierung der Texte nach innen ist eine ausführliche Auseinandersetzung mit Motiven, Argumenten u. Diskursen der paganen Umwelt in den Deutero-Paulinen nicht zu erwarten. Tatsächlich gehen die Texte in dieser Hinsicht wenig über das in den Proto-Paulinen Nachzuweisende hinaus u. unterscheiden sich dadurch deutlich von manchen Schriften der Apostol. Väter u. besonders den frühchristl. Apologeten. Auch die Auseinandersetzung mit Irrlehren ist als binnenchristlicher Diskurs zu verstehen, was pagane Analogien u. Prägungen (zB. durch den Mittelplatonismus) nicht ausschließt. Wie bei den Proto-Paulinen dürfte das hellenist. Judentum (bes. LXX u. Philo) vielfach pagane Traditionen vermittelt haben. Die an Frauen gerichteten Weisungen in den Pastoralbriefen, besonders in 1 Tim. 2, 9/12, weisen Parallelen in den Pythagoreer-Briefen auf, u. auch die Betonung der (Kardinal-)Tugend der σωφροσύνη κτλ. (1 Tim. 2, 9. 15; 3, 2; 2 Tim. 1, 7; Tit. 1, 8; 2, 2. 4/6. 12) dürfte sich zT. aus solchen Traditionen erklären (A. B. Huizenga, Moral education for women in the pastoral and pythagorean letters [Leiden 2013]). – Greifbarer als in den Homologumena wird in manchen der Deutero-Paulinen die implizite Auseinandersetzung mit den ideologischen Ansprüchen des röm. Imperiums. Dies gilt weniger für die Gestalt des κατέχων / κατέχον in 2 Thess. 1, 1/12, dessen seit der Alten Kirche vorgenommene Identifikation mit dem Röm. Reich nicht zu erweisen ist (F. W. Röcker, Belial u. Katechon. Eine Unters. zu 2 Thess. 2, 1/12 u. 1 Thess. 4, 13/5, 11 [2009] 423/7). Eher käme die Gestalt des endzeitlichen Widersachers für einen solchen Bezug in Frage. Herrschafts- u. ideologiekritische Momente können auch in Eph. 2, 14/8 ausgemacht werden (E. Faust, Pax Christi et pax Caesaris. Religionsgeschichtl., traditionsgeschichtl. u. sozialgeschichtl. Stud. zum Epheserbrief [Fribourg 1993] 280/314). Unsicherer ist, ob die christologische u. soteriologische Sprache der Pastoralbriefe (zB. σωτήρ als Gottes- oder Christustitel: 1 Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4 bzw. 2 Tim. 1, 10; Tit. 1, 4; 2, 13; 3, 6; ἐπιφάνεια / ἐπιφανεῖν in 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 1, 10; 4, 1. 8; Tit. 2, 13 bzw. 2, 11; 3, 4) sich gegen den röm. *Herrscherkult richtet (zB. K. Prümm, Herrscherkult u. NT: Biblica 9 [1928] 3/25; vgl. Oberlinner, Öffnung 139/47).

W. Bujard, Stilanalytische Unters. zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen = Stud. zur Umwelt des NT 11 (1973). – M. Dibelius / H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe[3] = HdbNT 13 (1955). – M. Gielen, Tradition u. Theol. ntl. Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christl. Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen = BonnBiblBeitr 75 (1990). – H.-J. Klauck, Die antike Brieflit. u. das NT. Ein Lehr- u. Arbeitsbuch (1998). – D.-A. Koch, Gesch. des Urchristentums. Ein Lehrbuch[2] (2014). – G. H. van Kooten, Cosmic christology in Paul and the pauline school. Colossians and Ephesians in the context of Graeco-Roman cosmology, with a new synopsis of the Greek texts = WissUntersNT 2, 171 (Tübingen 2003). – A. T. Lincoln, Ephesians = Word biblical comm. 42 (Dallas 1990). – E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser u. an Philemon = MeyersKomm 9, 2 (1968). – L. Oberlinner, Öffnung zur Welt oder Verrat am Glauben? Hellenismus in den

Pastoralbriefen: J. Beutler (Hrsg.), Der neue Mensch in Christus. Hellenist. Anthropologie u. Ethik im NT = Quaestiones disputatae 190 (2001) 135/63; Die Pastoralbriefe 1. Komm. zum 1. Timotheusbrief = HerdersKommNT 11, 2, 1 (1994); Die Pastoralbriefe 2. Komm. zum 2. Timotheusbrief = ebd. 11, 2, 2 (1995); Die Pastoralbriefe 3. Komm. zum Titusbrief = ebd. 11, 2, 3 (1996). – U. SCHNELLE, Einleitung in das NT[7] (2011). – G. SELLIN, Der Brief an die Epheser = MeyersKomm 8 (2008). – W. SPEYER, Die literar. Fälschung im heidn. u. christl. Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung = HdbAltWiss 1, 2 (1971). – PH. H. TOWNER, The letters to Timothy and Titus = NewInternCommNT (Grand Rapids 2006). – W. TRILLING, Unters. zum 2. Thessalonicherbrief = ErfurtTheolStud 27 (1972). – D. TROBISCH, Die Entstehung der P.briefslg. Stud. zu den Anfängen christl. Publizistik = NovTestOrbisAntiqu 10 (Fribourg 1989). – P. TRUMMER, Corpus Paulinum - Corpus Pastorale. Zur Ortung der P.tradition in den Pastoralbriefen: K. Kertelge (Hrsg.), P. in den ntl. Spätschriften. Zur P.rezeption im NT = Quaestiones disputatae 89 (1981) 122/45. – P. VIELHAUER, Gesch. der urchristl. Lit. Einleitung in das NT, die Apokryphen u. die Apostol. Väter (1975). – M. WOLTER, Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon = ÖkumTaschBuchKomm 12 (1993); Die Pastoralbriefe als P.tradition = ForschRelLitATNT 146 (1988). – W. WREDE, Die Echtheit des 2. Thessalonicherbriefs = TU NF 9, 2 (1903).

Hermut Löhr.

Paulus III (in den ntl. Apokryphen).

I. Allgemeines. Dieser Artikel hat in erster Linie das Verhältnis der dem Apostel P. zugeschriebenen ntl. Apokryphen zur spätantiken Welt u. ihre Einbettung in die Umwelt sowie deren P.bild zum Gegenstand. Klassische Einleitungsfragen werden daher nur am Rande u. wenn der Sache nach erforderlich behandelt. – Dem Apostel P. werden wie den übrigen urchristl. Aposteln etliche apokryphe Texte diverser Genres zugeschrieben. Bemerkenswerterweise wurde jedoch (bisher) kein apokryphes Ev., das P. zugeschrieben würde, gefunden, obwohl P. selbst seine Verkündigung durchaus als εὐαγγέλιον im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnen kann. Wie in der ntl. P.-Literatur ist auch in der apokryphen Literatur grundsätzlich zu unterscheiden zwischen Texten, die den Apostel P. als Autor bzw. Traditionsgaranten in Anspruch nehmen (Briefe, Apokalypsen), u. solchen, in denen P. als handelnde literarische Figur in Erscheinung tritt (Acta-Lit.). Übergänge sind möglich (vgl. die kopt. P.-Apokalypse aus Nag Hammadi; s. u. Sp. 1222f). Ungeachtet gelegentlicher entgegengesetzter Versuche herrscht in der neueren Forschung weitestgehend Konsens darüber, dass sich unter den direkt P. zugeschriebenen Texten der apokryphen Literatur keine authentischen P.-Texte finden. Als pseudepigraphische Literatur ordnet sich die apokryphe P.-Literatur damit in einen breiten Strom antiker u. spätantiker pseudepigraphischer Literatur ein, wie sie sich sowohl im Bereich der Philosophie (Sokratiker, Peripatetiker u. bes. Pythagoräer) als zB. auch in der medizinischen Literatur (hippokratische Texte der Ärzteschule von Kos) findet. Die unterschiedlichen Zwecke solch pseudepigraphischer Literatur (Fortschreibung der Tradition des Meisters, Nutzung der Autorität des Meisters für eigene Zwecke oder stilistische / inhaltliche Schulübung) finden sich mindestens teilweise auch in der pseudepigraphischen P.-Literatur wieder. Die Grenze zur *Fälschung, die ein ausgeprägtes Bewusstsein für Autorschaft voraussetzt, ist naturgemäß fließend u. nicht zuletzt eine Frage des eigenen Standortes. Pseudepigraphie als literarische Methode ist der christl. Spätantike ebenso geläufig (2 Thess. 2, 2: in einem deuteropaulinischen Brief!) wie der jüd. u. heidn.; Verteidigung der Methode (Tert. adv. Marc. 4, 5, 4) findet sich neben der Entlarvung von Fälschungen (Athan. ep. fest. 39 [52/4 Cureton; ital. Übers.: A. Camplani (Hrsg.), Atanasio di Alessandria, Lettere festali (Milano 2003) 510/2]; s. u. Sp. 1224f). – Vf. apokrypher P.-Texte können sowohl an P. als Briefschreiber anknüpfen als auch an konkrete Motive u. Theologumena, zB. asketische Tendenzen

(1 Cor. 7) oder die Entrückungsnotiz des P. (2 Cor. 12, 2/4). Selbstverständlich liefern die P.-Apokryphen keine historischen Bausteine für die Skizzierung einer Vita Pauli noch lässt sich aus dem höchst disparaten Material eine in sich geschlossene alternative Vita Pauli (re)konstruieren. Häufig dient P. lediglich als Stichwort- bzw. Motivgeber im oben genannten Sinne oder einfach als eine Art (austauschbarer) apostolischer Platzhalter. Die Texte erlauben dafür Rückschlüsse auf die christl. P.-Rezeption des 2./3. Jh. u. die Verortung des sich etablierenden Christentums in der spätantiken Welt. – Angesichts der Disparatheit des Materials, das sich nicht in jedem Fall einer konkreten Strömung des frühen Christentums bzw. einer bestimmten geographischen Region zuordnen lässt, liegt eine Darstellung nach literarischen Gattungen nahe.

II. Briefe. Die Tatsache, dass P. zweifellos der wichtigste frühchristl. Briefautor ist, ist bereits innerhalb des ntl. Corpus Paulinum Anlass zu mehreren pseudepigraphischen Episteln gewesen (Col.; Eph.; Pastoralbriefe; 2 Thess.; Hebr. ist zumindest als vermeintlicher P.-Brief in den ntl. *Kanon gelangt, ohne jedoch paulinische Verfasserschaft unmittelbar zu beanspruchen). Daher ist es auf den ersten Blick ein wenig überraschend, dass der Umfang der apokryphen paulinischen Briefliteratur relativ schmal anmutet. Gründe hierfür könnten sein, dass die Höhe paulinischer Theologie nicht leicht zu imitieren ist u. das Genre des antiken Briefes relativ enge formale Grenzen setzt.

a. Der Laodizenerbrief. Der lateinisch überlieferte Laodizenerbrief findet sich seit dem 5./6. Jh. in zahlreichen westlichen Bibelhss. (Vulg.; Lightfoot 285/300). Übersetzungen in westliche Volkssprachen sind nachweisbar. Sicher bezeugt ist er außerdem bei PsAugustin (De divinis scripturis: CSEL 12, 516), der V. 4 zitiert, u. bei Gregor d. Gr. (moral. 35, 20, 48 [CCL 143B, 1808]). Als mutmaßlich lateinische Bildung ist der Brief auch geographisch im Westen des Röm. Reiches zu verorten. Der Zweck des Laodizenerbriefes ergibt sich unmittelbar aus dem letzten Vers (V. 20: Et facite legi Colosensium vobis), der eine Umkehrung von Col. 4, 16 darstellt. Der Laodizenerbrief möchte also die Lücke des ebd. 4, 16 erwähnten, im ntl. Corpus Paulinum aber nicht enthaltenen Briefes nach Laodizea füllen. Der Laodizenerbrief ist eine Zusammenstellung von P.zitaten vorzugsweise aus Phm., der eine eigenständige Tendenz oder Absicht kaum zu entnehmen ist; damit ist er gewissermaßen ein unechter P.brief aus echten P.zitaten. Sollte der Brief über den genannten Zweck hinaus eine theologische Absicht verfolgen, ist diese am ehesten im verderbten V. 5 zu finden, der, trotz Anlehnung an Rom. 2, 7, in seiner zugespitzten Betonung der guten Werke unpaulinisch ist. – Der Canon Muratori (um 200) nennt neben einem markionitischen Laodizenerbrief (= Eph.?) auch einen markionitischen, ebenfalls pseudopaulinischen, aber nicht erhaltenen Alexandrinerbrief (8 Lietzmann).

b. Der Briefwechsel zwischen Seneca u. Paulus. Eine ebenfalls rein lat. Bildung wohl des 4. Jh. ist der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca u. P., wie schon die häufige Verwendung lateinischer rhetorischer Fachbegriffe nahelegt. Die früheste Bezeugung findet sich iJ. 392 bei Hieronymus (vir. ill. 12 [100 Ceresa-Gastaldo]). Bis zum Beginn der Neuzeit galt der Briefwechsel als echt. Den Nachweis der Unechtheit führte erst Erasmus v. Rotterdam iJ. 1515 (ep. 2092). Der Briefwechsel besteht aus insgesamt 14 Briefen (von Seneca acht; von P. sechs). Die letzten fünf bieten eine fingierte Datierung zwischen die Jahre 58 u. 64, also in die Regierungszeit *Neros, die zugleich einen außergewöhnlich langen Romaufenthalt des P. voraussetzt, wie er sich kaum mit den ntl. u. sonstigen spätantiken Quellen (Tacitus, Sueton, Josephus, Gallio-Inschrift in Korinth) zur Chronologie der Vita Pauli in Einklang bringen ließe. Gegenstand des Briefwechsels ist die Darstellung der amicitia zwischen Seneca u. P., die hier auf Augenhöhe miteinander korrespondieren, mit dem Ziel, die intellektuelle Anschlussfähigkeit des Christentums an die gebildete röm. Welt von Anfang an zu demonstrieren (*Freundschaft). Dies passt wiederum zur vermuteten Entstehungszeit des Briefwechsels, in der das Christentum allmählich zur intellektuellen Elite aufschloss (iJ. 355 Übertritt des *Marius Victorinus zum Christentum). Die weitgehende Belanglosigkeit des Briefwechsels widerspricht, abgesehen von der stilistischen Unbeholfenheit, diesem Anliegen nicht per se; der Austausch von Banalitäten, Höflichkeitsfloskeln u. Freundschaftsbekundungen entspricht dem Charakter antiker

Privatkorrespondenz u. war überdies wesentlich leichter zu fingieren als eine Disputation auf der Höhe der Theologie des P. bzw. der Philosophie des Seneca, von denen sich kaum je Anklänge finden (ep. 11 [64 Bocciolini Palagi] bietet ein Zitat aus Sen. ep. 61, 1). Originell, aber kaum schlüssig ist die These, der Briefwechsel diene wegen des schlechten Ansehens Senecas bei römischen Geschichtsschreibern der Spätantike (Dio Cass. 61, 10, 2; Auson. grat. act. 31 [168 Green]) gerade dazu, P. zu diskreditieren (Westerburg). Dem widerspricht sowohl das hohe Ansehen Senecas bei lateinischen Kirchenvätern als auch der Inhalt des Briefwechsels selbst. Die Wahl des Stoikers Seneca als Briefpartner des P. lag zum einen wegen der Bedeutung der Stoa als praktischer Alltagsphilosophie, zum anderen wegen biographischer Berührungen zwischen Seneca u. P. durchaus nahe. Beide waren etwa gleich alt u. bedeutende Vf. von Briefen, Seneca stammte aus Cordoba in Spanien, dem anvisierten letzten Reiseziel des P. nach seiner Romreise (Rom. 15, 23/8), Seneca u. P. erlitten ein vergleichbares Todesschicksal unter Nero. Das (historisch nicht sicher zu verifizierende) Verhör des P. vor dem Statthalter von Achaia fand (nach der Chronologie des *Lukas) iJ. 51/52 vor Gallio, dem Bruder Senecas, statt (Act. 18, 12/7). Auch die Anklänge an stoische Philosophie in den authentischen P.briefen (vgl. das ὡς μή in 1 Cor. 7, 29/31, aber auch den Anklang an Sen. ep. 41 an Lucilius in der Areopagrede Act. 17, 27) sowie die Grüße des P. an οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας in Phil. 4, 22 boten Anknüpfungspunkte. Die Briefe 7/9 (58/62 B. P.) behaupten, Seneca habe dem Kaiser aus den (echten) P.briefen vorgelesen (Gal.; 1/2 Cor.), u. Brief 14 (68/70 B. P.) zeichnet Seneca als eine Art anonymen Christen. Von gewissem historischen Interesse ist Brief 11 (64 B. P.), der auf den Brand Roms iJ. 64 Bezug nimmt (Aufnahme des verbreiteten Gerüchts von der Verantwortlichkeit Neros für den Brand) u. typische pagane Vorurteile gegenüber Christen u. Juden Revue passieren lässt, wie sie auch noch zur Abfassungszeit des Briefwechsels verbreitet waren. Das Motiv vom Leiden des Gerechten unter einem tyrannischen Herrscher ist für die Stoa typisch u. hat auch christliche Märtyrerliteratur beeinflusst; die von Pseudo-Seneca exemplarisch aufgeführten Tyrannen von *Alexander d. Gr. bis *Caligula werden sämtlich in authentischen Schriften Senecas genannt. – Fingierte ebenso wie authentische Briefwechsel Prominenter sind in der Antike weit verbreitet. Josephus dokumentiert einen fingierten Briefwechsel zwischen Salomo u. König Hiram v. Tyrus u. verteidigt dessen Echtheit (ant. Iud. 8, 51/6). Dem Briefwechsel des Seneca mit P. vergleichbar ist der fingierte, als Anhang zum Alexanderroman lateinisch erhaltene (aber wohl ursprünglich griech. verfasste) Brief des Juden Mordechai an Alexander d. Gr. (,Mordechai' ist sprechender Name: Esth. 2, 5/11 u. ö.; Esr. 2, 2; Neh. 7, 7), insofern er die Anschlussfähigkeit der jüd. Religion an die gebildete hellenist. Welt vermitteln möchte. Der vermeintliche (jüd.), lateinisch verfasste Brief des Hohepriesters Annas (= Hannas II) an Seneca (Epistula Anne ad Senecam de superbia et idolis [1/9 Bischoff]) ist nach neueren Untersuchungen (A. Hillhorst, The Epistola Anne ad Senecam: Eulogia, Festschr. A. A. R. Bastiaensen [Steenbrugge 1991] 147/61; R. Jakobi, Die sog. ,Epistula Anne ad Senecam' [Torún 2001]) wohl ein von einem christl. Autor des 5. Jh. fingierter Brief des Seneca über *Hochmut u. *Götterbilder (Titel zu konjizieren zu Epistula Annaei Senecae de superbia et idolis) u. insofern eine christl. Fortschreibung des Briefwechsels zwischen Seneca u. P., die ebenfalls Seneca als heidnischen Kronzeugen für das Christentum in Anspruch nimmt.

c. Dritter Korintherbrief. Der P. zugeschriebene Dritte Korintherbrief ist als Teil eines Briefwechsels des Apostels P. mit der Gemeinde in Korinth (vorausgehender Brief der Korinther mit Fragen an P. u. Antwortschreiben des P.) sowohl als separat überlieferter Briefwechsel als auch als Teil der P.-Akten (s. u. Sp. 1224/8) bezeugt. Die Überlieferungsverhältnisse sind kompliziert u. erlauben sowohl den Schluss, der pseudepigraphische Briefwechsel des P. mit den Korinthern sei als ursprünglich selbständig umlaufender Briefwechsel später in die P.-Akten integriert, als auch den Schluss, er sei nachträglich wieder ausgegliedert worden. – Eine deutlich sekundäre Ausgliederung des Briefwechsels aus den Act. Paul. hat Eingang in die syr. u. armen. Bibel gefunden (neue u. zT. gewichtige Argumente für die ursprüngliche Zugehörigkeit von 3 Cor. zu den Act. Paul. bei O. Zwierlein, Petrus u. P.

in Jerus. u. Rom [2013] 191/231; für ursprünglich selbständige Überlieferung plädiert u. a. Rordorf, Actes 1121). – Die Fingierung eines Briefwechsels des P. mit der Gemeinde in Korinth ist insofern elegant bzw. naheliegend, als die authentischen P.-Briefe zeigen, dass der historische P. tatsächlich auf schriftliche Anfragen der Korinther reagiert hat (vgl. 1 Cor. 7, 1: περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε). Das Antwortschreiben des P. gibt sich als Gefangenschaftsbrief. Dazu passt die Einbettung des Briefwechsels in die Philippi-Episode der Act. Paul. In Philippi war P. tatsächlich inhaftiert (angedeutet in 1 Thess. 2, 2, ausgeführt in Act. 16, 20/4). Äußerer Anlass des Briefwechsels ist das Auftreten von Irrlehrern in Korinth, deren Lehren P. widerlegen soll. Die in Frage stehenden Lehren spiegeln innerchristliche Auseinandersetzungen der Entstehungszeit des Briefwechsels einschließlich der Frage des Verhältnisses des Christentums zu seinen jüd. Wurzeln sowie der Abwehr gnostischer Einflüsse, des Näheren: Ablehnung der Berufung auf die Propheten, d. h. Ablehnung des AT (vgl. zu dieser Streitfrage im frühen Christentum zB. Ev. Thom. 52 [Hennecke / Schneem.[6] 1, 107]; Ep. Jac. apocr.: NHC I, 6, 21/7, 1; Orig. in Joh. comm. 2, 34, 199/201 [GCS Orig. 4, 91]), Bestreitung der Allmacht Gottes, der Auferstehung des Fleisches (vgl. 1 Cor. 15, 12; 2 Tim. 2, 18), der Erschaffung des Menschen als Werk Gottes (dahinter dürfte die verbreitete gnost. Vorstellung eines untergeordneten *Demiurgen stehen), der menschlichen Natur Christi einschließlich der Geburt durch Maria u. die Vorstellung, die Welt sei nicht Gottes, sondern der Engel. Die Widerlegung der Irrlehren durch Pseudo-P. argumentiert weithin unpaulinisch. Der Fokus liegt auf der geistgewirkten, leiblichen Geburt (einschließlich der Davidssohnschaft) Jesu aus Maria zum Zwecke der Erlösung, die die fleischliche Auferweckung einschließt. Die Bezichtigung der Irrlehrer, sie hätten ‚den verfluchten Glauben der Schlange‘, verweist wiederum auf den gnost. Hintergrund der bekämpften Irrlehren (vgl. die Rolle der Schlange in Hypost. arch. 9 [NHC II, 89, 31/90, 19]).

d. Pseudo-Titusbrief u. Barnabasbrief. In den Umkreis der apokryphen paulinischen Briefliteratur gehören auch der pseudepigraphische Brief des P.-Schülers Titus (vgl. den ntl. pseudepigraphischen P.-Brief an Titus), eine späte lat. Bildung, die, u. a. mit einer merkwürdigen Variante der Erzählung über die (Nicht-)Heilung der Petrustochter aus dem Actus Petr. (BG 4, 128/32 [TU 60[2], 296/305 Till / Schenke]), radikale sexuelle Enthaltsamkeit propagiert, sowie das aus alexandrinischem Milieu stammende Lehrschreiben, das dem Mitmissionar des P., *Barnabas (1 Cor. 9, 6; Gal. 2, 1/14; Act. 15, 36/9), zugeschrieben wird. *Origenes vermutet (c. Cels. 1, 63), der heidn. Philosoph *Celsus habe seinen Vorwurf, die Apostel hätten ‚ihre Mitmenschen an Gesetzlosigkeit übertroffen‘, Barn. 5, 9 entnommen, u. widerlegt ihn unter Rückgriff auf P.

III. Apokalypsen. a. Paulus-Apokalypse (kopt.: NHC V, 2). (W. R. Murdock / G. W. MacRae, The Apocalypse of Paul: D. M. Parrott [Hrsg.], Nag Hammadi Codices V, 2/5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4 [Leiden 1979] 47/63.) Im Handschriftenfund von Nag Hammadi fand sich im fünften Codex als zweite Schrift eine bis dahin unbekannte u. sonst nicht bezeugte P.-Apokalypse, der in Codex V noch drei weitere, Apokalypse genannte Schriften folgen (1/2 Apc. Jac.; Apc. Adae), so dass man von einem Apokalypsencodex sprechen kann. Sie ist nicht identisch mit der schon länger bekannten u. vielfach bezeugten altkirchl. P.-Apokalypse, aber höchstwahrscheinlich älter als diese. Der kurze u. kunstlose Text ist im Wesentlichen ein aus der Notiz in 2 Cor. 12, 2/4 herausgesponnener Visionsbericht des P. mit kurzem Erzählrahmen u. schildert den Aufstieg des P. vom dritten bis in den zehnten Himmel. Hauptinhalt sind das Seelengericht im vierten u. fünften Himmel u. die Begegnung des P. mit dem Demiurgen im siebten Himmel. Die Sphäre des Demiurgen überwindet P. mittels Passformeln u. Zeichen (*Losungswort). Die Schrift ist sicher gnostisch, eine exakte Zuordnung zu einer bestimmten Richtung (Valentinianismus: Murdock / MacRae aO. 49; J.-M. Rosenstiehl / M. Kaler [Hrsg.], L'apocalypse de Paul [Louvain 2005] 153/8) jedoch schwierig, da wegen der Kürze der Schrift eindeutige Elemente fehlen. Das Seelengericht zeigt, wie Rosenstiehl / Kaler aO. herausgearbeitet haben, enge Berührungen mit dem Testament Abrahams, einer deutlich umfangreicheren frühjüd., später christlich redigierten Schrift, die auch Elemente der griech. Volksfrömmigkeit (Totenengel) u. der ägypt. Re-

ligion (Totengericht) aufgenommen hat u., allerdings mit einigem Spielraum, in die nachchristl. Kaiserzeit datiert werden kann (E. Janssen, Testament Abrahams: JüdSchrHRZ 3 [1975] 198). Wenn sich erweisen ließe, dass es auch in bestimmten christlichen Strömungen der Spätantike literarische Schulübungen etwa nach Art der Pythagoräer gegeben hat, dann wäre es eine wohlbegründete Vermutung, dass es sich bei der knappen, literarisch so anspruchslosen Apc. Paul. um eben eine solche handelt. Innerhalb des Corpus der Nag Hammadi-Texte wäre ein solcher Fall nicht ohne Analogie: In NHC VI findet sich als fünfte Schrift ein Stück aus Platons Politeia (588a/589b) in einer so kruden kopt. Übersetzung, dass es zunächst gar nicht identifiziert wurde u. sich am besten ebenfalls als versprengte Schulübung erklärt.

b. Paulus-Apokalypse (griech.). Sicher bezeugt ist diese ursprünglich griechisch verfasste, aus Kleinasien stammende P.-Apokalypse in Soz. h. e. 7, 19 u. bei Aug. in Joh. tract. 98, 8 (CCL 36, 581), die beide ihre Echtheit bestreiten. Das Decretum Gelasianum (6. Jh.) zählt sie zu den apokryphen Schriften (5, 5 [TU 38, 4, 12 v. Dobschütz]). Lateinische Rezensionen sind ebenso überliefert wie Übersetzungen in östliche u. westliche Volkssprachen einschließlich einer kopt. Version. Wegen der späten Entstehung ist dem eigentlichen Visionsbericht eine Auffindungslegende vorgeschaltet, die auf dJ. 388 datiert ist (,unter dem Konsulat des Theodosius Augustus d. J. u. des Cynegius': Apc. Paul. 1 [66 Silverstein / Hilhorst]), was in etwa der Entstehungszeit der Schrift entsprechen dürfte. Auch diese P.-Apokalypse ist aus der Notiz über die Entrückung des P. in 2 Cor. 12, 2/4 herausgesponnen, wobei, anders als in der kopt.-gnost. Apc. Paul., auf die Entrückung bis in den dritten Himmel Rücksicht genommen wird. Das Problem der Unsagbarkeit des von P. Erlebten (2 Cor. 12, 4) wird hier so gelöst, dass zwischen dem, was zu sagen erlaubt ist u. was nicht, unterschieden wird (Kap. 21). Der Vf. ist mit der apokalyptischen Literatur einschließlich der ntl. Apc. vertraut u. macht regen Gebrauch von ihr, ergänzt um Vorstellungen aus der griech. Mythologie (Tartaros, Acherusischer See, Tantalosqualen u. a.). Berührungen gibt es mit der Zephanja- u. Eliasapokalypse, den Testamenten *Abrahams u. *Hiobs sowie dem slav. *Henoch u. der griech. Petrusapokalypse. Die Schilderung der Üppigkeit des Paradieses (Kap. 22) ähnelt stark der des Papias bei Irenäus (haer. 5, 33, 3f). Einzelne Motive (Henoch bzw. Elia als ,Schreiber der Gerechtigkeit') tauchen später im Pseudo-Titusbrief (PL Suppl. 2, 1522/42) wieder auf. Das Interesse des Vf. am *Mönchtum (Kap. 9) u., nachgeordnet, an der Keuschheit auch in der Ehe (Kap. 22) lassen auf eine Entstehung im monastischen Milieu schließen. Geschildert wird eine Himmelsreise des P. mit Seelengericht über Gerechte u. Sünder (bes. Kap. 17f, vgl. bes. die kopt. Apc. Paul. u. das Test. Abr.), unter den Sündern finden sich auch Kleriker: Presbyter (Kap. 34), Bischof (Kap. 35), Diakon u. Lektor (Kap. 36). Ausführlich, mit zahlreichen Dubletten, werden die diversen Höllenstrafen ausgemalt. Zu den besonderen Motiven zählen die Sonntagsruhe auch in der Hölle (Kap. 44), das Ruhen des Geistes Gottes auf einem *Baum (Kap. 45) u. die Begegnung des P. mit ,Maria, der Mutter des Herrn' (Kap. 46). Trotz der Ausführlichkeit der Darstellung gewinnt die Figur des P. hier kaum eigenständige Konturen, als Visionsempfänger bleibt er im Grunde austauschbar. In Kap. 30 lässt der Vf. P. gar den Engel fragen, was ,Halleluja' bedeute (im kleinasiat. Milieu des 4. Jh. kann das offenbar nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden), u. im vermutlich sekundären Schluss der kopt. Version werden Markus u. Timotheus P. gegenüber als Mitarbeiter des P. (sic!) vorgestellt. Der Inhalt der Verkündigung des P., für die er von Abraham, Isaak u. Jakob gelobt wird, wird in Kap. 47 zusammengefasst mit den Begriffen: Arbeit, Entsagung, Heiligung, *Demut, Liebe, Milde u. rechter *Glaube an den Herrn.

IV. Acta-Literatur. Bereits Tertullian bezeugt (um 200) die Existenz der altkirchl. P.-Akten u. bestreitet zugleich deren Echtheit (bapt. 17), indem er als Vf. einen (namenlosen) kleinasiat. Presbyter als Urheber nennt, der zwar ,aus Liebe zu P. gehandelt' u. die Act. Paul. zusammengestellt (construxit), aber nach seiner Entlarvung sein Amt verloren habe. Allerdings polemisiert Tertullian zugleich gegen die Act. Paul., weil sie zur Stützung weiblicher Lehr- u. Tauferlaubnis herangezogen werden können. Noch bei Eus. h. e. 3, 3, 5 haben die Act. Paul. zwar keine kanonische Gültigkeit, sind aber auch

noch nicht verworfen. Besser bezeugt als das Gesamtcorpus der Act. Paul. sind drei Textstücke, die schon früh selbständig überliefert wurden: 3 Cor., die Thekla-Akten (Act. Thecl.) u. das Martyrium des P. (vollständige Übersicht über die bisher bekannten Textzeugen bei Zwierlein aO. [o. Sp. 1220] 164/77). In der Forschung umstritten ist das Verhältnis der Act. Paul. zu den ntl. Act., sowohl Abhängigkeit (C. Schmidt, Acta Pauli aus der Heidelberger kopt. Papyrushs. Nr. 1[2] [1905]) wie Unabhängigkeit (Rordorf, Verhältnis) werden vehement verfochten. Mindestens das Wegeschema der Act. dürfte dem Vf. der Act. Paul. vor Augen gestanden haben. Zu beachten ist weiterhin, dass die Act. Paul. u. die Act. letztlich unterschiedlichen literarischen Gattungen angehören. Die Act. Paul. stehen eher dem antiken Roman, die Act. Thecl. des Näheren dem antiken Liebesroman, nahe als dem heilsgeschichtlich orientierten lukanischen Doppelwerk (vgl. exemplarisch die etwa gleichzeitigen Ἐφεσιακά des Xenophon v. Ephesos). Das P.-Bild der Act. Paul. knüpft zunächst an das Wirken des P. als Völkermissionar an, verfolgt dabei aber weniger ein theologisches als vielmehr ein erbauliches Interesse. Wie in apokryphen Apostelgeschichten üblich, spielen daher spektakuläre Wundertaten bis hin zu Totenauferweckungen eine wichtige Rolle. Die ausgeprägten enkratitischen Tendenzen der Act. Paul. konnten direkt bei P. anknüpfen (1 Cor. 7), ebenso die Darstellung des kollegialen Umgangs des P. mit Frauen (vgl. Priska / Priscilla in 1 Cor. 16, 19 u. Act. 18, 2. 18. 26 sowie die Grußliste in Rom. 16 mit der Apostelin Junia). Besonderes Interesse hat bereits in der Spätantike die in Ephesos angesiedelte Episode von der Taufe eines *Löwen durch P. gefunden (bezeugt u. a. Hippol. in Dan. 3, 29 [GCS Hippol. 1[2], 1, 186]; Hieron. vir. ill. 7 [86/8 Ceresa-Gastaldo]; Comm. apol. 627f [CCL 128, 96]). Sie wurde von Drijvers (188) zutreffend als Symbol für Enthaltsamkeit u. ewiges Leben gedeutet (nachträglich bestätigt durch R. Kassers Übers. eines kopt. Frg. in Hennecke / Schneem.[6] 2, 241/3; zu Tieren als Akteuren im antiken Roman vgl. exemplarisch die Metamorphosen des Apuleius).

a. Akten der Thekla u. des Paulus. Die in Ikonium u. im pisidischen Antiochien angesiedelten Act. Thecl. bilden innerhalb der Act. Paul. einen geschlossenen Erzählkomplex. P. ist in ihnen nur eine Nebenfigur, zeitweilig verschwindet er sogar ganz aus der Geschichte. Die Hauptfigur ist eindeutig Thekla. Die Beschreibung des P. als klein, kahlköpfig u. krummbeinig (Act. Thecl. 3 [AAA 1, 237]) hat Eingang in die christl. Ikonographie gefunden (vgl. dagegen E. Dassmann, Art. P. IV: u. Sp. 1235). Als P. nach Ikonium kommt, wird Thekla, eine verlobte Jungfrau aus gutem Hause, durch die enkratitische Predigt des P. zu einem enthaltsamen Leben bekehrt, was Verfolgung durch ihren Bräutigam u. ihre Mutter zur Folge hat. Thekla entgeht auf wunderbare Weise der Verurteilung zum Feuertod bzw. zum Tierkampf u. tauft sich, nachdem P. ihr die Taufe zwar in Aussicht gestellt, aber zunächst verweigert hatte, in Todesgefahr selbst. Ihre Begeisterung für P. trägt bisweilen erotische Züge (Küssen seiner Fesseln im Gefängnis; in Abwesenheit des P. wälzt sie sich an der Stelle, an der er gelehrt hatte), auch die Bewahrung ihrer durch Vergewaltigung vor der *Hinrichtung bedrohten *Jungfräulichkeit ist ein typischer Zug des antiken Liebesromans. Gleichzeitig werden in den Act. Thecl. Stilelemente des antiken Liebesromans bewusst modifiziert. Die ‚Liebe', die Thekla zu P. ergreift, erfolgt nicht ‚auf den ersten Blick' (die Zeichnung des P. als äußerlich unattraktiv ist eine Umkehrung des Typus des schönen Jünglings; Betz 132/7), sondern auf das erste Wort. Die Betörung bzw. Bekehrung erfolgt nicht durch den Anblick des P., sondern durch seine Verkündigung. Die Modifikation literarischer Stilelemente entspricht den Eingriffen in die bestehende Sozialordnung durch die enkratitische Predigt des P. Der Act. Thecl. 15 (AAA 1, 245) gegen P. erhobene Vorwurf der Zauberei wiegt schwer, da es sich um ein in der röm. Kaiserzeit uU. justiziables Vergehen handelt. Sexuelle Enthaltsamkeit erscheint in den Act. Thecl. (realistischerweise) als Voraussetzung für ein selbstbestimmtes Leben als Frau. Theklas Leben endet schließlich nicht durch Martyrium, vielmehr ‚entschlief sie eines sanften Todes' (ebd. 43 [1, 269]).

b. ‚Das Martyrium des hl. Apostels Paulus'. Während Act. das Martyrium des P. in Rom nur andeutet (tränenreiche Abschiedsrede in Milet ebd. 20, 17/38), wird der Tod des P. unter Nero in Rom im Martyrium des P., das den Abschluss der Act. Paul. bildet,

breit ausgemalt. Der Text knüpft insofern an Phil. 4, 22 an, als zunächst auf die Gläubigen ‚aus dem Hause des Kaisers‘ (Pass. Paul. 1 [AAA 1, 104]) verwiesen wird u. diese anschließend teilweise namentlich genannt u. bekehrt werden. Auffällig ist die militärische Diktion, die Jesus als König, die Gläubigen als Soldaten, P. als Befehlshaber u. die Nachfolge als Kriegsdienst versteht, was dem Autor erlaubt, das Stilmittel des Missverständnisses im Verhör des P. durch Nero einzusetzen. Der Martyriumsbericht ist stark an der Passion Jesu ausgerichtet (Verhör, Auferweckung nach Enthauptung, leeres Grab). Eine Bearbeitung dieses Martyriumsberichtes stellt eine lat., Linus, dem legendarischen Nachfolger Petri in Rom, zugeschriebene Passio Pauli (AAA 1, 23/44) dar, die zu Anfang auch die Existenz des Briefwechsels zwischen Seneca u. P. (s. o. Sp. 1218/20) bezeugt.

c. Weitere apokryphe Paulus-Akten. Neben der schon erwähnten Passio Pauli (PsLinus) finden sich sowohl im Westen als auch im Osten weitere Ausmalungen der Vita Pauli, mit besonderem Interesse am Martyrium des P. Wegen des bereits 1 Clem. 5, 4/7 angedeuteten gemeinsamen (röm.) Todesschicksals wird dieses öfter mit dem Martyrium des Petrus verknüpft. Zu nennen wären hier die Pass. Petr. et Paul. (PsHegesipp, eigentlich eine Bearbeitung von Joseph. b. Iud. [CSEL 66, 1, 183/7]), die syr. Geschichte der hl. Petrus u. P. (1/44 Bedjan, Act. mart.) u. die lat. Act. Petr. et Paul. (PsMarcellus [AAA 1, 118/76]). Von letzterer Schrift zu unterscheiden sind die gleichnamigen oriental. Act. Petr. et Paul. (L. Moraldi, Apocrifi del NT 2 [Casale Monferrato 1994] 714/8 mit Ed.), die sich der Missionstätigkeit des Petrus u. des P. in Ephesus u. Rom widmen, mit besonderem Fokus auf den Auseinandersetzungen mit Simon Magus (vgl. Act. 8, 9/13) u. Nero. Einen weiteren Anknüpfungspunkt bot die von P. beabsichtigte Spanienreise (Rom. 15, 22/8; angedeutet in 1 Clem. 5, 7 [?]), die in den Act. Xanthippae et Polyxenae (M. R. James, Apocrypha Anecdota [Cambridge 1893] 58/85) dargestellt wird. Antipaulinische Polemik findet sich in der apokryphen Literatur zB. in PsClem. Rom. hom. 17, 13/20 (GCS PsClem. Rom. 1, 236/40), wo, ohne dass P. namentlich genannt würde, Petrus die Christusvision des P. (Gal. 1, 10/7; Act. 9, 1/9) in Frage stellt (J. Wehnert, Pseudoklementinische Homilien [2010] 38).

V. ‚Das Gebet des Apostels Paulus‘ (NHC I, 1). (D. Mueller, The Prayer of the Apostle Paul: H. W. Attridge [Hrsg.], Nag Hammadi Codex I [Leiden 1985] 5/11.) Auf dem Vorsatzblatt von NHC I findet sich als nachträglich hinzugefügter Text ein ‚Gebet des Apostels P.‘ (Prec. Paul.; der Schlusstitel ist griechisch in kopt. Gewand: proseuchē paulou apostolou: ebd. I, B 8). Die dreigeteilte Prec. Paul. ist ein Bittgebet mit abschließender Doxologie. Die deutlichste Bezugnahme auf den historischen P. ist die Anspielung auf 1 Cor. 2, 9 am Anfang des dritten Teils: Prec. Paul. A 25/9; daneben gibt es Anklänge an das Corpus Hermeticum (1, 31f; 5, 10f; 13, 16/20 [1, 17f. 64f; 2, 207f Nock / Festugière]), Anrufungen in spätantiken Zaubertexten u. eine hymnische Passage in Stel. Seth. (NHC VII, 118, 30/119, 1). Die Einordnung der sicher gnost. Prec. Paul. in den Valentinianismus ist nicht unplausibel. Das valentinianische Interesse an P. (Iren. haer. 1, 3, 8; Ev. Phil.: NHC II, 62, 1/35; Brief des Ptolemäus an Flora: Epiph. haer. 33, 5, 8. 6, 6 [GCS Epiph. 1, 455/7]) spricht ebenso dafür wie die auffällige Häufung gnostisch-valentinianischer Begrifflichkeit in einem relativ kurzen Text. In Analogie zu 3 Cor. kann nicht ausgeschlossen werden, dass Prec. Paul. Teil eines größeren Textcorpus vorzugsweise der Acta-Literatur gewesen bzw. geworden ist. Wegen einer gewissen Nähe zum Sterbegebet des Jakobus in 2 Apc. Jac.: NHC V, 62, 16/63, 29 ließe sich Prec. Paul. auch ganz konkret als Sterbegebet des P. verstehen, insbesondere, wenn NHC I, A 20 statt ‚Verleihe mir (Heilung) meines Leibes‘ ‚Verleihe mir (Vergehen) meines Leibes‘ zu lesen wäre. Prec. Paul. wäre dann vielleicht einmal Bestandteil eines Martyriumsberichtes gewesen. Ein Gebet um Heilung des Leibes ist in einem Gebet des P. freilich nicht unmöglich (vgl. 2 Cor. 12, 7).

M. Betz, Die betörenden Worte des fremden Mannes. Zur Funktion der P.beschreibung in den Theklaakten: NTStudies 53 (Cambridge 2007) 130/45. – J. N. Bremmer / I. Czachesz (Hrsg.), The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul = Stud. in Early Christian Apocrypha 9 (Leuven 2007). – H. J. W. Drijvers, Der getaufte Löwe u. die Theol. der Acta Pauli: P. Nagel (Hrsg.), Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988 (1990). –

A. FÜRST u. a., Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca u. P. Zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander u. dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut u. Götterbilder = SAPERE 11 (2012). – J. B. LIGHTFOOT, St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon[2] (London 1900). – E. PAGELS, The Gnostic Paul. Gnostic exegesis of the Pauline Letters (Philadelphia 1975). – G. QUISPEL, De brief aan de Laodicensen. Een Marcionitische vervalsing: NederlTheolTijdschr 5 (1950) 43/6. – W. RORDORF, Actes de Paul: F. Bovon / P. Geoltrain (Hrsg.), Écrits apocryphes chrétiens (Paris 1997) 1115/77; In welchem Verhältnis stehen die apokryphen P.akten zur kanonischen Apostelgesch. u. zu den Pastoralbriefen?: Text and Testimony, Festschr. A. F. J. Klijn (1988) 225/41. – E. WESTERBURG, Der Ursprung der Sage, daß Seneca Christ gewesen sei. Eine kritische Unters. nebst einer Rezension des apokryphen Briefwechsels des Apostels P. mit Seneca (1881).

Uwe-Karsten Plisch.

Paulus IV (Ikonographie u. Kult).

A. Ikonographie. I. Vorbemerkung. Darstellungen, die P. zusammen mit Petrus zeigen (wie in den Szenen der Traditio legis, der sog. Concordia Apostolorum oder auf Apsismosaiken) werden im Art. *Petrus III mitbehandelt werden. Hier sollen neben einem Überblick über die bekannten P.darstellungen vor allem die zZt. diskutierten u. neu entdeckten P.bilder vorgestellt werden.

II. Kopfform u. Physiognomie. P.darstellungen zeigen von Anfang an zwei Ausprägungen des Kopfes. Die eine zeigt eine rundliche Kopfform, hohe Stirnglatze u. einen rund gekräuselten Bart (wie auf den Passionssarkophagen; zB. Rom, Museo S. Sebastiano [RepertChrAntSark 1, 215 Taf. 49; Testini Taf. 1, 1] oder auf dem Prinzensarkophag, Istanbul [ebd. Taf. 4, 2]; ebenfalls auf vielen Darstellungen der Traditio legis [zB. Sarkophag in Verona (RepertChrAntSark 2, 152 Taf. 64, 1; Testini Taf. 5)]) ähnlich den zeitgleichen Petrusköpfen. Die andere Kopfform ist durch ein asketisch schmal gezeichnetes Gesicht mit einem lang u. spitz zulaufenden Bart charakterisiert (wie zB. auf einem Fresko in der Domitilla-Katakombe [N. Zimmermann, Zur Wiederentdeckung des Fossors Diogenes: Bollettino. Monumenti, musei e gallerie pontificie 19 (2011) 122. 125 Abb. 6] oder auf dem *Mosaik im Mausoleum der Galla Placidia in Ravenna [F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958) Taf. 13]). Daneben gibt es Mischformen mit weniger ausgeprägter Physiognomie (vor allem auf Goldgläsern u. anderen Objekten der Kleinkunst), die eine Identifizierung unsicher oder nur im ikonographischen Kontext möglich machen (P. Testini, L'iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosiddette ‚arti minori': B. M. Apollonj Ghetti [Hrsg.], Saecularia Petri et Pauli [Città del Vat. 1969] 275; D. Gaborit-Chopin: Pietro e Paolo 142 nr. 64; L. Vattuone: ebd. 162 nr. 85]). – Bei der Suche nach den Quellen für die porträthafte Gestaltung der P.physiognomie sind literarische Beschreibungen der P.gestalt herangezogen worden; vgl. sein schwächliches Auftreten (2 Cor. 10, 10) oder seinen kahl geschorenen Kopf (Act. 18, 18), vor allem aber die einzige, um 185/95 zu datierende ausführlichere Beschreibung der Gestalt des Apostels in den Act. Paul. 3, 3 (Hennecke / Schneem.[6] 2, 216), die ihn als ‚einen Mann klein von Gestalt, mit kahlem Kopf u. krummen Beinen, in edler Haltung mit zusammengewachsenen Augenbrauen u. ein klein wenig hervortretender Nase, voller Freundlichkeit' gezeichnet hat. Einige der genannten Merkmale (zB. die *Kahlheit) lassen sich ikonographisch umsetzen. Ähnliche Beschreibungen finden sich in der Folgezeit bei Joh. Mal. chron. 10, 37 (194 Thurn), bei PsLucian. philopatr. 12, der P. als den durch einen halbkahlen Kopf u. eine große Nase bekannten Galiläer bezeichnet, bis hin zum Historiker Nicephor. Callist. h. e. 2, 37 (PG 145, 853C) im 14. Jh. (vgl. Grant 1).

Eus. h. e. 7, 18, 4 kennt gemalte Bilder Christi u. der Apostel Petrus u. P. Er erwähnt auch die volkstümliche Interpretation eines Doppelporträts von Philosophen als Darstellung von P. u. Christus (ep. ad Constant.: PG 20, 1548C; A. v. Stockhausen, Einige Anmerkungen zur Ep. ad Constantiam des Euseb v. Cäsarea: T. Krannich / Ch. Schubert / C. Sode [Hrsg.], Die ikonoklastische Synode v. Hiereia 754 [2002] 103. 110; Testini 63). – Die als Quelle für diese Beschreibungen des P. angegebenen Hinweise auf mündliche Traditionen über das Aussehen des P., das typische erhabene Porträt eines Juden, das der Bedeutung eines Apostels entspricht, oder die Anlehnung an die Physiognomie hellenistischer Philosophenköpfe beruhen auf Vermutungen. Mit größerer Wahrscheinlichkeit geht die Notiz in den Acta Pauli auf einen Text des Poeten Archilochus zurück, der von vielen Autoren aufgegriffen worden ist: ‚Ich mag nicht den großen Feldherrn, wenn er gestelzt daher kommt, / u. mit seiner Lockenpracht angibt u. glatt rasiert ist. / Für mich mag er kleingewachsen sein u. krumme Beine haben, / wenn er sicher auf den Füßen steht u. ein Herz voller Mut hat' (frg. 114 West; dt. Übers.: R. Nickel [Hrsg.], Archilochos. Gedichte [2003] 101; vgl. E. Evans, Description of personal appearance in Roman history and biography: HarvStudClassPhilol 46 [1935] 43/84; Grant 2). Archilochus war auch bei christlichen Autoren bekannt, selbst wenn sie ihn, wie es auch vom Verfasser der Acta Pauli anzunehmen ist, lediglich aus Florilegien gekannt haben. Entsprechend hat nach ebd. 3 die Beschreibung nichts mit dem wirklichen Aussehen des P. zu tun u. zeichnet auch nicht das Bild eines Philosophen, sondern eben das eines Militärs, das auch auf P., der militärische Metaphorik schätzte, angewandt werden konnte. Auf die bildliche Ausformung des P.bildes hat die aus den Acta Pauli erschlossene militärische Komponente freilich nicht eingewirkt; sie bleibt vom antiken Philosophenbild bestimmt. Als Vergleichsporträt dient vor allem der Plotinkopf aus dem 3. Viertel des 3. Jh. im Museo Ostiense (N. Agnoli: Pietro e Paolo 138 nr. 57; vgl. auch B. Mazzei: ebd. 158 nr. 80; U. Utro, Alle origini dell'iconografia paolina: Bucarelli / Morales 27/9), während der P.kopf auf einer Berliner Elfenbeinpyxis an Sokratesbildnisse erinnert (P. Zanker, Die Maske des Sokrates [1995] 284f Abb. 165; Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 161 Taf. 82). Der Vergleich erlaubt es, in Verbindung mit eindeutigen P.darstellungen auf den Passionssarkophagen einzelne isolierte Bilder oder Statuen mit großer Wahrscheinlichkeit als P.darstellungen zu betrachten, zB. eine Bronzestatuette des 4./5. Jh. aus Cagliari (Picturing the Bible, Ausst.-Kat. Fort Worth [2007] 240 nr. 62), deren Kopf die für P. typische Frisur, Bart- u. Nasenform aufweist.

III. Szenen u. Einzeldarstellungen. a. Passionssarkophage. Verglichen mit Petrus ist P. in der frühchristl. Ikonographie nur schwach vertreten. Das gilt besonders für die Sarkophage. Zwar findet sich in der Gruppe der Passionssarkophage eine größere Anzahl zT. plastisch hochwertiger u. ausdrucksstarker P.darstellungen, zB. den mit auf dem Rücken gefesselten Händen u. geneigtem Kopf zu seiner Hinrichtung in den durch Schilfstauden angedeuteten Tibersümpfen schreitenden Apostel auf dem Iunius Bassus-Sarkophag (359 nC.; RepertChrAntSark 1, 680 Taf. 104); sie gehen aber nicht über die Gruppe der Passionssarkophage hinaus (v. Campenhausen 5) u. weiten sich schon gar nicht zu einem Zyklus, wie er in der Petrusikonographie vorhanden ist. Von Campenhausen zählt auf den Passionssarkophagen sechs (bzw. sieben) Szenen mit der Darstellung der Enthauptung des P., vier mit der Gefangenführung bzw. Verhaftung, eine Steinigungsszene u. eine Gefangenführung, auf der zudem eine Frauengestalt zu erkennen ist (ebd.). Ikonographisch unterscheiden sich die Szenen der Enthauptung u. der Gefangenführung allerdings kaum: Bei ersterer berührt der den Apostel abführende Soldat sein Schwert, bei letzterer nicht. Auch die Steinigungsszene verändert nicht die P.gestalt, sondern ergibt sich aus den Steinen, welche die Begleitpersonen in Händen halten (RepertChrAntSark 3, 291 Taf. 73, 2; v. Campenhausen 21). Die von v. Campenhausen auch als Steinigung in Betracht gezogene Szene auf dem Arleser Susannen-Sarkophag (RepertChrAntSark 3, 41 Taf. 15, 1; Saggiorato 16) wird gewöhnlich als Steinigung der Ältesten aus der Susannageschichte interpretiert; bei einer Verbindung mit P. müsste die Frauenfigur als die P.schülerin Thekla oder die aus der apokryphen Literatur bekannte Begleiterin des P. bei seiner Hinrichtung, Plautilla (s. unten), ge-

deutet werden. Einige Besonderheiten weist ein Sarkophag aus *Marseille auf (RepertChrAntSark 3, 297 Taf. 75, 1; F. Gerke, Die Zeitbestimmung der Passionssarkophage [1940] 89 Abb. 11), von dessen Bildschmuck die beiden P.szenen zu erwähnen sind. Die konventionell gestaltete Enthauptungsszene am linken Rand wird ergänzt durch eine eigentümliche Verhaftungsszene, in der ein Häscher P. eine Schlinge um den Hals legt u. im Hintergrund wieder eine Frauenfigur auftaucht. Für Wilpert (Sark. 1, 107. 166; ders., La fede della chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica [Città del Vat. 1938] 306) handelt es sich um Thekla, für v. Campenhausen 31f um Plautilla (vgl. Dassmann, Frömmigkeit 435 u. Taf. 5 Abb. 12). – Die Zeitstellung der Passionssarkophage mit P.darstellungen ist begrenzt. Sie beginnen mit einer nur hier vorkommenden Szene mit Petrus u. P. vor dem Richterstuhl des *Nero auf einem spätkonstantinischen Sarkophag aus Berja im Museo Arqueológico Nacional, Madrid (Wilpert, Sark. 1, 167 Taf. 151, 2; Eastman 151 Abb. 3, 7). Auf dem aus dem 2. Drittel des 4. Jh. stammenden Baumsarkophag aus S. Paolo fuori le mura (RepertChrAntSark 1, 61 Taf. 19) erscheint dann das Martyrium des P. in der typisch gewordenen Form: der Apostel mit Vorderglatze in Ärmel-Tunica, *Pallium u. Sandalen sowie auf dem Rücken gebundenen Händen, links neben ihm der ein Schwert ziehende Soldat in kurzer Ärmeltunika u. Schultermantel. Manchmal werden zwischen Apostel u. Soldat noch Schilfpflanzen sichtbar als Hinweis auf den Hinrichtungsort ‚Aquae Salviae' in der Nähe des Tiber (s. o. Sp. 1232), so auf dem zeitgleichen Frg. aus S. Sebastiano (RepertChrAntSark 1, 212a Taf. 48; vgl. Testini 82f; v. Campenhausen 23) sowie auf dem oben genannten Iunius Bassus-Sarkophag aus St. Peter im Vatikan (RepertChrAntSark 1, 680 Taf. 104; Saggiorato 26f). Die Produktion von Passionssarkophagen mit P.szenen reicht bis Ende des 4. Jh. Sie sind für die P.ikonographie insofern von besonderer Bedeutung, als mit ihnen P. in die frühchristl. Kunst eingeführt wird u. sein unverwechselbares Antlitz erhält, das ihn von Petrus unterscheidbar macht u. auch von anderen Apostelarstellungen abhebt. Offenbleiben muss die Frage, ob aus den verschiedenen gestalterischen Variationen der Passionssarkophage (es gibt solche mit Petrus- u. P.abbildungen, während andere nur Petrus- oder nur P.szenen darstellen) bzw. der Ersetzung des Petrus durch P. auf einigen ravennatischen Sarkophagen (Dassmann, Frömmigkeit 438f Taf. 7 Abb. 19) Rückschlüsse auf theologisch oder kirchenpolitisch begründete Favorisierungen des einen oder anderen Apostels gezogen werden können.

b. Paulus u. Thekla. Einzeldarstellungen des P. sind selten; häufiger tritt er zusammen mit Petrus u. im Reigen der Apostel auf Sarkophagen u. Apsismosaiken auf (zB. auf zwei Sarkophagen in Marseille [RepertChrAntSark 3, 294. 298 Taf. 74, 5. 75, 4] oder im Apsismosaik in S. Pudenziana, Rom [Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh.[2] (1992) 137 Taf. 3, 1; G. Matthiae, Mosaici medioevali delle chiese di Roma (Roma 1967) Abb. 36. 41]) sowie in Präsentationsszenen, in denen Verstorbene Christus zugeführt werden (zB. im Apsismosaik in SS. Cosma e Damiano, Rom [Ihm aO. 137 Taf. 12, 2; Matthiae aO. Farbtaf. 16]), vor allem aber in Begleitung seiner aus der apokryphen Literatur bekannten Schülerin Thekla. Auf einem Elfenbeinkästchen im British Museum (um 420/30; Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 117 Taf. 61; Nauerth / Warns 1/5 Taf. 1 Abb. 1) sitzt P. lesend auf einem Stein, links von ihm beugt sich eine junge Frau über eine Stadtmauer u. hört zu. Die Darstellung erinnert an Act. Paul. 3, 7 (Hennecke / Schneem.[6] 2, 217), wo berichtet wird, wie Thekla in Ikonium vom Fenster eines Nachbarhauses P. Tag u. *Nacht zuhörte; rechts schließt sich eine Steinigungsszene des Apostels an, von der Act. 14, 19 berichtet. Eine Verbindung mit Petrus ist auch hier gegeben, insofern zwei weitere Seiten des Kästchens Petrusszenen darstellen (*Petrus III). Eine weitere Lehrszene befindet sich auf einem Relief in der Kathedrale von Etschmiadsin (wohl aus dem 5. Jh.). Der Lehrer sitzt auf einem Faldistorium, eine junge Frau steht zuhörend vor ihm; beide Personen sind durch Inschriften sicher als P. u. Thekla identifiziert (H. Leclercq, Art. Caucase: DACL 2, 2, 2670f Abb. 2221; A. Plontke-Lüning, Frühchristl. Architektur in Kaukasien [Wien 2007] Taf. 228, 3 [auf CD-ROM]). Ikonographisch mehrfach bezeugt ist Thekla im Kloster von El-Bagawat, wovon auch P. profitiert. Im Kuppelfresko des sog. Friedensmausoleums sitzt

dem auf einem Klappstuhl sitzenden P. Thekla mit einem Schreibtäfelchen in der Hand gegenüber (G. Cipriano, El-Bagawat. Un cimitero paleocristiano nell'alto Egitto [Todi 2008] 229/31 Abb. 109ab Taf. 31). Weitere Szenen mit Thekla u. P. (zB. Mausoleum 25: ebd. 187. 190/2 Abb. 87b. 88 Taf. 26) sowie Thekla allein (zB. im sog. Exodusmausoleum: ebd. 151f Abb. 64f Taf. 17) lassen vermuten, dass P. um Theklas willen in das Bildprogramm aufgenommen worden ist u. nicht umgekehrt (Dassmann, Frömmigkeit 434f Taf. 5 Abb. 10; Nauerth / Warns 9/21 Taf. 4f Abb. 5/7). Dass P. Neben- u. nicht Hauptfigur ist, zeigt besonders deutlich eine Ikone des 6./7. Jh. aus dem Sinaikloster. Die Tafel ist viergeteilt u. stellt oben rechts Gabriel u. links Maria dar, unten links befinden sich Petrus u. rechts Thekla, die schmal u. langgestreckt dargestellt ist u. rechts neben sich noch Platz für einen Stier lässt, der an ihren Stierkampf in Antiochien denken lässt (Act. Paul. 3, 35 [Hennecke / Schneem.[6] 2, 222]; K. Weitzmann, The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The icons 1 [Princeton 1976] 44f Taf. 67; Nauerth / Warns 43/7 Taf. 9 Abb. 17). Wahrscheinlich wegen Petrus u. Thekla wird links der Thekladarstellung P. als Halbfigur in das Bildfeld eingefügt u. somit wenigstens ‚kommemoriert' (Dassmann, Frömmigkeit 437). – Neben dem Sarkophag aus Marseille (s. o. Sp. 1233) weisen folgende Denkmäler ebenfalls auf eine enge Verbindung zwischen P. u. Thekla hin: ein Vasenfrg. des 5./6. Jh. in Berlin, eine als Menas-Eulogium ausgewiesene Ampulle sowie zwei Fresken, die im Areal des antiken Theklazömeteriums unweit S. Paolo fuori le mura in Rom entdeckt worden sind (nähere Angaben u. Belege bei Dassmann, Frömmigkeit 435f). Besondere Aufmerksamkeit verdient ein aus dem Anf. des 4. Jh. stammendes Frg. eines Sarkophagdeckels von S. Valentino in den Musei Capitolini, Rom (RepertChrAntSark 1, 832 Taf. 134). Es zeigt ein Schiff, das auf dem Rumpf die Inschrift THECLA trägt; ein mit einem subligaculum bekleideter Mann, der mit der einen Hand das Steuerruder u. mit der anderen das Tau des Hauptsegels hält, ist inschriftlich als P. bezeichnet. Ganz gleich ob die Inschriften ursprünglich sind oder erst später zur Verchristlichung einer an sich neutralen Schiffsszene ergänzt wurden, ob man den das Ruder führenden Mann als den Apostel oder einen Schiffseigner namens P. betrachtet, eine besondere Hochschätzung des Apostels P. ist in jedem Fall gegeben (vgl. F. J. Dölger, ‚Dioskuroi'. Das Reiseschiff des Apostels P. u. seine Schutzgötter: ders., ACh 6 [1950] 279; M. Simon, L'apôtre Paul dans le symbolisme funéraire chrétien: MélArchHist 50 [1933] 156/82; Nauerth / Warns 83f).

c. Szenen aus Leben u. Wirken. Frühchristliche Darstellungen aus dem Leben u. vom Wirken des P. gibt es nur wenige. Schon das entscheidende Ereignis der *Bekehrung hat kaum einen ikonographischen Niederschlag gefunden. Die älteste Darstellung ist eine Miniatur in der Topographia Christiana des *Kosmas Indikopleustes aus dem 7. Jh., bei der es sich um die Kopie eines alexandrin. Originals handelt, das ein Jh. älter sein kann (Dassmann, Frömmigkeit Taf. 3 Abb. 4; Testini 86). Vorn mitten im Bild steht P. mit einem Buch in der linken Armbeuge; links u. rechts unter den Städten Jerusalem u. Damaskus befinden sich zwei Szenen, die zeigen, wie P. vom himmlischen Licht getroffen zu Boden stürzt (links) u. nach der Erblindung von Ananias geführt wird. In der Folgezeit nehmen Bekehrungsszenen in der byz. u. karolingischen Kunst zu (H. Buchthal, Some representations from the life of St. Paul in Byz. and Carolingian art: Tortulae, Festschr. J. Kollwitz [1966] 43/8 Taf. 9/13; für die mögliche Darstellung einer Flucht aus Damaskus in S. Procul, Naturns, vgl. Dassmann, Frömmigkeit 438_{139}). Ein Elfenbein mit der Szene einer Steinigung wurde schon erwähnt (s. o. Sp. 1234). – Ausführlicher stellt ein Elfenbeindiptychon aus dem Museo del Bargello, Florenz, vom Ende des 4. Jh. (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 108 Taf. 58) den Aufenthalt Pauli in *Malta dar. Die rechte Seite zeigt in der oberen Reihe P., der auf einer sella curulis zwischen zwei Männern sitzt, in der mittleren Reihe hält P. eine Viper über einem Feuer (vgl. Act. 28, 3/6); eine Amtsperson mit Chlamys u. Dreiknopffibel könnte Publius, den ‚Ersten der Insel' (ebd. 28, 7) darstellen, dessen Vater von P. geheilt wurde, worauf auch die anderen Kranken zu P. gebracht wurden, was in der untersten Reihe der Tafel dargestellt sein könnte. Die Viperepisode u. weitere Szenen aus den Act. könnten schon in der frühchristl. Basilika S. Paolo fuori le mura dargestellt gewesen sein (S. Waetzoldt, Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wand-

malereien in Rom [Wien 1964] 58f). An den Schiffbruch vor Malta könnte eine Steinplatte des 4./7. Jh. erinnern, die auf der Insel in der Kirche San Pawl Milqi gefunden wurde. Sie zeigt auf der Frontseite die Einkerbungen eines Schiffes mit hohem Mast, lateinischem Segel u. Steuerruder, das auf einem angedeuteten Felsbrocken aufsitzt, auf der anderen Seite einen kahlköpfigen Mann mit spitz zulaufendem Bart, auf einen T-förmigen Mast gestützt (M. Cagiano de Azevedo, Testimonianze archeologiche della tradizione paolina a Malta [Roma 1966] 21/4 Taf. 7/9). Alle anderen bekannten P.zyklen u. Darstellungen aus dem Leben u. Wirken des Apostels gehören nicht mehr in die frühchristl. Zeit (M. Lechner, Art. P.: LexChrIkon 8 [1976] 145/7).

d. Neue Funde u. ikonographische Fragen. 1. Paulusgrotte. Zu den wichtigsten Neuentdeckungen gehört eine Szene aus der sog. P.grotte in Ephesus (s. u. Sp. 1241). Sie zeigt in der Mitte eine männliche, nach links gewandte Person mit erhobener Rechten u. einem aufgeschlagenen Codex auf den Knien. Neben der unverkennbaren Physiognomie wird sie auch inschriftlich als ΠΑΥΛΟΣ identifiziert. Links vom Apostel schaut, ähnlich dem oben genannten Elfenbeinkästchen, Thekla aus einer Aedicula heraus u. hört P. zu. Hinter dem Apostel steht eine weitere Frau mit im Redegestus erhobener Rechten, inschriftlich als ΘΕΟΚΛΙ(Α), die aus den P.akten bekannte Mutter Theklas, bezeichnet. Laut der Entdeckerin der Malereien, R. Pillinger, ist eine Datierung des Bildes vom späten 5. Jh. bis in justinianische Zeit wahrscheinlich (178 Abb. 368f).

2. Theklakatakombe, Rom. 2009 wurde bei Restaurierungsarbeiten in der röm. Thekla-Katakombe an der Via Ostiense an der Decke eines Cubiculums das Fresko eines P.kopfes aus der 2. H. des 4. Jh. freigelegt mit den für ihn typischen physiognomischen Merkmalen: schmaler, kahler Kopf u. spitz zulaufender Bart (B. Mazzei, Il cubicolo degli Apostoli nelle catacombe romane di Santa Tecla [Città del Vat. 2010] 78f Taf. 40. 42). Eine im selben Cubiculum vorhandene Petrusdarstellung lässt zugleich an die sog. Concordia Apostolorum denken (s. *Petrus III). Aus der Ähnlichkeit von ungefähr zeitgleichen P.darstellungen des 4./5. Jh. auf Sarkophagen u. in den Katakomben Roms, im Andreas-Oratorium, Ravenna, u. in der P.grotte von Ephesus (s. oben) auf ein gemeinsames Urbild zu schließen, in dem sich die Erinnerung an das tatsächliche Aussehen des Apostels erhalten haben soll, ist unbeweisbar, aus ihnen mit kriminaltechnischen Mitteln das Phantombild eines authentischen P.porträts erstellen zu wollen, abwegig (gegen Hesemann 243/6).

B. Kult. I. Verehrung allgemein. Kultische Verehrung im strikten Sinn ist nur da gegeben, wo an bestimmten Orten das Gedächtnis des Apostels von Einzelnen oder einer bestimmten Glaubensgemeinschaft liturgisch begangen wird. Als kultischer Höhepunkt kann das Jahresgedächtnis am Grabe betrachtet werden. Darüber hinaus gibt es zahlreiche andere Formen der Verehrung. Bei P. gehört schon die Rezeption der Briefe dazu, die zu den verschiedenen P.bildern in Act. u. Deuteropaulinen einschließlich der Pastoralbriefe geführt haben. Verehrung bzw. Ablehnung des Apostels gehen oft mit der Verwendung bzw. Ablehnung seiner Briefe zusammen. – Hervorstechendes Zeugnis einer nicht liturgischen, sondern literarischen P.verehrung stellen die Acta Pauli dar (vgl. G. Röwekamp, Art. P.-Lit.: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 554f; Dassmann, Stachel 271/9), die von H. Ch. Brennecke, Anfänge einer P.verehrung: E.-M. Becker / P. Pilhofer (Hrsg.), Biographie u. Persönlichkeit des P. (2005) 297f. 301f als ein durchaus theologisch reflektiertes Dokument besonderer Hochschätzung des Apostels betrachtet werden, was aber nur auf die Absicht der Akten, die Anerkennung des Apostels in Kleinasien zu sichern, nicht auf den Inhalt der Akten zutrifft, welche die Anliegen des Apostels übergehen u. hagiographisch gestaltet auf die Volksfrömmigkeit ausgerichtet sind (vgl. kopt. Papyrus [Hennecke / Schneem.[6] 2, 241/3]; W. Schneemelcher, Der getaufte Löwe in den Acta Pauli: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 319/21). Ähnlich den Acta bezeugen die übrigen P.-freundlichen Apokryphen mit ihrem Ringen um eine Anerkennung der paulinischen Theologie im 2. Jh. eine Hochschätzung der Person des Apostels (Dassmann, Stachel 260/71; ders., Aspekte 89/93; ders., Visio 120/8). – In unbestimmtem Sinn lassen sich neben literarischen Äußerungen auch alle ikonographischen u. epigraphischen Zeugnisse, die sich mit P. beschäftigen, als Zeichen einer Verehrung des Apostels deu-

ten. Letztere finden sich oft in Verbindung mit Petrus in Rom (Zusammenstellung, Charakterisierung u. erschöpfende Bibliographie bei C. Papi, L'apostolo Paolo nelle iscrizioni cristiane antiche di Roma: Bucarelli / Morales 183/218). Auch Nachrichten über P. in frühchristlichen Pilgerberichten sowie die Benutzung seines Namens als Namenspatron u. für Kirchenpatrozinien lassen Rückschlüsse auf seine Verehrung u. Vergleiche mit der Beliebtheit anderer vielverehrter Heiliger zu, hinter die P. zumeist zurückfällt. Abgesehen von Rom haben zB. Pilger auf dem Weg zum Hl. Land Gedächtnisstätten des Apostels kaum gesucht u. gefunden; auch P.patrozinien finden sich von frühchristlicher Zeit bis heute eher spärlich (Belege bei Dassmann, Frömmigkeit 424/34). Bei den Kirchenvätern gibt es deutliche Unterschiede in Kenntnis u. Verwertung der paulinischen Theologie. Bei einigen wenigen, zB. Joh. Chrysostomus, kann man von einem regelrechten P.enthusiasmus sprechen (ders., Zum P.verständnis in der östl. Kirche: JbAC 29 [1986] 33f).

II. Archäologische Spuren. a. Palästina u. Kleinasien. Fassbarer wird eine über bloße Wertschätzung hinausgehende P.verehrung in den archäologischen Spuren, die P. wenigstens an einigen Orten seines Lebens u. seiner Missionstätigkeit hinterlassen hat (Dassmann, Frömmigkeit 418/24; ders., Spuren 442/63; Jäggi 306/10). In Tarsus haben sich keine Überreste von Pauli Geburtsstätte oder Elternhaus erhalten; eine P.kirche ist erst für das 5. Jh. bezeugt. In Damaskus gibt es einige unsichere, auf mehrere Orte verteilte Erinnerungen an die Bekehrung des Apostels. Auch in Jerusalem sowie in den auf der ersten Missionsreise besuchten Ortschaften haben sich keine eindeutigen Hinweise auf eine frühe P.verehrung erhalten (Meinardus 29/74; Dassmann, Spuren 442/5). Eine P.basilika lässt sich für das 5. Jh. in Seleukia nachweisen, deren Bedeutung aber hinter den Gedächtnisstätten für Thekla zurückbleibt (Th. Schmitt, Art. Kilikien: o. Bd. 20, 833. 845/7; H. Hellenkemper, Die Kirche im Tempel: F. Baratte [Hrsg.], Orbis Romanus Christianusque [Paris 1995] 196).

b. Philippi. In Griechenland haben sich in Thessaloniki u. Athen keine frühchristl. Spuren einer P.verehrung erhalten. Allein *Korinth u. Philippi verdienen Beachtung. In Philippi reicht die Erinnerung an das in einer Zisternenanlage im Bereich der Basilika A lokalisierte Gefängnis, in dem P. u. Silas festgehalten wurden (Act. 16, 16/34), allerdings nur bis ins 10. Jh. sicher zurück (P. Lemerle, Philippes et la Macédoine orientale a l'époque chrétienne et byz. [Paris 1945] 296f). Einen zuverlässigeren Hinweis liefert die Inschrift eines Bodenmosaiks im Oktogon-Komplex der Basilika B: ΠΟΡ(ΦΥ)ΡΙΟΣ ΕΠΙΣΚΟ / ΠΟΣ ΤΗ(Ν) (Κ)ΕΝΤΗΣΙΝ ΤΗΣ ΒΑΣΙΛΙΚΗ / Σ ΠΑΥΛΟ(Υ) (ΕΠ)ΟΙΗΣΕΝ ΕΝ ΧΡ(ΙΣΤ)Ω. Da Porphyrios iJ. 343 an der Synode v. Serdica teilgenommen hat, muss sich die Inschrift auf einen Bau beziehen, der dem Oktogon vorausgeht, das in die Zeit des Kaisers Arcadius (395/408) datiert wird. Es ist vermutet worden, mit P. sei nicht der Apostel, sondern ein sonst unbekannter Märtyrer gemeint (Dassmann, Spuren 449; P. Pilhofer, Philippi 2. Katalog der Inschriften von Philippi [2000] 337f; Jäggi $307f_8$).

c. Korinth. Nach Ephesus hat P. am längsten in Korinth gewirkt (Act. 18, 11). Die Gemeinde war schnell gewachsen u. hatte den Unwillen der Juden erregt, die den Apostel vor den Richterstuhl des Gallio zerrten, der 51/52 Prokonsul von Achaia war. Man identifiziert das *Bema, vor dem die Verhandlung stattfand (ebd. 18, 12/7), mit einem Fundament, das sich ungefähr in der Mitte an der Nordseite des Marktes befand. Es gehörte zu einem Monument in der Form eines Podiums, das sich mehr als 2 m über dem Marktniveau erhob u. an der Vorderseite glatt u. vielleicht mit Marmorplatten verkleidet war. Die Verbindung dieses Monuments mit den Ereignissen um P. entstand wahrscheinlich aus dem Umstand, dass es später als Substruktion für eine kleine dreischiffige Basilika diente, die aber aufgrund der Baureste erst ins 10. Jh. datiert werden kann. Ob sich damit eine zuverlässige P.tradition an dieser Stelle über die Jhh. hinweg erhalten hat, ist unbeweisbar. Erst in neuester Zeit gedenkt der Erzbischof v. Korinth in einer Vesper am 28. VI. an dieser Stelle der Episode des P. vor Gallio. In den Überresten anderer frühchristl. Bauwerke einschließlich der Hafenbasiliken von Lechaion u. Kenchräa haben sich keine Erinnerungen an P. erhalten. Der Grundstein zu einer kreuzförmigen P.kirche in Neu-Korinth wurde erst 1934 gelegt (vgl. Dassmann, Spuren 454/8; Hesemann 163; W. Elliger, P. in Griechenland [1978] 225/7). Die vielbeachtete

Erastus-Inschrift u. ihre Verbindung mit dem Rom. 16, 23 erwähnten οἰκονόμος τῆς πόλεως gleichen Namens, den P. nach 2 Tim. 4, 20 in Korinth zurückließ, bleibt unsicher u. bietet keinen Hinweis auf eine besondere P.verehrung (vgl. Elliger aO. 227/30; N. Hugedé, S. Paul et la Grèce [Paris 1982] 199; mit sozialgeschichtl. Spekulationen Hesemann 166f). 1908 wurde in Korinth ein Ring gefunden, der einen Wettkämpfer mit Kranz in der Rechten zeigt; rechts u. links neben der Figur ist der Name ΠΑΥ-ΛΟΥ eingraviert. Der Dekor könnte an die Wettkampfsymbolik von 1 Cor. 9, 24/7 erinnern (Dassmann, Spuren 458).

d. Ephesus. 1. Paulusgefängnis. In Kleinasien haben sich vor allem in Ephesus Spuren frühchristlicher P.verehrung erhalten. Zu ihnen zählen noch nicht die Hinweise auf ein P.gefängnis auf dem Astyagu Pagos, das in einem Wehrturm der Lysimachischen Stadtmauer aus dem 3. Jh. vC. eingerichtet gewesen sein soll. Neben den Bedenken, die gegen die Benutzung eines Bauwerks der Stadtbefestigung als Gefängnis sprechen, u. der Unmöglichkeit, den Ort der Inhaftierung des Apostels aufgrund der Nachrichten in 1 Cor. 15, 32 u. Phil. 1, 13 zu lokalisieren, spricht vor allem gegen ein P.gefängnis an dieser Stelle, dass die entsprechende Tradition nur bis in die Neuzeit zurückreicht, während andere ephesinische Heiligtümer durch Pilgerberichte die ganze frühchristl. u. mittelalterl. Zeit hindurch bezeugt sind. Anscheinend haben erst archäologisch-historisch interessierte Reisende im 17./18. Jh. nicht nur das Grab des Johannes u. den Bezirk der Siebenschläfer besucht, sondern auch nach P.gedächtnisstätten im aufgegebenen antiken Teil der Stadt gefragt u. entsprechende Antworten erhalten (Belege u. Lit. bei Dassmann, Spuren 450/2).

2. Paulusgrotte. Eine Kultstätte, die eindeutig eine Verehrung des P. bezeugt, befindet sich in 80 m Höhe oberhalb der Tetragonos Agora am Nordhang des Bülbüldağ. Sie ist sicher identisch mit einer unter dem Namen Kryphe Panaghia bekannten Grotte, in der bis ins 19. Jh. die Gottesmutter verehrt wurde. Wegen einiger Graffiti mit Anrufungen an P. wurde sie dann als P.grotte bezeichnet. Bislang nur unzureichend untersucht u. beschrieben (W. Alzinger, Art. Ephesos B: PW Suppl. 12 [1970] 1685; F. Miltner, 21. vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos: JahreshÖstInst 43 [1956] 54/8; ders., Ephesos [Wien 1958] 67/9), haben erst jüngst erfolgte Untersuchungen u. Restaurationsarbeiten zwar noch vorläufige, aber doch zuverlässige Auskünfte geliefert (vgl. Pillinger 174/81). Es handelt sich bei der Kultstätte um einen ca. 15 m langen, 2,2 m breiten u. 2,3 m hohen waagerecht in den Berg getriebenen Stollen, der sich am Ende zu einem etwas erhöhten 2,7 m breiten ‚Presbyterium' erweitert. In byzantinischer Zeit wurde der Eingang durch einen breit gelagerten 3 m × 5,5 m großen gewölbten Vorraum gesichert (ebd. 174). Die Wände der Grotte waren mit einer weißen Kalkschicht übertüncht, die aus bisher unbekannten Gründen zwischen 1890/97 angebracht worden sein muss (ebd. 181). Bisher konnten über 300 in den Putz eingebrachte Inschriften u. Graffiti mit Anrufungen an Christus sowie beigefügten Christo- bzw. Staurogrammen identifiziert werden, die von der antiken Zeit bis ins 19. Jh. reichen u. eine ununterbrochene Kulttradition an dieser Stelle dokumentieren. Nach Entfernung der Kalkschicht u. Säuberung der Wände wurden vier zeitverschieden entstandene Malschichten freigelegt, welche die *Himmelfahrt des *Elias, den auf einem Regenbogen thronenden Christus mit Stiftern u. Heiligen sowie auf der jüngsten Schicht den hl. Georg (12./13. Jh.) zeigen. Die in das 4./5. Jh. zu datierende Malschicht enthält neben einer Opferung Isaaks die bereits o. Sp. 1234 vorgestellte Darstellung der P.-Thekla-Szene.

e. Malta. Ob P. jemals in *Malta gewesen ist, bleibt ungewiss. Die Frage, ob mit der Act. 28, 1 genannten Insel Melite tatsächlich Malta oder das dalmatinische Miljet gemeint ist (Meinardus 202/9) oder sich der Schiffbruch vor der westgriech. Insel Kephallenia ereignet hat (H. Warnecke, Die tatsächliche Romfahrt des Apostels P. [1987] 59/110. 145/56), braucht hier nicht erörtert zu werden, denn unabhängig von der historisch zutreffenden Topographie haben sich auf Malta zahlreiche Erinnerungen an die in Act. 28 berichteten Ereignisse erhalten (vgl. Dassmann, Spuren 458f), von denen aber nur eine in frühchristliche Zeit zurückreichen könnte. In Sichtweite der sog. St. Paul's Bay liegt auf dem Areal einer röm. villa rustica die Kirche San Pawl Milqi (Pauli Willkommen) aus dem 17. Jh. mit zwei kleineren Vorgängerinnen aus dem 15. bzw. 12. Jh. Der unter

den Kirchen liegende Fußboden der röm. Villa war mit regelmäßig gearbeiteten Travertinplatten bedeckt: In der Mitte befand sich eine marmorverkleidete Zisternenöffnung, die auch in der Zeit des arab. Villenbesitzes offen blieb u. später zum Richtpunkt für die nachfolgenden kirchl. Gebäude wurde (Cagiano de Azevedo aO. [o. Sp. 1237] 9/17. 52/4). Dass an diesem kleinen Raum innerhalb des Villenkomplexes die Erinnerung an P. haftete, wird durch eine kleine Steinplatte unterstützt, auf der Einkerbungen eines Schiffes u. einer auf P. hinweisenden Figur zu erkennen sind (s. o. Sp. 1237). In Miljet u. Kephallenia finden sich (entgegen den Vermutungen bei Warnecke aO. 145/56) keine auf eine frühchristl. P.verehrung hinweisenden Spuren. Auch die Weiterfahrt des P. über Syrakus, Rhegion, Puteoli, Forum Appii u. Tres Tabernae wird neben den Nachrichten in Act. 28, 11/5 nur von spekulativ ausgemalten legendarischen Hinweisen begleitet (Hesemann 221/7; Meinardus 220/32).

f. Rom. 1. Erinnerungsstätten. In Rom werden zahlreiche Orte mit dem Aufenthalt u. dem Ende des Apostels in Verbindung gebracht. So beanspruchen zwei Kirchen, S. Maria in Via Lata u. S. Paolo a la Regola, sich über der Stelle zu erheben, an der sich die Mietwohnung des P. (Act. 28, 16) befunden haben soll. An der Via Ostiense weist eine Gedenktafel auf eine ehemalige Chiesa della Separazione hin, die an eine Trennung von Petrus u. P. auf dem Weg zur Hinrichtung erinnern sollte. Der Mamertinische Kerker, in den Petrus u. P. geworfen worden sein sollen, ist noch heute ein Ort lebhafter Apostelverehrung (Hesemann 229. 238f), wie auch Erinnerungsstätten am Ort der Hinrichtung des P. Bei der Abbazia Tre Fontane befindet sich rechts neben der Abteikirche die Kuppelkirche der Scala Coeli mit einem kleinen, aus der Kaiserzeit stammenden unterirdischen Raum, in dem P. auf seine Hinrichtung gewartet haben soll, ein Stück weit hinter der Scala Coeli eine Kirche am dritten Meilenstein, bekannt als Aquae Salviae, in der durch drei Altäre die Erinnerung an die Enthauptung des Apostels u. die drei Quellen, die entsprangen, als sein abgeschlagenes Haupt dreimal auf die Erde sprang, wach gehalten wird. Bereits 689 ließ Papst Sergius hier eine vom Verfall bedrohte Vorgängerkirche erneuern (ebd. 241). Die Herkunft der Überlieferungen über das Ende des P. lässt sich nicht mehr erhellen, da die Act. schweigen u. die Nachrichten aus den Act. Paul. 11, 1/7 (Hennecke / Schneem.[6] 2, 238/41) die röm. P.verehrung nicht beeinflusst haben.

2. Begräbnisort. Hauptort der Verehrung war von Anfang an das Apostelgrab, über das Zeugnisse vorliegen, deren Auswertung zugleich durch die Lokalisierung der P.verehrung in Rom an verschiedenen Orten erschwert wird. Dass P. in Rom den Märtyrertod gestorben u. begraben worden ist, gilt in der Forschung als historisch (Jäggi 310f; L. Wehr, Petrus u. P. Kontrahenten u. Partner [1996] 357/61; H. Lietzmann, Petrus u. P. in Rom[2] [1927] 245/7), auch wenn die früheste eindeutige Nachricht aus der Zeit um 200 stammt u. von Eusebius (313/39) überliefert wird. Ihr zufolge wurden in Rom unter Nero ‚P. enthauptet u. Petrus gekreuzigt. Bestätigt wird diese Erzählung auch durch die bis heute erhaltenen Namen Petrus u. P. in den dortigen Begräbnisstätten u. ferner durch einen Mann der Kirche namens Gaius, der lebte, als Zephyrinus (199/217) Bischof v. Rom war. Er sagt in einem mit Proklos, einem Haupt der phrygischen Sekte, geführten u. veröffentlichten Dialog das Folgende über die Stätten, wo die sterblichen Überreste der erwähnten Apostel ruhen: 'Ich kann die Siegeszeichen [τρόπαια] der Apostel zeigen. Wenn du zum Vatikan oder auf die Straße nach Ostia gehen willst, wirst du die Siegeszeichen derer finden, die diese Kirche gegründet haben" (Eus. h. e. 2, 25, 5/7). Ob P. unter *Nero hingerichtet wurde, ist fraglich; als wahrscheinlich gilt ein Datum um 65 nC. Ebenfalls unklar ist die Bedeutung von tropaion, welches das Grab oder den Ort des Martyriums bezeichnen könnte. Auf den Ort verweist ein Eintrag in der Depositio Martyrum aus dem *Kalender des Filocalus von 354, der unter dem 29. VI. vermeldet: III. kal. iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons. (Lib. pontif.: 1, 11, 13f Duchesne). Dieselbe Ortsangabe findet sich in der Berner Handschrift des Martyrium Hieronymianum aus dem 8. Jh. (ebd. CV/CVI): III. kal. iul. Romae, natale sanctorum apostolorum Petri et Pauli: Petri in Vaticano, via Aurelia; Pauli vero in via Ostensi, utriusque in Catacumbas; passi sub Nerone, Basso et Tusco consulibus, das auf eine P.verehrung an der Straße nach Ostia verweist (vgl. E. Dassmann, Die historischen Zeugnisse für Leben u. Sterben

des Petrus in Rom: ders., Ausgewählte kl. Schriften zur Patrologie, Kirchengesch. u. christl. Archäologie = JbAC ErgBd. 37 [2011] 549f; für die zahlreichen historischen, archäologischen u. liturgischen Probleme, die mit dem Datum u. den Ortsangaben verbunden sind, s. *Petrus III). In der wohl erst im 6. oder 7. Jh. entstandenen Sammlung des PsAbdias (K. Savvidis, Art. Abdias: NPauly 1 [1996] 12f) wird gegen Ende des zweiten, dem Apostel P. gewidmeten Buches berichtet, dass ,Lucina, eine Dienerin Christi, seinen mit Spezereien behandelten Leichnam beim 2. Meilenstein von Rom an der Straße nach Ostia auf ihrer eigenen Parzelle bestattete' (Abdiae Babyloniae primi episcopi ab apostolis constituti, de historia certaminis apostolici, libri decem [1576] 51; ital. Übers.: L. Moraldi [Hrsg.], Apocrifi del Nuovo Testamento 2 [Casale Monferrato 1994] 542; vgl. auch Lib. pontif. 22, 4 [1, 150 D.], wo freilich der Leichnam Pauli erst unter ,Papst' Cornelius [251/53] aus den Katakomben geborgen u. auf das nämliche Grundstück der ,beata Lucina' gebracht wird). Das Grab liegt im Bereich einer heidn. Nekropole, die vom 1. Jh. vC. bis zum 4. Jh. nC. benutzt worden ist (H. Brandenburg, Die frühchristl. Kirchen in Rom [2004] 91/4).

3. Memorialkirche. Nach Lib. pontif. 34, 21 (1, 178 D.) ließ Kaiser Konstantin über dem Grab eine Kirche errichten, die im Vergleich mit der Petrusbasilika am Vatikan nicht sehr groß (Länge 17 m) gewesen sein kann (Jäggi 315; vgl. Eastman 26 Abb. 1, 3; R. Krautheimer / S. Corbett / A. K. Frazer, Corpus Basilicarum Christianarum Romae 5 [Città del Vat. 1980] 153f). Der Grund für die Ungleichbehandlung der beiden Apostelfürsten hinsichtlich ihrer Memorialkirchen ist unbekannt; verwiesen wird auf das schwierige Baugelände oder die Verlegung der Hauptstadt nach Kpel ab 320 u. ein damit verbundenes Suprematiebestreben des röm. Bischofs, das sich auf Petrus stützte u. erst um 360/70 von einer Betonung der Concordia Apostolorum abgelöst wurde (ebd. 101f; M. Guj, La Concordia Apostolorum nell'antica decorazione di S. Paolo fuori le mura: F. Guidobaldi / A. G. Guidobaldi [Hrsg.], Ecclesia urbis 3 [Città del Vat. 2002] 1879/83). Die spätere monumentale Basilika entstand unter den Kaisern Theodosius, Arcadius u. Valentinian II u. wurde nach 395 u. jedenfalls vor 402 unter Honorius vollendet, wie es die Inschrift des Triumphbogens bezeugt: THEODOSIUS COEPIT PERFECIT HONORIUS AULAM DOCTORIS MUNDI SACRATAM CORPORE PAULI (vgl. Prud. perist. 12, 45/54 [CCL 126, 380]). Bei der Grabkirche S. Paolo fuori le mura handelt es sich um eine monoapsidiale fünfschiffige Basilika mit einem nur wenig breiteren Querhaus. Für den Bau der Kirche mussten eine Straße verlegt u. wegen des P.grabes die Ausrichtung der Kirche umgekehrt, die Apsis zur Via Ostiense u. die Fassade zum Tiber gewendet werden, weil der Raum zwischen dem Grab u. der Straße nach Ostia für die Errichtung des neuen monumentalen Langhauses nicht ausgereicht hätte (G. Filippi, La tomba dell'Apostolo Paolo: Bucarelli / Morales 109f; Eastman 39 Abb. 1, 7). Die durch einen Brand 1823 nahezu völlig zerstörte Kirche wurde in den alten Maßen wieder aufgebaut u. vermittelt noch heute den Eindruck der ursprünglichen Drei-Kaiser-Basilika.

4. Grab. Das Apostelgrab liegt wegen der Neuausrichtung der Kirche nicht in der Apsis, sondern am Eingang zum Querhaus unmittelbar hinter dem Triumphbogen. Neueste Ausgrabungen aus Anlass des von Papst Benedikt XVI ausgerufenen P.jahres 2008/09 haben die bisherigen Kenntnisse sowie die bereits von E. Kirschbaum (Die Gräber der Apostelfürsten[2] [1959] 180/203) aufgrund der Skizzen von Vespignani, Belloni u. Panvinio geäußerten Vermutungen über den historischen Ablauf seiner Ausgestaltung bestätigt u. ergänzt. Bereits 2005 konnte G. Filippi die Bodenplatte mit der Inschrift PAULO APOSTOLO MART unter dem Altar entfernen; 40 cm tiefer stieß er auf den unbearbeiteten Marmorblock eines antiken Sarkophags, an dessen Oberseite sich eine 10 cm große Öffnung befand, durch die Spezereien oder auch Gegenstände (Brandea) eingelassen werden konnten; die Öffnung wurde später wieder verschlossen. Der Sarkophag dürfte seit Konstantins Zeit ungeöffnet an dieser Stelle gestanden haben. Auch 2008/09 wurde der Verschluss nicht entfernt, sondern nur eine kleine Sonde mit einer endoskopischen Kamera eingeführt, die winzige Knochensplitter, goldgewirkte u. purpurfarbene Fäden sowie Weihrauchkörner erkennen ließ. Eine Öffnung des Sarkophags, in dem die Gebeine des Apostels vermutet werden, wurde von vatikanischer

Seite in Aussicht gestellt. Schon heute wurde ein Teil der Marmorverkleidung in der Confessio entfernt, so dass ein Blick auf eine Seitenwand des Sarkophags möglich ist (Eastman 36/42; G. Filippi, Die Ergebnisse der neuen Ausgrabungen am Grab des Apostels P.: RömMitt 112 [2005/06] 289/91).

5. Kopfreliquie im Lateran. Die Verehrung von P.- (u. Petrus-)Reliquien verbindet sich mit zwei weiteren Orten: der Kultstätte an der Via Appia (*Petrus III) sowie dem mittelalterl. Altarciborium in der Lateranbasilika, in dem nach dem Zeugnis eines Diakons namens Johannes, das ins 11. Jh. zurückweist, die Häupter der Apostelfürsten aufbewahrt werden. Die Übertragung könnte durch den Sarazeneneinfall von 846 veranlasst worden sein (so H. Grisar, Le teste di SS. Apostoli Pietro e Paolo: CivCatt 58 [1907] 444f. 456f; W. Speyer, Art. Kopf: o. Bd. 21, 530f). Sie wurden zunächst in der Laurentius-Kapelle des Lateranpalastes aufbewahrt u. erst am Ostermontag 1370 in die Lateranbasilika übertragen (für Hinweise auf die frühe gesonderte Aufbewahrung der Kopfreliquien sowie eine Verehrung von Reliquien beider Apostel sowohl in St. Peter am Vatikan als auch in St. Paul vor den Mauern Kirschbaum aO. 210/4. 217/21).

g. Gallien, Spanien u. Nordafrika. Im Westen haben sich außerhalb Roms greifbare Erinnerungen an P. nur spärlich erhalten. Die umfangreichen Untersuchungen von Eastman 117/86 über eine entsprechende Ausbreitung bringen keine wirklichen Hinweise auf eine speziell auf P. ausgerichtete Verehrung. Predigten des *Ambrosius v. Mailand zum Jahrgedächtnis der Apostel (vgl. virginit. 19, 124 [PL 16, 313]; hymn. 12 ‚Apostolorum passio' 1/4 [523 Fontaine]) oder der Bau der Basilika Romana in *Mailand, auch Basilika Apostolorum genannt, die Errichtung einer Apostelkirche in Tours, das Bemühen um Apostelreliquien in Rouen oder Nantes sowie die Verbreitung von Sarkophagen mit Aposteldarstellungen erklären sich im Rahmen der normalen Märtyrerverehrung aus dem Verlangen nach Reliquien sowie einer wachsenden Romverbundenheit der westl. Kirche u. dokumentieren keine besondere P.affinität. Auch Spanien, das P. selbst erreicht haben soll, besitzt keine lokalen Traditionen über das Wirken des Apostels. P.reliquien werden zum ersten Mal in der Dedikationsinschrift einer Marienkirche in Mérida erwähnt, zusammen mit solchen vom Kreuz Christi, von Johannes d. T., Johannes Evangelist u. Stephanus. Unspezifizierte Apostelreliquien werden 538 in einem Brief von Papst Vigilius an Bischof Profuturus v. Braga angeführt (J. M. De Navascués y de Juan, La dedicación de la iglesia de S. María y de todas las vírgenes de Mérida: ArchEspArqueol 21 [1948] 311; Eastman 153). In Nordafrika wird am 29. VI. das Apostelfest begangen (vgl. Aug. serm. 295/9 [PL 38, 1348/76]). In einer Predigt (ebd. 298 [1365/7]) beklagt *Augustinus den schlechten Besuch des Gedächtnisgottesdienstes. Konkrete Hinweise auf P. sind spärlich. In Karthago könnte es eine P. gewidmete Kirche gegeben haben. Erwähnung verdient eine Pilgerampulle aus Keramik (4./5. Jh.) mit einer P.darstellung, falls sie wirklich nach Herkunft oder Fundort mit Karthago in Verbindung gebracht werden kann (Eastman 176f Abb. 4. 6; P. La Baume / J. W. Salomonson, Röm. Kleinkunst. Slg. K. Löffler [1976] 157f nr. 611 Taf. 62, 4).

III. Liturgie u. Feste. Das Hauptfest der Apostel Petrus u. P. wurde entsprechend dem Chronograph vJ. 354: MG AA 9, 71 (*Kalender II) als ihr dies natalis ab dJ. 258 am 29. VI. zunächst in Rom begangen. Bleibt die Jahresangabe letztlich unerklärbar, so erinnert das Monats- u. Tagesdatum an den Weihetag des Tempels von Romulus u. Remus auf dem Quirinal. Das Bedürfnis, das Gedächtnis beider Apostel am selben Tag, wenngleich an einem anderen Datum, zu begehen, zeigt sich im Osten wie im Westen (H. Kellner, Heortologie[3] [1911] 213f; vgl. auch *Petrus III). Predigten von Augustinus (serm. 295, 8; 296, 1 [PL 38, 1352f]) u. Maximus v. Turin (serm. 1f. 9. 110 [CCL 23, 2/9. 31/3. 427/9]) bezeugen, dass auch außerhalb Roms der Festtag der Apostel begangen wurde. Im Osten gab es seit dem 4. Jh. an verschiedenen Orten ein Fest des P. u. Petrus meist in der Weihnachtszeit (Kellner aO. 213f; G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 [Bruxelles 1958] Reg. s. v. P. et Petrus). Ein Petrus-P.-Fest am 28. XII. begegnet schon Anf. des 5. Jh. in Jerusalem (Lect. Hieros. arm. 73 [PO 36, 370f]). Zu Enkomien auf P. am 28. XII. u. bei anderen Gelegenheiten von Joh. Chrysostomus, Hesychius v. Jerus., Proklos v. Kpel u. a. vgl. Lietzmann aO. (o. Sp. 1244) 128; M. Aubineau, Les homélies festales d'Hésychius de

Jérusalem I (Bruxelles 1978) 499/509; A. Piédagnel: Jean Chrysostome, Panégyriques de S. Paul (Paris 1982) 13/20; K.-H. Uthemann, Ein Enkomion zum Fest des hl. P. am 28. Dezember: Philohistôr, Festschr. C. Laga (Leuven 1994) 103/34. – Das Apostelfest wurde in Rom mit festlichen Gottesdiensten unter Teilnahme zahlreicher Pilger begangen. *Paulinus v. Nola besuchte es regelmäßig (ep. 17, 1f; 18, 1; 20, 2 [CSEL 29, 125f. 128. 144f]), u. Prudentius (perist. 12 [CCL 126, 379/81]) hat Festesfreude u. Wallfahrtsbetrieb lebhaft beschrieben (vgl. B. Kötting, Peregrinatio Religiosa[2] [1980] 236f; S. Mratschek, Vota et frequentationes: Pietro e Paolo. 29. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana [Roma 2001] 261/8; K. Smolak, Poeta peregrinus: ebd. 351/65). Wohl schon im 5. Jh. war die liturgische Feier des Apostelfestes mit Vigil u. Oktav ausgestattet (Kellner aO. 215; zum Apostelfest: *Petrus III). – Die weite Entfernung zwischen den beiden Apostelbasiliken am Vatikan u. an der Via Ostense führte spätestens seit Gregor d. Gr. dazu, eine eigene Festfeier für P. am 30. VI. zu veranstalten (A. Baumstark, Art. Begleitfeste: o. Bd. 2, 90f). Die Sonderfeier wurde erst durch die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils aufgegeben u. durch ein Gedächtnis der ersten röm. Märtyrer als Begleitfest zu Peter u. Paul ersetzt. Von weiteren P.gedächtnissen (18. XI. [Kirchweihe S. Paolo fuori le mura], 16. IV. [Translation des Hauptes], 6. VII. [Ankunft in Rom], 1. IX. [Wiedererlangung der Sehkraft]) hat sich nur die Erinnerung an seine Bekehrung liturgisch erhalten. Das Fest am 25. I. ist bezeugt im gotisch-gallikanischen Missale bei Ado u. Usuardus, scheint aber zunächst eine nicht näher identifizierbare Reliquientranslation zum Inhalt gehabt zu haben (Kellner aO. 217).

F. Bisconti, La sapienza, la concordia, il martirio. La figura di Paolo nell'immaginario iconografico della tarda antichità: Utro / Barbera 163/75. – O. Bucarelli / M. M. Morales (Hrsg.), Paulo Apostolo Martyri = Miscellanea Historiae Pontificiae 69 (Roma 2011). – H. v. Campenhausen, Die Passionssarkophage (1929). – E. Dassmann, Aspekte frühchristl. P.verehrung: Chartulae, Festschr. W. Speyer = JbAC ErgBd. 28 (1998) 87/103; P. in frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst: ders., Schriften aO. (o. Sp. 1245) 418/40; Archäol. Spuren frühchristl. P.verehrung: ebd. 441/64; Der Stachel im Fleisch (1979); P. in der ‚Visio sancti Pauli': Jenseitsvorstellungen in Antike u. Christentum, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 (1982) 117/28. – E. v. Dobschütz, Der Apostel P. 2 (1928). – D. L. Eastman, Paul the martyr = Writings from the Greco-Roman world Suppl. 4 (Leiden 2011). – R. M. Grant, The description of Paul in the Acts of Paul and Thecla: VigChr 36 (1982) 1/4. – M. Hesemann, P. v. Tarsus[2] (2008). – C. Jäggi, Archäol. Zeugnisse für die Anfänge der P.verehrung: Becker / Pilhofer aO. (o. Sp. 1238) 306/22. – R. M. Jensen, Art: S. Westerholm (Hrsg.), The Blackwell Companion to Paul (Oxford 2011) 507/30. – H.-P. L'Orange, Plotinos - Paul: Byzant 25/27 (1955/57) 473/85; I ritratti di Plotino ed il tipo di S. Paolo nell'arte tardo-antica: Atti del VII Congr. Intern. di Archeologica Classica 2 (Roma 1961) 475/82. – O. F. A. Meinardus, Die Reisen des Apostels P. (1981). – C. Nauerth / R. Warns, Thekla. Ihre Bilder in der frühchristl. Kunst = GöttOrForsch 2, 3 (1981). – S. Patitucci Uggeri, San Paolo nell'arte paleocristiana (Città del Vat. 2010). – Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli, Ausst.-Kat. Rom (Milano 2000). – R. Pillinger, Die P.-Grotte: N. Zimmermann / S. Ladstätter (Hrsg.), Wandmalerei in Ephesos von hellenist. bis in byz. Zeit (Wien 2010) 174/81 (weitere Lit. ebd. 217). – A. Saggiorato, I sarcofagi paleocristiani con scene di passione = StudAntCrist 1 (Bologna 1968). – P. Testini, L'apostolo Paolo nell'iconografia cristiana fino al VI sec.: P. Brezzi u. a. (Hrsg.), Studi Paolini (Roma 1969) 61/93. – U. Utro / R. Barbera (Hrsg.), S. Paolo in Vaticano = Arte e musei 2 (Todi 2009).

Ernst Dassmann.

Paulus Silentiarius s. Ekphrasis: o. Bd. 4, 921/44; Epigramm: o. Bd. 5, 539/77.

Paulus von Samosata.

I. Leben. Über das Leben des P. sind wir vor allem durch den Bericht des *Eusebius v. Caes. informiert, der dem Streit um P.'

Amtsführung u. Theologie mehrere Kapitel seiner Kirchengeschichte widmet (7, 27/30). Neben mündlicher Überlieferung standen ihm dabei die Konzilsakten von 268/69 zur Verfügung; deren Abschlussbericht, einen Brief des Konzils an Dionysios, Bischof v. Rom, u. an Maximus, Bischof v. Alexandria, zitiert er teilweise wörtlich. Die feindliche Einstellung des Konzils u. Eusebios' gegenüber P. ist offenbar; dennoch gibt es keinen Grund, an den überlieferten Fakten zu zweifeln; ihre Deutung ist allerdings nicht immer einfach. – P. stammte wohl aus Samosata (ebd. 7, 27, 1), einer am rechten Ufer des oberen Euphrat gelegenen, seit Kaiser Vespasian als Legionsstandort stark befestigten kommagenisch-syr. Stadt (Karte: A. Breitenbach / S. Ristow, Art. Kommagene [Euphratesia]: o. Bd. 21, 237f). Er entstammte einfachen Verhältnissen (Eus. h. e. 7, 30, 7), kam aber in den Genuss einer rhetorischen Ausbildung (s. u. Sp. 1256) u. machte Karriere in der syr. Provinzhauptstadt *Antiochia (s. u. Sp. 1256). 260/61 nC. wurde er hier als Nachfolger des Demetrianos zum Bischof gewählt (ebd. 7, 27, 1: 260 nC.; Hieron. chron. zJ. 261 [GCS Eus. 7, 220]: 261 nC.), ohne dass wir von einer vorherigen kirchl. Stellung etwas wissen. Schon bald geriet er wegen Differenzen in der christologischen Lehre in Konflikt mit anderen Bischöfen u. wohl auch mit Teilen seiner Gemeinde. 264 nC. diskutierte eine Synode des gesamten Ostens, von Ägypten bis zum Schwarzen Meer, eingehend seinen Fall (Eus. h. e. 7, 27, 2. 28, 3. 30, 4). Die Untersuchung wurde nach einem Versprechen des P., seine häretische Lehre aufzugeben, beendet. P. vertrat offenbar eine Minderheitenmeinung u. änderte sie nicht, konnte aber lange eine förmliche Verurteilung vermeiden. Dies setzt lokale Unterstützung voraus, die wahrscheinlich auch mit seiner Amtsführung (s. u. Sp. 1253) zusammenhängt. Erst im Winter 268/69 nC. kam es in dieser Sache zu einer entscheidenden Synode (Datierung: Bardy 217f; Millar 11; anders Hartmann 316f: 267/68 nC.; zur Zahl der Synoden J. A. Fischer, Die antiochen. Synoden gegen Paul v. Samosata: AnnHistConc 18 [1986] 9/30, bes. 13; M. Willing, Eusebius v. Cäsarea als Häreseograph [2008] 352), die P. in erster Linie wegen seiner Lehre (s. u. Sp. 1262) verurteilte, seines Amtes enthob u. ausschloss (Eus. h. e. 7, 30, 17). Ausführlich verhandelt u. gerügt wurden aber auch seine Amtsführung, seine Repräsentation, seine liturgischen Neuerungen u. seine Kirchendisziplin (s. u. Sp. 1253/8). Zum Bischof von Antiochia wurde nun per Synodenbeschluss Domnos eingesetzt, der Sohn von P.' Vorgänger (ebd. 7, 30, 17). P. jedoch räumte die Kirchengebäude nicht, auch nicht für Domnos' 270/71 gewählten Nachfolger Timaios (7, 32, 2; Hieron. chron. zJ. 272 [GCS Eus. 7, 222]), weshalb seine Gegner schließlich im Frühjahr 272 nC., als Kaiser *Aurelianus Zenobia besiegt u. Antiochia eingenommen hatte (Hartmann 370f), den Kaiser anriefen, der den Synodenbeschluss bestätigte (s. u. Sp. 1260f). Das weitere Schicksal des P. ist unbekannt; jedenfalls war seine Zeit als Bischof von Antiochia nun zu Ende (Eus. h. e. 7, 30, 19).

II. Amt, Amtsführung u. Repräsentationsverhalten. a. Paulus als (procurator) ducenarius. Zu den Anklagen der Synode von 264 nC. gehörte es, P. habe sich lieber ducenarius als ἐπίσκοπος nennen lassen (Eus. h. e. 7, 30, 8). Einer früheren Forschungsmeinung zufolge war P. nicht nur Bischof, sondern gleichzeitig auch hoher römischer Finanzbeamter (Th. Klauser, Bischöfe als staatl. Prokuratoren im 3. Jh.?: JbAC 14 [1971] 140/9; Hartmann 318f); dies wird aus dem Titel (procurator) ducenarius geschlossen. Die Kritik daran (Millar 13; R. Haensch, Röm. Amtsinhaber als Vorbilder für die Bischöfe des 4. Jh.?: L. de Blois [Hrsg.], The representation and perception of Roman imperial power [Amsterdam 2004] 117/35) basiert auf einer Reihe durchschlagender Argumente. Schon der Wortlaut des Vorwurfs spricht dagegen; denn es geht um Benennungen, nicht um Funktionen. Hätte P. auch die entsprechende Tätigkeit eines procurators in der röm. Provinzverwaltung ausgeübt (der Begriff bezeichnet ursprünglich die jährliche Entlohnung eines ritterständischen, kaiserl. Verwalters mit 200 000 Sesterzen), müsste man Kritik an den mit diesem Dienst notwendig verbundenen Loyalitäten, Entscheidungen u. Zwangsmaßnahmen erwarten. Stattdessen geht es ausschließlich um Repräsentationsformen. Die κοσμικὰ ἀξιώματα, die P. in Eus. h. e. 7, 30, 8 vorgeworfen werden, sind keine weltlichen Posten, sondern (wie ebd. 7, 11, 18) Ehren. Dabei ist es unnötig anzunehmen, P. habe den Titel ducenarius nur okkupiert (so Millar 13). Im 3. Jh. gibt es erste Beispiele für die

tituläre Verwendung ohne die entsprechende hochrangige Tätigkeit (H. G. Pflaum, Les carrières procuratoriennes équestres sous le haut-empire romain 2 [Paris 1960] 950f). Allerdings setzt diese immer einen kaiserl. Dienst voraus. Dass ein solcher Bezug nur auf Phantasie beruhte, scheint unwahrscheinlich. Der Titel stammte wohl also von P.' Tätigkeit vor seiner Bischofsweihe her (s. u. Sp. 1256), deren Prestige aufzugeben er auch in anderer Hinsicht nicht bereit war (s. u. Sp. 1254f). Bei Ausübung einer wie auch immer gearteten procurator-Tätigkeit zusammen mit seinem Bischofsamt (Norris 62/4) wäre ihm dies, nicht aber das Führen des Titels vorgeworfen worden. P.' Stellung ist also kein Beleg für eine Personalunion von Bischof u. procurator (K. Vössing, Art. Magistrat: o. Bd. 23, 983/7), auch wenn Cypr. laps. 6 beide Ämter vergleicht u. ersteres deshalb als divina procuratio umschreibt.

b. Beratung gegen Bezahlung. Seine Gegner warfen P. vor, seinen gegenwärtigen übermäßigen Reichtum nicht ererbt oder durch ein Handwerk oder überhaupt eine Arbeit, sondern ungesetzlich mithilfe seiner kirchl. Stellung erworben zu haben: Genannt werden Hierosylie (Tempel- / Kirchenraub) u. das Einfordern von Geld gegenüber Mitchristen (Eus. h. e. 7, 30, 7). Im Anschluss daran wird deutlich, was konkret gemeint war: P. hat Christen, die sich in juristischen Streitigkeiten befanden, gegen Geld beraten u. versprochen, ihnen zu ihrem Recht zu verhelfen bzw. sie vor Verfolgung zu schützen, dies aber am Ende nicht getan oder nicht tun können. Der Text bezeichnet das als ein καταβραβεύειν derer, denen Unrecht geschehe, womit wohl die irreführende Anleitung gemeint ist (vgl. Col. 2, 18). Offenbar hatten ihm Gemeindemitglieder für seine Unterstützung Geld gegeben, das, so die Vorwürfe, eigentlich der Kirche zugestanden hätte, das P. aber für sich persönlich behalten habe; so ist wohl der Vorwurf des Kirchenraubs zu deuten u. in diesem Zusammenhang lässt sich verstehen, was mit dem Zitat von 1 Tim. 6, 5, P. habe die Frömmigkeit zu seinem Geschäft gemacht, gemeint war. Worin genau seine Beratung u. *Patronage (von der Entscheidung der Streitigkeiten ist, anders als Norris 61 es versteht, nicht die Rede) bestand, wird nicht gesagt. Ausschließen kann man wohl, dass der Bischof selbst vor Gericht als Verteidiger auftrat; denn das wäre als singulärer Fall sicher erwähnt worden. Gut möglich ist dagegen, dass er nicht nur anbot, seine Sozialkontakte zu nutzen, sondern auch konkrete Ratschläge für die Prozessführung gab (s. u. Sp. 1256). Sein Erfolg dürfte dabei nicht auf seine bischöfliche Stellung zurückzuführen sein, die im 3. Jh. noch kaum jemanden außerhalb der Kirche beeindruckte; auch eine staatlich anerkannte, bischöfliche Gerichtsbarkeit (*Audientia episcopalis) gab es damals noch nicht. Entscheidend dürften also P.' Qualifikation vor der Bischofsweihe u. seine wirksame individuelle Repräsentation danach gewesen sein.

c. Gefolge, notarii, Bühne, secretarium. P. sei, so ein weiterer Vorwurf, über die Plätze seiner Stadt stolziert, öffentlich Briefe lesend u. diktierend u. von zahlreichen ‚Gardisten' (δορυφόροι) begleitet, die ihm teils vorangingen, teils folgten (Eus. h. e. 7, 30, 8). Diese Begleiter waren sicher nicht bewaffnet, der Begriff ist also übertragen gebraucht, wobei die besonders betonte Reihenfolge darauf schließen lässt, dass P. seine Begleiter sehr formell u. die öffentliche Wirkung berechnend auftreten ließ. Das Voranschreiten sollte dabei sicher die Liktoren römischer *Magistrate nachahmen. Ebenso erinnerte die demonstrative Beschäftigung von Schreibern (lat. notarii; *Kurzschrift) an das öffentliche Bild hochgestellter Mitglieder der politischen Elite. Auch auf kirchlichen Versammlungen sei er wie ein weltlicher Beamter aufgetreten, indem er für sich eine Bühne (βῆμα) u. darauf eine hohe *Kathedra aufstellen ließ (ebd. 7, 30, 9). *Bema u. Kathedra gehören hier offenbar zusammen, so dass ersteres nicht in der Bedeutung Rednerbühne (rostra) gebraucht ist, sondern für ‚Podium' (tribunal) steht. Der Magistrat benutzte eine erhöhte Bühne, wenn er als Richter (iudex) agierte, auf dem ggf. sein Amtsstuhl stand, die sella curulis. P. dagegen benutzte eine Kathedra, also einen Sessel mit Lehne (J. Dresken-Weiland / W. Drews, Art. Kathedra: o. Bd. 20, 605f). Seit dem 2. Jh. war dies faktisch u. metonymisch der Sitz der Bischöfe. Da aber P. auch sonst durchgehend bemüht war, die magistratische Repräsentation zu kopieren, wäre es wenig passend, wenn er mit dieser Wahl die Differenz zur weltlichen Macht betont hätte. Tatsächlich ist die cathedra (auch θρόνος, ‚Thron', genannt) seit dem 3. Jh. sogar Sitz

des Kaisers u. man kann vermuten, dass er im Osten auch von Magistraten benutzt wurde, was im Westen erst im späteren 4. Jh. bezeugt ist (Vössing aO. 977f). Dass P. hier den Kaiser imitierte bzw. die ‚Angleichung kaiserlicher u. bischöflicher Rangabzeichen‘ betrieb (H. U. Instinsky, Bischofsstuhl u. Kaiserthron [1955] 24), ist nicht erweisbar; es stünde im Widerspuch zu den anderen Elementen seiner Selbstdarstellung. Auch wenn P. mit seinem auf einem Podium platzierten Sessel an einen mit weltlicher Jurisdiktion ausgestatteten Magistraten erinnern wollte, war die Benutzung einer Kathedra an sich nicht anstößig; kritisiert wurde ihre Höhe u. die erhöhte Aufstellung, offenbar als eine Art Richterstuhl. Schließlich führte P. noch den Gebrauch eines σήκρητον, lat. secretarium, ein (Eus. h. e. 7, 30, 9), eines abgetrennten Raums für nichtöffentliche Verhandlungen. Entscheidend ist, dass in der Anklage hervorgehoben wurde, P. habe diesen Raum auch so genannt. Hieraus lässt sich folgern, dass ein secretarium damals zur Amtsführung höherer Magistrate gehörte, was dem entsprechenden Zeugnis der Märtyrerakten Cyprians (Pass. Cypr. 1 [CSEL 3, 3, CX]: in secretario) eine unabhängige Bestätigung gibt (vgl. Pass. Scill. 1 [100 Bastiaensen]; einer Spätdatierung ins frühe 4. Jh. aufgrund der Lokalisierung in secretario [S. Ronchey, Les procès-verbaux des martyres chrétiens dans les acta martyrum et leur fortune: MélÉcFrançRome Ant. 112 (2000) 723/52 mit Blick auf Lact. mort. pers. 15, 5] ist durch das für P. belegte secretarium der Boden entzogen). – Für die Interpretation all dieser von P. in Anspruch genommenen Abzeichen einer soziopolitischen Ehrenstellung ist zum einen wichtig, dass sie etwas Neues waren; denn sonst hätten die Ankläger nicht behaupten können, der christl. Glaube sei durch diese stolze Selbstdarstellung des P. verhasst geworden. Zum anderen ist festzuhalten, dass von den genannten Insignien aus der staatl. Sphäre nur eines, das secretarium, auch später im Umkreis der Bischöfe hervorgehoben wurde: Die schiedsrichterlichen Funktionen, die sie seit Kaiser Konstantin erhielten, erforderten eine entsprechende Räumlichkeit. Alles andere aber, Ehrentitel, Gefolge, öffentlich agierender Schreiberstab u. Bühne eines ‚weltlichen‘ Großen, blieb singulär oder zumindest exzeptionell.

d. Sophistische Tätigkeit u. Performanz. P. gelang sein Aufstieg aus kleinen Verhältnissen mittels einer guten, rhetorischen Ausbildung, eine nicht untypische Karriere (vgl. J. Szidat, Staatlichkeit u. Einzelschicksal in der Spätantike: Historia 44 [1995] 485/90; Th. Schmitz, Bildung u. Macht. Zur sozialen u. politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griech. Welt der Kaiserzeit [1997] 50/63), wie sie auch dem heute berühmtesten Samosatenser, *Lukian, gelungen war. Dies ist zwar nicht direkt bezeugt, ergibt sich aber aus Charakteristika seiner Selbstdarstellung, die als bloße Formen schwer erklärlich wären. Der Vergleich mit sophistischer Performanz im heidn. Umfeld (Burrus) zeigt die Ähnlichkeiten: eine Unterstützergruppe, die seine Reden vor der Gemeinde lautstark u. aufsehenerregend mit Beifallsbekundungen begleitet (A. Stuiber, Art. Beifall: o. Bd. 2, 93; s. u. Sp. 1257f), die rhetorische Herabsetzung von Gegnern u. Konkurrenten, ein Auftreten, das von expressiven Gesten geprägt ist. Die Kritiker fassen ihre diesbezüglichen Vorwürfe mit ‚nicht Bischof, sondern σοφιστής καὶ γόης‘ (Eus. h. e. 7, 30, 9) zusammen, wobei mit γόης (‚Gaukler‘) wohl der mit Kunstgriffen erreichte Erfolg vor großem Publikum denunziert werden soll. – Was genau P.' Tätigkeit vor seiner Bischofswahl war, wird nicht gesagt. Die Beschreibung seiner Beratungen bei Gerichtsverfahren (s. o. Sp. 1253) legt aber nahe, dass er in diesem Bereich Erfahrungen hatte. Genauere juristische Kenntnisse waren für Prozessvertreter nicht erforderlich, wohl aber rhetorische (K. Vössing, Africa nutricula causidicorum?: Africa romana 11 [1996] 127/54). Im Westen wäre es bei einem solchen Karrierewechsel nötig gewesen, sich von der früheren weltlichen Tätigkeit u. Bildung klar zu distanzieren (Y.-M. Duval, S. Cyprien et le roi de Ninivé dans l'In Ionam de Jérôme: Epektasis, Festschr. J. Daniélou [Paris 1972] 551/70); im Osten war dies dagegen offenbar nicht der Fall (wie auch der Fall des Malchion zeigt; s. unten). Zwar hat P. nicht weiterhin als Advokat gearbeitet (die dann notwendigen, für einen Bischof ganz unpassenden, verbalen, gerichtlichen Attacken wären sicher vermerkt worden), aber das Prestige seiner früheren Stellung, die ihn durchaus auch in Kontakt mit der kaiserl. Verwaltung gebracht haben kann (s. o. Sp. 1253), konnte er weiter nutzen. Auch

sein zeitweise wichtigster theologischer Gegner in Antiochia, Malchion, stammte aus dem Bildungsmilieu: Er war nicht nur Priester, sondern gleichzeitig Vorsteher einer lokalen Rhetorikschule (Eus. h. e. 7, 29, 2) u. seine literarische Bildung wird positiv vermerkt. Das öffentliche, von Dialektik geprägte Streitgespräch der beiden, in dem P. zur Klarstellung der dogmatischen Differenzen gezwungen wurde (M. Simonetti, Paolo di Samosata e Malchione: Hestiasis, Festschr. S. Calderone 1 [Messina 1986] 7/25), war von Stenographen festgehalten worden (Eus. h. e. 7, 29, 2), was damals bei christlichen Disputationen offenbar noch eher selten war. Dass auch P. ein Rhetoriklehrer war, ist unwahrscheinlich; die Repräsentationsformen (s. o. Sp. 1254f) passen nicht zu einer Schule, sondern zur Gerichtssphäre. Malchions rhetorisches Können beeinflusste offenbar auch das von Eusebios zitierte Synodalschreiben. Dies zeigen Stilisierung u. forensische Gestaltung der Vorwürfe (s. unten), aber auch ihre geschickte Einbindung in den Synodalbrief, der ja eigentlich den Ausschluss des P. allein aus Gründen der Lehre zum Thema hat; alles andere wird deshalb in der literarischen Form einer Praeteritio vermerkt.

e. Hymnen, Psalmen u. Loblieder. Liturgische Fragen u. solche der Selbstdarstellung sind in dem Vorwurf verwoben, P. habe *Hymnen auf Christus verboten, auf sich selbst aber am Ostertag ‚mitten in der großen ekklêsia' (Eus. h. e. 7, 30, 10: ἐν μέσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ μεγάλῃ) von Frauen ‚schauerliche' Loblieder singen lassen. Diese Kombination ist Folge der polemischen Auseinandersetzungen; denn das eine dürfte mit dem anderen wenig zu tun gehabt haben. P. hatte, offenbar aus theologischen Gründen (s. u. Sp. 1262), auf die Gottheit Christi gedichtete Hymnen (ebd. 5, 28, 5) aus seinem Gottesdienst verdrängt, nicht jedoch zugunsten von Lobgesängen auf seine Person, sondern von biblischen Psalmen u. Cantica. Das ψαλμῳδεῖν εἰς ἑαυτὸν fand nicht regelmäßig, sondern namentlich zu Ostern u. wahrscheinlich einmalig statt, was auf eine besondere Situation hindeutet, vielleicht die Einführung liturgischer Neuerungen (wozu wohl auch der Vortrag der Lieder durch Frauen gehörte). Dies passt zu dem Vorwurf (7, 30, 10f), P. habe zugelassen, dass Priester u. Bischöfe aus seinem Umkreis in seiner Gegenwart ‚solches' (die ‚Lobeshymnen' auf P.) bei Ansprachen an das Volk veranstalteten. Mit ἐκκλησία ist dabei nicht das Kirchengebäude gemeint (wohl ein umgebautes Wohnhaus; vgl. *Dura-Europos), das in 7, 30, 9. 19 anders genannt wird (οἶκος θεοῦ oder τῆς ἐκκλησίας οἶκος; R. L. P. Milburn, Ὁ τῆς ἐκκλησίας οἶκος: JournTheolStud 46 [1945] 65/8), sondern die Versammlung, in der P. Formen der Interaktion mit dem ‚Volk' zuließ, die in Theatern u. Auditorien geläufig waren (s. o. Sp. 1256), von P.' Kritikern aber als für die Kirche unwürdig angesehen wurden. Die Anhänger des P. lobten ihn dabei metaphorisch als ‚lehrenden Engel', was von den Kritikern wohl als ‚vom Himmel herabgekommen' wörtlich interpretiert u. mit P.' theologischer Lehrformel ‚Christus von unten' polemisch kontrastiert wurde (Eus. h. e. 7, 30, 11).

f. Syneisakten. Dem Passus des Synodalbriefes über die sog. Syneisakten (Eus. h. e. 7, 30, 13/6) lässt sich entnehmen, dass P. zunächst verheiratet war, seine Ehefrau bei der Bischofsweihe entlassen hatte (ebd. 7, 30, 13f), anschließend aber, einer seit langem (vgl. die Diskussion zu 1 Cor. 7, 36f; Did. 11, 11; E. A. Clarke, John Chrysostom and the subintroductae: ChurchHist 46 [1977] 171/85) verbreiteten, jedoch umstrittenen asketischen u. prophetischen Praxis folgend, in seinen Haushalt zölibatäre Frauen aufnahm mit dem Anspruch, auch unter diesen Bedingungen in sexueller Enthaltsamkeit zu leben. Der Text bezeichnet diese Frauen mit einem in Antiochia entstandenen Ausdruck als ‚Frauen, die mit (scil. ins Haus) hineingebracht wurden' (συνείσακτοι γυναῖκες) u. distanziert sich zugleich von diesem Begriff (‚wie die Antiochener sie nennen'); ob es sich um eine Art Spitznamen (‚Eingeschmuggelte') oder eine volkstümliche Redeweise handelt, ist nicht zu entscheiden. Später, als die ‚Syneisakten' (lat. mit subintroductae übersetzt; F. Quadt, Subintroducta mulier: ZKTh 34 [1910] 227/33; vgl. H. Achelis, Virgines subintroductae [1902]; S. Elm, Virgins of god [Oxford 1994] 47/51) Thema zahlreicher Konzilien wurden (beginnend im frühen 4. Jh. mit Conc. Anc. vJ. 314 cn. 19 [1, 101 Beneševič, Synagoga] u. Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 3 [1, 90 B., S.]; vgl. Basil. ep. 55 [1, 141f Courtonne]; Liste bei P. Labriolle, Le mariage spirituel dans l'antiquité chrétienne: RevHist 137 [1921] 222), gebrauchte man

den Terminus technisch. P.' Gegner lehnten die Praxis, die von seinen Presbytern u. Diakonen teilweise geteilt wurde, im Einklang mit anderen Bischöfen (vgl. ungefähr zeitgleich Cypr. ep. 4) ab, weil sie zur Nachahmung anrege, jedoch oftmals missglückt sei u. Verdacht errege. Konkret war P. in dieser Hinsicht offenbar nichts nachzuweisen.

g. Der Bischof als Magistrat? Die historisch besonders wichtige, aber schwierige Frage ist die nach dem Mischungsverhältnis von strukturellen u. individuellen Komponenten des Konflikts bzw. der Stellung des P. Typisch für das 3. Jh. war auf der einen Seite die Herkunft des Bischofs aus einer Statusgruppe, deren Angehörige es gewohnt waren, dass breitere Bevölkerungsschichten sie als ihre (auch weltlichen) Patrone ansahen. Diese Verbindung von geistlicher u. soziopolitischer Stellung hatte zur Voraussetzung, dass die christl. Gemeinden dieser Zeit gegenüber dem 2. Jh. erheblich an Größe u. ihre Bischöfe (teilweise) an Einfluss gewonnen hatten. Für beides ist auch Cyprian v. Karthago (*Cyprianus I) ein gutes Beispiel. Auf der anderen Seite gab es Züge des Konflikts um P., für die Parallelen fehlen u. die den Einzelfall betreffen. P. hatte seine Stellung vor der Weihe zum wichtigsten Bischof des syr.-oriental. Raumes als Aufsteiger gewonnen, was ihn dazu gebracht haben könnte, seine Selbstdarstellung auch danach in exzeptioneller Weise an diese Stellung u. ihre ,Insignien' sowie ihre Kommunikationsformen zu binden (s. o. Sp. 1254f). Nicht zufällig konzentrierten sich darauf die Angriffe gegen seine Person. Es wäre deshalb problematisch, die Selbstdarstellung des P. als Beleg für eine generell unter Bischöfen verbreitete, einem Magistrat ähnliche Repräsentation zu nehmen.

III. Die Rolle Zenobias u. des röm. Kaisers im Streit um Paulus. Dass der Konflikt um P. von einer Mischung theologischer Debatten, lokaler Rivalitäten u. sozialer Differenzen lebte, ist klar; weniger eindeutig ist der Beitrag politischer Gegensätze. Nachdem Odenathus, den Kaiser *Gallienus nach der Gefangennahme seines Vaters Valerian (260 nC.) durch die Perser (*Persien I) zum dux Romanorum u. corrector totius Orientis ernannt hatte, 267/68 ermordet worden war u. sein Sohn, unter der Führung seiner Mutter Zenobia, seine Stellung eingenommen hatte, usurpierte dieser einige Zeit später die Kaisermacht, sicherte die Ostgrenze u. bemächtigte sich Arabiens u. Ägyptens. Strittig ist, seit wann ganz Syrien mit Antiochia zum Herrschaftsgebiet des palmyrenischen Reiches (*Palmyra) gehörte. Gerade in der Diskussion um eine Verbindung Zenobias mit P. entstand die bis heute vorherrschende Meinung (bes. seit Millar 9f), dass dies erst ab 270 nC. der Fall war. Zu diesem Zeitpunkt war P.' Entschluss, den Synodenbeschluss zu missachten, schon längst gefallen; er könnte also gar nichts mit Zenobias Aufstieg zu tun gehabt haben. Gegen diese Datierung wurden aber gewichtige Argumente vorgebracht (Hartmann 263/6); tatsächlich hätte diese späte Eroberung Westsyriens dann in den Quellen keinerlei Spuren hinterlassen. Aber auch wenn Zenobia sich gleich zu Beginn ihrer Herrschaft der Hauptstadt Syriens bemächtigte, also mehr oder weniger zeitgleich mit P.' Weigerung, der Synode Folge zu leisten, gibt es keine sicheren Hinweise auf eine ursprüngliche Allianz, die aber seit Bardy (bes. 257/60) häufig vermutet wird. Klar ist nur, dass P. über eine lokale Machtbasis verfügte. Diese war stark genug, um seinen Widerstand gegen den durch die Synode bestimmten Nachfolger jahrelang aufrechtzuerhalten. Dieser Rückhalt dürfte der Grund gewesen sein, warum Zenobia ihn gewähren ließ, wenn nicht gar unterstützte (Rist 159f; Hartmann 321), ohne dass man annehmen sollte, dass er deshalb eine Art Berater war (T. Kotula, Aurélien et Zénobie. L'unité ou la division de l'Empire [Wrocław 1997] 110). Eine solche Unterstützung (vergleichbar der Förderung jüd. Gemeinden in ihrem Machtbereich; vgl. Dessau nr. 574), die später (Athan. hist. Arian. 71 [AthanWerke 2, 1, 221]; Joh. Chrys. in Joh. hom. 8 [PG 59, 65/70]; Phot. bibl. cod. 265, 492a [8, 265 Henry]) als Sympathie für das Judentum ausgelegt u. mit der Christologie des P. in Verbindung gebracht wurde (die unterschiedlichen Interpretationen bei Millar 12f; Baldini 66/70), würde erklären, warum P.' Gegner die kaiserl. Autorität erst anriefen, als Zenobia besiegt war. Kaiser Aurelian hatte nach seinem Sieg über Zenobia 272 nC. offenbar keinen Grund, P. zu schützen. – Die Frage, auf welcher Basis Aurelian seine Entscheidung gegen P. fällte, hängt mit der Kontroverse über ein Toleranzedikt des Gallienus zusammen (E. Manni, Art. Gallienus: o. Bd. 8, 974/6). Eu-

sebios bringt die griech. Übersetzung eines Reskripts, mit dem dieser Kaiser nach der Gefangennahme seines Vaters das Ende von dessen *Christenverfolgung verkündete (h. e. 7, 13). Offensichtlich wollte er angesichts der Gefährdung der Ostgrenze auch die Christen stärker einbinden. Die Frage ist nun, ob die versprochene Rückgabe der Kirchen u. der Schutz vor Anfeindungen nur die Situation vor Valerians Verfolgungsmaßnahmen wiederherstellen sollte (A. Goltz / U. Hartmann, Valerianus u. Gallienus: K.-P. Johne [Hrsg.], Die Zeit der Soldatenkaiser 1 [2008] 223/95); dann gründete Aurelians Maßnahme vor allem auf römischen Ordnungsvorstellungen oder auf der Verbindung des P. mit Zenobia; man müsste in Kauf nehmen, dass Gallienus der Kirche derartige Sicherheiten u. Rechte bot, ohne dies mit einer Einstufung als religio licita zu verbinden. Oder man nimmt ein echtes Toleranzedikt des Gallienus an (Strobel 201f), d. h. die Einreihung unter die rechtmäßigen Kulte. Dann wäre besser erklärlich, dass Gallienus den Bischöfen auch das Recht, Kirchen u. coemeteria zu besitzen, zusicherte (Eus. h. e. 7, 13). Aurelians Entscheidung über die Okkupation des P. wäre (als direkte Folge der Verordnungen seines Vorgängers) folgerichtig u. würde nicht die konstantinischen Verhältnisse vorwegnehmen: Die Gegner des P. nahmen Aurelian gegenüber mit Berufung auf den Synodalbrief von 268/69 nC. nur das von seinem Vorgänger garantierte Recht auf den Kirchenbesitz in Anspruch. Allerdings hätten bei dieser Interpretation die späteren Verfolgungsmaßnahmen Diokletians (*Diocletianus) eine Rücknahme verbriefter Rechte bedeutet, ohne dass dies in den Quellen erwähnt wurde. Jedenfalls entschied Aurelian (ebd. 7, 30, 19), den Kirchenbesitz jener Christengemeinde Antiochiens zuzusprechen, die mit den Bischöfen Italiens u. der Stadt Rom in durch *Briefe belegter kirchlicher Gemeinschaft stand (H. Leclercq, Art. Litterae commendaticiae: DACL 9, 2, 1571/6). Dass er stattdessen den Fall an eine Synode italischer Bischöfe verwiesen habe (Uthemann 70f), ist vom Wortlaut nicht gedeckt. Auch wäre es eine unverständliche Dopplung, erneut ‚Gemeinschaftsbriefe' zu fordern, die ja nach der Synode von 268/69 schon mit Domnos ausgetauscht worden waren (Eus. h. e. 7, 30, 17: κοινωνικὰ γράμματα), sicher auch von römischer u. italischer Seite aus. Für Aurelian waren diese Briefe nun der Beleg für die Zugehörigkeit der Antragsteller zu derjenigen religio, der Gallienus die vorher (unter Valerian) entzogenen Kirchen zugesprochen hatte (ebd. 7, 13). Wichtig war dabei auch, dass der Kaiser auf diese Weise den mit Rom u. damit mit der Reichskirche verbundenen Bischof stärkte, während P. offenbar vor allem lokale (u. syr.) Unterstützung gehabt hatte. Auffällig ist die besondere Rolle, die Aurelian den italischen Bischöfen zusprach. Entweder waren sie für ihn (wie der Bischof von Rom) Garant einer reichskirchl. Ausrichtung, oder P.' Gegner hatten in ihrem Gesuch explizit auf diese bestehenden Verbindungen hingewiesen, was der Kaiser dann nur wiederholte.

IV. Paulus' Theologie u. ihre Wirkungsgeschichte. Inwieweit die von P. geförderte Theologie (u. Liturgie) durch lokale Traditionen Syriens bestimmt war, ist nicht erkennbar. Auffallend ist, dass Eusebios die theologischen Vorwürfe des Konzils gegen P. so bruchstückhaft überliefert. Eine plausible Erklärung wäre, dass der Autor hier verschleiert, dass seine eigene Richtung involviert war (Millar 10f). Die wenigen historisch verwertbaren Aussagen sind aus dem Zusammenhang gerissene Formeln: Christus sei nicht vom Himmel herabgekommen, sondern ‚von unten' (Eus. h. e. 7, 30, 11: κάτωθεν). Immerhin wurde P.' Theologie im Synodalbrief auf einen (bereits verstorbenen) häretischen Theologen namens Artemas zurückgeführt (ebd. 7, 30, 16f). Eusebios selbst spricht von ‚Artemon', den er offenbar in Zusammenhang mit der Apologie für *Origenes als Vertreter einer purus-homo-Christologie kennengelernt hatte (Pamph. Caes. apol. 87 [SC 464, 154/6]; Eus. h. e. 5, 28, 5; ecl. proph. 3, 19; 4, 22 [PG 22, 1144. 1229]). Es ist somit nachvollziehbar, dass P. schon in der Antike (zB. Theodrt. h. e. 1, 4, 32/6) als einer der Vorläufer des Arius galt. Im Einzelnen ist seine Theologie aber bislang nicht sicher rekonstruierbar. Die Forschung zu den sog. Prozessakten des späteren 4. Jh., die P. nach Arius u. Sabellius zu einem der meistgenannten Häretiker in den Diskussionen des Ostens machten, hat trotz intensiver u. kontroverser Diskussion, die hier nicht nachgezeichnet werden kann (die Texte, um deren Authentizität es geht, wurden von de Riedmatten zusammengestellt; vgl. R. L. Sample,

The christology of the council of Antioch [268 C.E.] reconsidered: ChurchHist 48 [1979] 18/26; Brennecke; Simonetti; Perrone; Uthemann 71/83; Ch. Piétri / Ch. Markschies, Theol. Diskussionen zZt. Konstantins: L. Piétri / Ch. Piétri [Hrsg.], Die Gesch. des Christentums 2. Das Entstehen der einen Christenheit [250/430] [1996] 281/3; Slusser; Behr; Willing aO. [o. Sp. 1251] 356/65), als einzige Sicherheit erbracht, dass sie von den christologischen Auseinandersetzungen des 4. Jh. überprägt wurden. Eine Gruppe unmittelbarer Anhänger des P., die seine Vertreibung nicht akzeptierte, existierte noch zZt. des Konzils v. Nizäa, befand sich damals aber schon in Auflösung (cn. 19 [1, 115 Beneševič, Synagoga] fordert ihre Wiedertaufe).

A. Baldini, Il ruolo di Paolo di Samosata nella politica culturale di Zenobia e la decisione di Aureliano ad Antiochia: RivStorAnt 5 (1975) 59/78. – G. Bardy, Paul de Samosate. Étude historique[2] (Louvain 1929). – J. Behr, Paul of Samosata and the council of Antioch: ders. (Hrsg.), The way to Nicaea (Crestwood 2001) 207/36. – H. C. Brennecke, Zum Prozeß gegen Paul v. Samosata: ZNW 75 (1984) 270/90. – V. Burrus, Rhetorical stereotypes in the portrait of Paul of Samosata: VigChr 43 (1989) 215/25. – U. Hartmann, Das palmyrenische Teilreich: J. Wiesehöfer (Hrsg.), Oriens et occidens 2 (2001). – F. Millar, Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian. The church, local culture and political allegiance in 3rd-cent. Syria: JournRomStud 61 (1971) 1/17. – F. W. Norris, Paul of Samosata. Procurator ducenarius: JournTheolStud NS 35 (1984) 50/70. – L. Perrone, L'enigma di Paolo di Samosata. Dogma, chiesa e società nella Siria del III sec. Prospettive di un ventennio di studi: Cristianesimo nella storia 13 (1992) 253/328. – H. de Riedmatten, Les actes du procès de Paul de Samosate (Fribourg 1952). – J. Rist, Paul v. Samosata u. Zenobia v. Palmyra: RömQS 92 (1997) 145/61. – M. Simonetti, Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata: RivStorLettRel 24 (1988) 177/210. – M. Slusser, Art. P. v. Samosata: TRE 26 (1996) 160/2. – K. Strobel, Das Imperium Romanum im ‚3. Jh.' = Historia Einzelschr. 75 (1993). – K.-H. Uthemann, Art. Paul v. Samosata: Bautz, BBKL 7 (1994) 66/89.

Konrad Vössing.

Pausanias s. Geographie: o. Bd. 10, 155/222.

Pax s. Friede: o. Bd. 8, 434/505; Friedenskuss: ebd. 505/19.

Pegasus s. Mischwesen: o. Bd. 24, 864/925.

REGISTER

ZU

BAND XXVI

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 202	Bogen 1–5	(Nymphen – Opfer)	Dezember 2013
Lieferung 203/204	Bogen 6–15	(Opfer – Origenes)	Januar 2014
Lieferung 205	Bogen 16–20	(Origenes – Ovidius)	März 2014
Lieferung 206/207	Bogen 21–30	(Ovidius – Parabel)	August 2014
Lieferung 208	Bogen 31–35	(Parabel – Patronage)	Dezember 2014
Lieferung 209	Bogen 36–40	(Patronage – Pegasus)	Februar 2015

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Beate Beer (Zürich):
Parrhesia
Hugo Brandenburg (Kahla):
Palast
Hartwin Brandt (Bamberg):
Pamphylien (Lykien, Pisidien)
Harald Buchinger (Regensburg):
Pascha
Anja Busch (Bonn):
Öl (Ölbaum, Ölzweig); Patronage (Patronus, Patronat)
Justus Cobet (Essen):
Orosius
Robert J. Daly (Chestnut Hill, MA):
Opfer
Ernst Dassmann (Bonn):
Paulus IV (Ikonographie u. Kult)
Siegmar Döpp (Berlin):
Ovidius
Bernhard Domagalski (Siegburg):
Ordines minores
Peter Emberger (Salzburg):
Papagei
Josef Engemann (Salzburg):
Orans
Elisabet Enß (Bonn):
Nymphen; Palme
Jean-Claude Fredouille†:
Paradoxon
Marco Frenschkowski (Leipzig):
Ordal (Gottesurteil)
Alfons Fürst (Münster):
Origenes
Hans Armin Gärtner (Heidelberg):
Paraphrase
Heike Grieser (Mainz):
Olympias
Johannes Hahn (Münster):
Parabalani
Susanne Heydasch-Lehmann (Bonn):
Oryx (Antilope, Gazelle); Oxyrhynchos; Panther (Leopard)
Andreas Hoffmann (Siegen):
Orakel
Christian Hornung (Bonn):
Pate
Manfred Hutter (Bonn):
Ostanes
Andrea Jördens (Heidelberg):
Oxyrhynchos
Fabienne Jourdan (Paris):
Orpheus (Orphik)
Dennis P. Kehoe (New Orleans):
Öl (Ölbaum, Ölzweig)
Anika Kleinschmidt (Frankfurt):
Paulinus von Nola
Christa Krumeich (Heiligenhaus):
Paula
Hermut Löhr (Münster):
Paulus I; Paulus II
AnneMarie Luijendijk (Princeton, NJ):
Oxyrhynchos
Susanne Moraw (Berlin):
Odysseus
Sigrid Mratschek (Rostock):
Paulinus von Nola
Christine Mühlenkamp (Bonn):
Palme
Theresa Nesselrath (Bonn):
Opfer; Oryx (Antilope, Gazelle)
Carolin Neuber (Siegen):
Orakel
John Nicols (Eugene, OR):
Patronage (Patronus, Patronat)
Peter Norton (Oxford):
Patriarch
Uwe-Karsten Plisch (Hannover):
Paulus III (in den ntl. Apokryphen)
Pietro Podolak (Arezzo):
Parmenides von Elea
Gerhard Rexin (Bonn):
Palindrom
Gerard A. M. Rouwhorst (Utrecht):
Oblation II (Sachen)
Sofia Schaten (Münster):
Oblation I (Personen)
Thomas Schirren (Salzburg):
Parabel
Sabine Schrenk (Bonn):
Pallium
Michael Sommer (Oldenburg):
Palmyra
Wolfgang Speyer (Salzburg):
Nymphen
Michael Tilly (Tübingen):
Omphalos
Konrad Vössing (Bonn):
Paulus von Samosata
Cristina Vultaggio (Siegen):
Orakel
Andreas Weckwerth (Bonn):
Pallium; Panther (Leopard)
Francesco Zanella (Bonn):
Öl (Ölbaum, Ölzweig); Oryx (Antilope, Gazelle); Pallium; Paradoxon; Patronage (Patronus, Patronat)

NACHTRAGSARTIKEL IN DEN SUPPLEMENTLIEFERUNGEN

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Die im ‚Jahrbuch' erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.